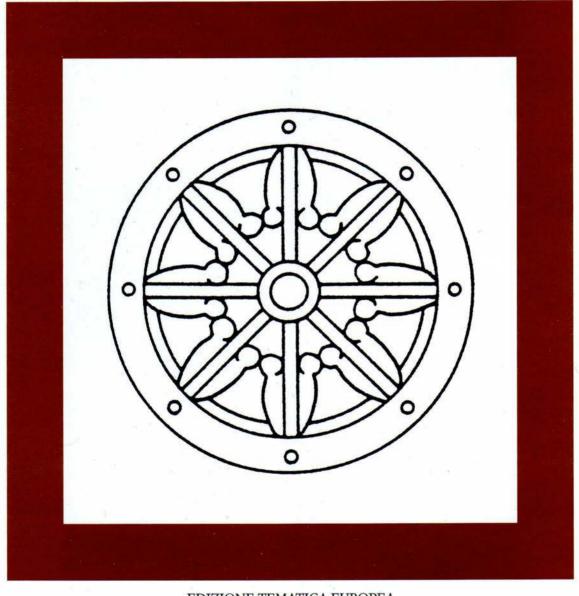
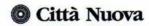
ENCICLOPEDIA DELLE RELIGIONI

DIRETTA DA MIRCEA ELIADE

VOLUME 10

BUDDHISMO

EDIZIONE TEMATICA EUROPEA
A CURA DI
DARIO M. COSI, LUIGI SAIBENE, ROBERTO SCAGNO

ENCICLOPEDIA DELLE RELIGIONI

ENCICLOPEDIA DELLE RELIGIONI

DIRETTA DA
MIRCEA ELIADE

EDIZIONE TEMATICA EUROPEA
A CURA DI
DARIO M. COSI, LUIGI SAIBENE, ROBERTO SCAGNO

DA UN PRIMO PROGETTO DI TEMATIZZAZIONE
DI
IOAN P. COULIANO

LE RELIGIONI E I MONDI RELIGIOSI

VOLUME 10

BUDDHISMO

CURATORI E CONSULENTI

Posizioni e titoli accademici sono quelli corrispondenti all'anno di uscita dell'edizione americana. Per quanto riguarda i curatori dell'edizione italiana, posizioni e titoli concernono invece la situazione attuale.

William W. Hallo
Professore di Assirologia e Letteratura Babilonese per la Cattedra William M. Laffen, Yale University

Stanley Samuel Harakas
Professore di Teologia Ortodossa per la Cattedra Arcivescovo Iakovos, Scuola di Teologia Greco-Ortodossa Holy Cross

Åke Hultkrantz
Professore di Storia delle Religioni e Direttore dell'Istituto di Religioni Comparate, Stockholms Universitet

Stanley Jaki
Distinguished University Professor di Fisica, Seton Hall University

Adrienne Kaeppler
Conservatore di Etnologia Oceanica, National Museum of Natural History, Smithsonian Institution, Washington D.C.

Pita Kelekna
Professore assistente aggiunto di Antropologia, Fordham University, Lincoln Center

H.G. Kippenberg
Professore di Teologia e Direttore dell'Istituto di Iconografia Religiosa, Rijksuniversiteit te Groningen

Ruth I. Meserve
Ricercatore associato al Centro Patrimonio Nazionale dell'Asia Interna e degli Urali, Indiana University

John Meyendorff
Rettore del Seminario Teologico Ortodosso San Vladimiro

John Middleton
Professore di Antropologia, Yale University

Wendy Doniger O'Flaherty
Professore di Storia delle Religioni per la Cattedra Mircea Eliade, University of Chicago

Richard Schechner
Professore di Arti Dinamiche, Tisch School of the Arts, New York University

Nathan A. Scott Jr.
Professore di Studi Religiosi per la Cattedra William R. Kenan Jr., University of Virginia

Anna-Leena Siikala
Professore assistente di Folclore, Helsingin Yliopisto

Denis Sinor
Distinguished Professor di Studi Uralici e Altaici e Direttore del Centro Patrimonio Nazionale dell'Asia Interna e degli Urali, Indiana University

John E. Smith
Professore di Filosofia per la Cattedra Clark, Yale University

Johanna Spector
Seminary Professor di Musicologia, Seminario Teologico Ebraico d'America

Stanley J. Tambiah
Professore di Antropologia, Harvard University

Edith Turner
Lecturer di Antropologia, University of Virginia

Michael L. Walter
Catalogatore del Fondo Tibetano e Sanscrito, Biblioteca dell'Indiana University, Indiana University

CURATORI DELL'EDIZIONE TEMATICA ITALIANA

Dario M. Cosi
Laureato in Lettere Classiche presso l'Università degli Studi di Padova, è docente di Storia delle Religioni del mondo classico. I suoi interessi scientifici si rivolgono specialmente agli aspetti religiosi del mondo antico e tardo-antico. Ha studiato i culti mistici di origine orientale e la controversa figura dell'imperatore Giuliano.

Luigi Saibene
Laureato in Lettere Classiche presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, si occupa di Storia delle Religioni, dedicando particolare attenzione alle origini del Cristianesimo e alle tematiche di ascetismo e di astensione diffuse in età tardo-antica.

Roberto Scagno
Laureato in Filosofia presso l'Università degli Studi di Torino, già docente di Filosofia della Religione, attualmente insegna Lingua e Letteratura Romena. I suoi studi toccano soprattutto la storia della riflessione filosofica sulla religione e i problemi teorici e metodologici legati agli studi storico-religiosi. Ha curato, tra l'altro, l'edizione e traduzione italiana di alcune opere romene di Mircea Eliade.

AVVERTENZA

Per quanto riguarda le voci che compongono il presente volume, si impone un cenno alla struttura complessiva di questa Edizione Tematica Europea della *Enciclopedia delle Religioni*, che è suddivisa in due grandi sezioni: «I temi e gli studi» e «Le grandi religioni e i mondi religiosi». La prima sezione è formata da 5 dizionari, già pubblicati, che costituiscono nel loro complesso una sorta di grande trattazione sistematica, metodologica e introduttiva, raccogliendo tutte le tematiche che per la loro universalità e generalità oltrepassano i confini di una singola tradizione religiosa o di un gruppo omogeneo di tradizioni religiose (oggetto e modalità della credenza religiosa; il rito; l'esperienza; il pensiero, concezioni e simboli; lo studio delle religioni). Ne deriva che alcune voci, o parti di esse, che avrebbero benissimo potuto comparire nel presente volume (per esempio «Anima», «Ateismo», «Immortalità», «Inferno e Paradiso», «Male», «Monismo»...) sono già state pubblicate in uno dei dizionari della prima sezione.

Ogni dizionario è comunque corredato, oltre che dall'indice delle voci di se stesso (siano esse trattate nel dizionario stesso o invece rinviino ad altri dizionari), dall'elenco delle voci contenute nei primi cinque volumi, in maniera da offrire al lettore una visione d'assieme dell'articolazione della materia e un utile quadro di riferimento. Le singole voci e sottovoci di ogni dizionario riportano inoltre, generalmente, rimandi ad altre voci, contenute nello stesso dizionario o negli altri. Tali rinvii costituiscono già un fondamentale strumento per muoversi all'interno dell'Enciclopedia, in attesa dell'ultimo volume che conterrà tutti gli indici.

Nella traslitterazione delle lettere e delle parole sanscrite, *tamiḻ* e delle altre lingue e dialetti del subcontinente indiano, e nella loro resa grafica, si sono adottati i seguenti criteri:

- forma italianizzata con segni diacritici per Śivaismo [Śaivism], śivaita/i/e (agg. e sost.) [śaiva], Viṣṇuismo [Visnuism], viṣṇuita/i/e (agg. e sost.) [vaiṣṇava], Jainismo [Jainism], jainista/i/e (agg. e sost.) [jain, jains, jainist, jaina];
- i termini indicanti i generi letterari di norma in corsivo minuscolo (*upaniṣad*, *brāhmaṇa*, *purāṇa*, *sūtra*, *śāstra*); in corsivo con iniziale maiuscola quando ci si riferisce a un testo in particolare (per esempio *Chāndogya Upaniṣad*, *Śatapatha Brāhmaṇa*, *Bhāgavata Purāṇa*, *Yoga Sūtra*, *Mānava Dharmaśāstra*);
- tondo con iniziale maiuscola per i nomi di correnti, scuole, sette, gruppi (per esempio Hīnayāna, Mahāyāna, Theravāda, Vajrayāna, Sarvāstivāda, Chan, Zen, Tendai, Jōdo Shinshū); tondo con iniziale minuscola per gli adepti e i seguaci di scuole, sette, ecc. (per esempio theravādin, sarvāstivādin, mahāsāṃghika, mādhyamika, sautrāntika, dharmaguptaka, dharmottarīya); tondo con iniziale minuscola per gli aggettivi, forma italianizzata con segni diacritici per gli aggettivi hīnayānico, mahāyānico;
- i nomi propri in tondo maiuscolo (Amithāba, Avalokiteśvara, Mañjuśrī, Māra...);
- i termini sanscriti sentiti come totalmente stranieri in corsivo minuscolo (*arhat*, *bodhisattva*, *bodhi*, *dharma*, *karman*, *siddha*, *satori*...);

- corsivo minuscolo con diacritici per i nomi delle lingue e dei dialetti (*pāli, hindī, tamiḻ, gujarātī, baṅgālī*...), eccezionalmente in tondo nei casi di possibile confusione con corsivi adiacenti;
- nella toponimia e in generale nella terminologia geografica moderna si è preferito adottare di norma la forma italianizzata e/o la grafia convenzionalmente impiegata dai mezzi di stampa, priva cioè dei segni diacritici (Panjab, Himalaya, Andhra Pradesh, Kyoto, Tokyo...); in altri casi si sono mantenuti i diacritici (per esempio Nālandā, Gāndhāra, Mathurā).

Quanto alla resa italiana dei principali termini tecnici: *ālaya-vijñāna* [store consciousness], coscienza-ricettacolo, coscienza-deposito; *buddhatā* [buddhahood], buddhità; *prajñā* [wisdom, insight], saggezza, intuizione; *pratītya-samutpāda* [dependent origination, dependent co-origination, dependent arising, dependent co-arising], coproduzione condizionata; *śūnya* [empty, void], vuoto; *śūnyatā* [emptiness, voidness], vacuità; *ātman* [self, selfhood, selfness], il sé, l'essere-in-sé; *anātman* [no-self, selfless, nonsubstantial], non sé, privo di essere-in-sé, insostanziale; *anatmatā* [selflessness, nonsubstantiality], privazione di essere-in-sé, insostanzialità; *anitya* [impermanent], impermanente; *anityatā* [impermanence], impermanenza; *svabhāva* [essence, self-nature, intrinsic nature], essenza; *tathatā* [suchness, thusness, thatness], quiddità (letteralmente, l'esser così, il fatto di esser così, la «cosità»). Per quanto riguarda i termini *ātman*, *anātman*, *anatmatā*, *tathatā*, si sono usate le traduzioni abitualmente correnti negli studi buddhologici italiani. La scelta, talvolta, delle rese «essere-in-sé», «privo di essere-in-sé», ecc. segue la tendenza degli autori di alcuni lemmi ad avvicinare la complessa terminologia buddhista alla tradizione metafisica occidentale.

Al termine delle bibliografie di molte voci sono stati inseriti aggiornamenti bibliografici riguardanti pubblicazioni italiane specifiche e aggiornamenti bibliografici sulle pubblicazioni scientifiche internazionali sui singoli temi.

Quanto ai nomi di autori moderni giapponesi, cinesi e coreani che compaiono nel testo e soprattutto nelle bibliografie, per uniformità col resto si è preferito adottare l'ordine nome-cognome, anziché l'ordine cognome-nome che queste lingue prevedono.

Come già per il volume 9 sull'*Induismo*, un particolare ringraziamento va al prof. Alberto Pelissero dell'Università di Torino per la consulenza prestata nel corso di tutto il lavoro di redazione, soprattutto per quanto riguarda i problemi di traslitterazione e di uniformazione delle varie voci; al prof. Mario Piantelli dell'Università di Torino per i puntuali consigli su diversi problemi teorici e di traduzione di termini tecnici specifici di questo volume; al prof. Erberto Lo Bue dell'Università di Bologna per alcuni consigli sulla grafia del tibetano; e infine, ma non ultimo, al dottor Riccardo Mercati, per l'accurato e attento lavoro redazionale.

DARIO M. COSI
LUIGI SAIBENE
ROBERTO SCAGNO

NOTA SULLA TRASLITTERAZIONE E LA PRONUNCIA

Per quanto riguarda la traslitterazione, per il sanscrito si è adottato il sistema in uso tra gli studiosi (1894); per la lingua *tamiḻ* il criterio adoperato dal *Tamil Lexicon*; per le lingue neoindoarie, in particolare la *hindī*, si è segnata la *a* breve anche quando risulta «muta» (in posizione pretonica e finale). Per la pronuncia del sanscrito si tenga presente che le vocali si pronunciano come vengono scritte («all'italiana»), con l'eccezione in *hindī* dei dittonghi *ai, au* che suonano come *e, o* aperte. Le vocali con il segno della lunga sono doppie: *ā* suona |aa|. I suoni *ṛ* e *ḷ* (quest'ultimo più frequente in vedico) sono vocalici, e si pronunciano appoggiando una *i* brevissima alla vibrante *r* e alla laterale *l*. Per le consonanti: *c* è sempre palatale sorda (italiano «cena»), *g* velare sonora (italiano «gatto»), *h* aspirazione sonora (anche quando segue consonante occlusiva), *j* palatale sonora (*gi* nell'italiano «agio»), *ṃ* (e il più raro *ṁ*) nasalizza la vocale precedente, *ṅ* nasale gutturale (*n* nell'italiano «angolo»), *ñ* nasale palatale (*gn* nell'italiano «gnomo»), la serie *ṭ ṭh ḍ ḍh ṇ* è retroflessa (come in alcuni dialetti italiani, tra i quali il calabrese e il siciliano, «gattu», «beddu»), *ś* è la sibilante palatale sorda (*sc* nell'italiano «scena»), *ṣ* la sibilante retroflessa sorda (bolognese «sorbole»), *s* la sibilante dentale sorda (italiano «sempre»; non esiste sibilante dentale sonora, come nella pronun-

cia settentrionale di «rosa»). Per la lingua *tamiḻ* si tengano presente le seguenti avvertenze: *ai* finale suona |ei|; le alveolari apicali *ṟ* e *ṉ* si pronunciano poggiando la lingua sulla sommità degli alveoli superiori; *ḻ* è simile alla pronuncia americana di |r|; *r* e *ṟ* sono indistinguibili nella pronuncia moderna; *ṟṟ* suona |tr| o |tt|; *nr* suona |ndr|; *p*, *t*, *k* sono sorde se in posizione iniziale; *c* iniziale suona |s| o |sh|; se intervocaliche *p*, *t*, *ṭ* si sonorizzano e suonano come *b*, *d*, *ḍ* sanscrite; se intervocaliche *k* e *c* si sonorizzano e suonano rispettivamente |gh| o |h| e |s| o |sh|; dopo nasale tutte le occlusive si sonorizzano e suonano come *mb*, *nd*, *ṇḍ*, *ñj*, *ṅg* sanscrite. Così per esempio *akam* suona |aham|, *caṅkam* |saṅgam|, *kapilar* |kabilar|, *kuṟuntokai* |kurundohei|, *naṟṟiaṇai* |natriṇei| o |nattiṇei|. Di norma si è sciolto il *sandhi*, la *liaison* eufonica, per comodità del lettore, per esempio *Chāndogya Upaniṣad* in luogo di *Chāndogyopaniṣad*. Per l'accento si tenga presente che in prima approssimazione si seguono convenzionalmente in parte le regole valide per il latino, e più precisamente l'accento cade sulla penultima sillaba se questa è lunga per natura (vocali lunghe sono tutte quelle con tratto orizzontale soprascritto e i dittonghi *e o ai au*) o per posizione (vocale seguita da due o più consonanti, non vale la *positio debilis*), in caso contrario l'accento si ritrae sulla terzultima e fino alla quartultima (se sillaba radicale). Se la sillaba finale è lunga la parola è tronca. Si è rinunciato a segnare l'accento sulle parole vediche, contrariamente a quanto preferiscono alcuni.

Per la romanizzazione del cinese si è trasformato il sistema Wade-Giles nel sistema Hanyu Pinyin. Nella toponomastica cinese si sono tuttavia normalmente utilizzati nomi correnti quali Pechino (Beijing) o Nanchino (Nanjing).

Per il tibetano si è adottato il sistema Wylie, spesso affiancando una trascrizione fonetica e adottando per lo più la forma generalmente usata per nomi di persona, di luogo e di scuole o ordini (per esempio Buston, Marpa, Milarepa, Tsongkhapa, Lhasa, Sakya, Shalu, Tashilhunpo, lama, gelugpa, kadampa). Per facilitare il lettore, i nomi propri tibetani sono stati trascritti con l'iniziale maiuscola.

Per il coreano si è utilizzato il sistema ufficiale della Romanizzazione rivista in luogo del sistema Yale o del sistema McCune-Reischauer.

ĀLAYA-VIJÑĀNA. Il termine sanscrito *ālaya-vijñāna*, che letteralmente significa «coscienza-ricettacolo», corrisponde all'incirca alla nozione occidentale di subconscio. Il Buddhismo più antico sosteneva che gli esseri senzienti fossero costituiti da cinque «aggregati» (*skandha*): materia (*rūpa*), sensazione (*vedanā*), percezione (*saṃjñā*), volizione (*saṃskāra*) e coscienza (*vijñāna*). La coscienza, a sua volta, era suddivisa in sei categorie: visiva, uditiva, olfattiva, gustativa, tattile e discriminante (*mano-vijñāna*). I cinque aggregati erano considerati impermanenti e interdipendenti, ciascuno manifestandosi in relazione con gli altri e permanendo soltanto per un singolo momento. La coscienza, dunque, non era intesa come una funzione mentale permanente e in divenire, ma piuttosto come una serie di «flash» di coscienza, ciascuno condizionato dal momento cognitivo precedente e al contempo da tutti gli altri aggregati.

La nozione che gli esseri senzienti consistano esclusivamente di questi cinque aggregati venne impiegata per provare che non esiste alcuna entità definibile come un sé (*ātman*) permanente e immodificabile, sulla cui realtà si fonda gran parte della letteratura upaniṣadica. Tuttavia, l'accettazione, da parte dei buddhisti, dell'idea che le azioni individuali (*karman*) di una vita determinino le condizioni di rinascita nella vita successiva presentò ai dotti monaci un problematico quesito: se i cinque aggregati sono propri dell'essere senziente, e se essi sono impermanenti, comparendo e svanendo col trascorrere di ogni singolo momento, dove stanno, nella mente o nel corpo dell'essere senziente, i buoni o i cattivi effetti delle azioni accumulate?

A partire dal IV secolo d.C. i pensatori del Mahāyāna legati alla scuola dello Yogācāra svilupparono il concetto di *ālaya-vijñāna*, con il quale identificavano la parte della coscienza che funge da ricettacolo dell'energia, definita tecnicamente «semi» (*bīja*), generati dalle azioni buone e cattive dell'individuo. Come gli altri tipi di coscienza, l'*ālaya* è impermanente, e si autoriproduce, come accade ai semi che lo costituiscono, in ogni singolo momento. Esso differisce dagli altri sei tipi di coscienza, che sono direttamente discernibili, in quanto è pienamente conoscibile soltanto ai Buddha; gli esseri non illuminati non sono consci di questo livello subconscio della mente.

Il termine *ālaya-vijñāna* ricorre per la prima volta nel *Saṃdhinirmocana Sūtra* (Sūtra sulla spiegazione dei misteri profondi), considerato scrittura di base della scuola dello Yogācāra. I maestri indiani dello Yogācāra dei secoli VI e VII elaborarono varie interpretazioni conflittuali circa la precisa natura e la funzione dell'*ālaya-vijñāna*. La più influente, almeno per quanto concerne i buddhisti dell'Asia orientale (il materiale indiano è andato in buona parte perduto), fu l'interpretazione data dal monaco indiano Dharmapāla (530-561), le cui idee e i cui scritti vennero diffusi in Cina dal famoso traduttore Xuanzang (602-664) e poi ulteriormente sviluppati dal suo discepolo Ji (noto anche come Kuiji) fino ad evolvere nel sistema dottrinale più tardi chiamato Faxiang (giapponese, Hossō). [Vedi le biografie di *DHARMAPĀLA*, *XUANZANG* e *KUIJI*].

La tradizione del Faxiang sostiene che ci sono otto tipi di coscienza, compresi i sei postulati nel primo Buddhismo. L'*ālaya*, che nel sistema del Faxiang è sempre contato come ottavo tipo di coscienza, riceve gli effetti di tutte le buone e le cattive azioni, fisiche, verbali o mentali e le immagazzina come «semi». Quando sussistono le condizioni appropriate, questi semi, come

implica la parola, producono i loro effetti, che si manifestano come l'unico costituente psicologico e fisico di ciascun essere. L'ambito e le condizioni della rinascita sono allo stesso modo determinati dall'insieme eterogeneo di semi immagazzinati nell'*ālaya-vijñāna*.

Il settimo tipo di coscienza, chiamato *monashi* in cinese, somiglia all'*ālaya-vijñāna* in quanto gli esseri non illuminati non sono consci della sua esistenza. Esso definisce quella parte della mente che, guardandosi dentro, scambia l'*ālaya* per un sé reale (*ātman*), alla cui immagine tenacemente si aggrappa. Il *monashi*, per sua natura intrinseca, non riesce a comprendere che l'*ālaya* essenzialmente non ha esistenza, a parte i semi (effetti degli atti) che esso contiene. Da questa falsa concezione deriva l'erronea credenza che ciascun essere possieda un unico sé, e tale opinione, in termini buddhisti, è la causa ultima della sofferenza. La liberazione, secondo il sistema del Faxiang, si ottiene soltanto quando si riesce ad afferrare la vera natura dell'*ālaya-vijñāna* e la sua relazione con gli altri tipi di coscienza.

[Vedi *VIJÑĀNA*; *ANIMA*, sezione sulle *Concezioni buddhiste*, vol. 1; *YOGĀCĀRA*; *TATHĀGATA-GARBHA*; e *SOTERIOLOGIA BUDDHISTA*].

BIBLIOGRAFIA

S. Fukaura, *Ālaya-vijñāna*, in G.P. Malalasekera (cur.), *Encyclopaedia of Buddhism*, I, Colombo 1961. Panoramica completa e attendibile ad opera di un eminente studioso giapponese.
D.T. Suzuki, *Studies in the Lankavatara Sutra*, London 1930, rist. New Delhi 1998. Include una trattazione dell'*ālaya-vijñāna* secondo la concezione del *Laṅkāvatāra Sūtra*.
S. Weinstein, *The Ālaya-vijñāna in Early Yogācāra Buddhism*, in «Transactions of the International Conference of Orientalists in Japan», 3 (1958), pp. 46-58. Uno studio del concetto di *ālaya-vijñāna* nei due testi principali della tradizione del Faxiang (giapponese, Hossō), ossia il *Saṃdhinirmocana Sūtra* e il *Vijñaptimātratāsiddhi* di Dharmapāla.
S. Weinstein, *The Concept of Ālaya-vijñāna in Pre-T'ang Chinese Buddhism*, in *Yūki kyōju shōju kinen bukkyō shisōshi ronshū*, pp. 35-50 (pagine con numerazione araba), Tokyo 1964. Un esame del termine *ālaya-vijñāna* come compare nel *Shidi jing lun* di Vasubandhu.
[Aggiornamenti bibliografici:
F. Cook (trad.), *Three Texts on Consciousness Only*, Berkeley/Cal. 1999. Traduzione inglese dal cinese di tre trattati dello Yogācāra: due di Vasubandhu – la *Triṃśikā* (Trenta strofe) e la *Viṃśikā* (Venti strofe) –; e uno di Xuanzang – il *Cheng weishi lun* (Dimostrazione della coscienza unica).
Noriaki Hakamaya, *Yuishiki Shisō Ronkō*, Tokyo 2001. Raccolta di cinquanta articoli di un eminente studioso giapponese che analizzano molti testi e concetti dello Yogācāra, incluso l'*ālaya-vijñāna*, secondo la prospettiva della critica testuale.
Y. Hakeda (trad.), *The Awakening of Faith. Attributed to Asvaghosha*, New York 1967. Trattato apocrifo molto influente nelle interpretazioni cinesi dello Yogācāra.
J. Keenan (trad.), *The Scripture on the Explication of Underlying Meaning* (il *Saṃdhinirmocana Sūtra*), Berkeley/Cal. 2000. Traduzione della versione cinese di Xuanzang di questo indispensabile testo dello Yogācāra.
É. Lamotte (trad.), *La somme du Grand Véhicle d'Asanga* (*Mahāyāna-saṃgraha*), Louvain 1938-1939. Importante traduzione accompagnata da una estesa selezione dei suoi commentari tradizionali.
L. Pruden (trad.), *Karmasiddhiprakaraṇa. Treatise on Action by Vasubandhu*, Berkeley/Cal. 1980. Traduzione inglese della versione francese di Lamotte della più abhidarmica trattazione dell'*ālaya-vijñāna* da parte di Vasubandhu.
L. Schmithausen, *Ālayavijñāna*, Tokyo 1987. Questo innovativo e accurato studio filologico ricostruisce l'iniziale comparsa e il successivo sviluppo dell'*ālaya-vijñāna* all'interno dei testi indiani dello Yogācāra.
C. Stearns, *The Buddha of Dolpo*, Albany 1999. Uno studio del fondatore della visione *zhen stong* tibetana e della teoria della saggezza primordiale *laya*.
D.T. Suzuki (trad.), *Laṅkāvatāra Sutra*, London 1932. Traduzione e studio di questo importante scritto dello Yogācāra.
W.S. Waldron, *Buddhist Steps to an Ecology of Mind. Thinking about "Thoughts without a Thinker"*, in «Eastern Buddhist», 34, 1 (2002), pp. 1-52. Analisi dell'*ālaya-vijñāna* in relazione alle prospettive scientifiche sull'evoluzione e il sorgere della coscienza.
W.S. Waldron, *The Buddhist Unconscious. The Ālaya-vijñāna in the Context of Indian Buddhist Thought*, New York-London 2003. Tratta gli antecedenti a un primo sviluppo dell' *ālaya-vijñāna* fino al *Mahāyāna-saṃgraha* di Asaṅga].

STANLEY WEINSTEIN

AMBEDKAR, BHIMRAO RAMJI (1891-1956), statista, scrittore, riformatore e creatore di un nuovo movimento buddhista in India; appartenente a una casta intoccabile. Bhimrao Ramji Ambedkar, noto come Babasaheb, nacque a Mhow (attuale Mahu), in India, dove il padre era preside di una scuola superiore dell'esercito. Come membro appartenente alla casta intoccabile dei *mahār* del Maharashtra, che per tradizione lavoravano come servi nel villaggio, Ambedkar visse in un'epoca in cui le sue notevoli capacità personali, unite ad un forte senso per le riforme che al tempo si sviluppava tra le caste induiste e agli inizi di un movimento per i diritti nella sua stessa casta, gli consentirono di effettuare un cambiamento e dei progressi straordinari nello stato degli intoccabili. Da giovane a scuola fu vittima di pregiudizi, ma fu anche aiutato dai riformatori della casta induista. K.A. Keluskar lo incoraggiò negli studi quando la sua famiglia si trasferì a Bombay, e gli diede una copia del suo libro in *marāṭhī* sulla vita del Buddha. Due principi non brahmani, Gaikwad di Baroda e

Shahu Chhatrapati di Kolhapur, contribuirono a finanziare i suoi studi, che alla fine inclusero un dottorato in Filosofia presso la Columbia University di New York, un dottorato in Scienze presso l'Università di Londra e il titolo di avvocato penalista presso la Grey's Inn di Londra.

Nel 1917, a metà del suo corso di istruzione all'estero, Ambedkar ritornò a Bombay per circa tre anni. Durante questo periodo prese parte a due conferenze per le classi emarginate, testimoniò alla Commissione del Governo sui diritti degli intoccabili e fondò un giornale intitolato «Mūknāyak» (La Voce dei Muti). Queste tre attività – le conferenze per organizzare e promuovere, i tentativi di usare il processo parlamentare per i diritti sociali e politici, e il lavoro nel campo dell'istruzione – dovevano diventare prerogative dei suoi sforzi tesi alle riforme. Al suo ritorno definitivo in India nel 1923, Ambedkar si guadagnò da vivere con l'insegnamento e la pratica legale ma dedicò la maggior parte delle sue energie a fondare un movimento degli intoccabili e a creare per loro delle opportunità politiche e sociali soprattutto con pressioni sul governo. Si impegnò per ottenere diritti religiosi come la partecipazione alle festività pubbliche, l'accesso ai templi, i riti matrimoniali vedici e l'indossare il cordone sacro; ma i suoi sforzi cessarono nel 1935, quando dichiarò che, sebbene fosse nato induista, non voleva morire induista e che gli intoccabili potevano essere liberi solo al di fuori della religione induista. In precedenza, durante una conferenza a Mahad, una cittadina a sud di Bombay, aveva dato alle fiamme quelle parti del *Manusmṛti*, il libro della legge induista, che tolleravano lo stato di intoccabile.

La fiducia granitica nella democrazia parlamentare portò Ambedkar a testimoniare in ogni occasione davanti alle commissioni che esaminavano il processo di democratizzazione nell'India britannica. La rilevanza che si guadagnò in queste lunghe e sofisticate dichiarazioni ebbe come risultato la sua nomina come delegato alle conferenze della Tavola Rotonda che si svolsero a Londra nel 1930 e nel 1931. Dopo aver affrontato in quelle occasioni le richieste dei musulmani, dei sikh, e di altre minoranze per ottenere elettorati separati, cominciò a richiedere elettorati separati anche per gli intoccabili. Ciò lo mise in diretto contrasto con Mohandas K. Gandhi, che digiunava nella prigione di Poona contro la separazione degli intoccabili dal resto dei votanti induisti. Sebbene il Patto di Poona del 1932 conducesse a un compromesso con Gandhi, che consisteva nello scambio di elettorati separati con un maggior numero di seggi riservati alle classi emarginate, Ambedkar continuò a considerare la fiducia di Gandhi in un «cambiamento del cuore» come un deterrente a un vero cambiamento e a considerare necessarie misure legali per risolvere il problema dell'intoccabilità. Il suo libro, apparso nel 1945, *What Congress and Gandhi Have Done to the Untouchables* metteva sotto accusa la forma gandhiana di paternalismo.

Durante le riforme del periodo di dominio britannico a metà degli anni Trenta, Ambedkar fondò il Partito Laburista Indipendente in opposizione al Congresso Nazionale Indiano. Il 1937 vide undici Caste Schedate (così dette perché il governo metteva le caste intoccabili in un elenco per poter ottenere una rappresentanza nei corpi parlamentari e nell'impiego governativo) nell'Assemblea Legislativa di Bombay. Benché dovesse in seguito fondare altri due partiti politici, la Federazione delle Caste Schedate nel 1942 e il Partito Repubblicano nel 1956, Ambedkar non ottenne più un così alto numero di seggi.

Lo stesso Ambedkar riuscì a modificare la legislazione, garantendo diritti per gli intoccabili e misure che riguardavano tutta l'India, nella sua posizione ufficiale di membro laburista nel consiglio esecutivo del viceré (1942-1946) e come ministro della giustizia nel primo ministero indipendente (1947-1951). Fu anche presidente del Comitato per la Stesura della Costituzione (1947-1948), salutato come il «moderno Manu». Fra i princìpi della Costituzione indiana ve ne è uno che pone fuori legge la pratica dell'intoccabilità, un tributo all'opera di Ambedkar e di Gandhi.

Oltre all'operare in ambito sociale e politico, vi fu sempre da parte di Ambedkar un costante sforzo per istruire la sua gente. I giornali «Bahishkrit Bhārat» (India Esclusa), «Janata» (Popolo) e «Prabuddha Bhārat» (India Risvegliata) fecero seguito al «Mūknāyak» ed ebbero una vastissima diffusione nonostante la scarsissima percentuale di istruzione delle classi emarginate. Il modesto inizio della costruzione di ostelli per i figli degli intoccabili, al fine di consentire loro di frequentare le scuole del governo in città, culminò con la Società per l'Istruzione Popolare, che aprì il Siddharth College a Bombay nel 1946 e il Milind College ad Aurangabad nel 1951. La società gestisce oggigiorno più di venti istituzioni e nel 1982 pose la pietra di fondazione del Dr. Ambedkar College a Poona. L'accento posto sull'istruzione, l'apprendimento e la cultura ha incoraggiato la scrittura creativa e fin dalla morte di Ambedkar il movimento detto Dalit Sahitya («la letteratura degli oppressi») è diventato un nuovo importante aspetto della letteratura *marāṭhī* e ha influenzato una scuola simile di letteratura nel Karnataka. Gli scrittori del Dalit considerano Ambedkar come loro principale ispiratore e fanno risalire al movimento di conversione buddhista, da lui iniziato poco prima della sua morte, il loro senso di libertà dai legami psicologici dell'intoccabilità.

Anche se l'interesse per il Buddhismo è stato eviden-

te durante tutta la sua vita, Ambedkar si convertì solo il 14 ottobre 1956, meno di due mesi prima della morte avvenuta il 6 dicembre. Alla cerimonia, svoltasi a Nagpur, presenziarono più di cinquecentomila persone e nel movimento di conversione che ne seguì circa quattro milioni di persone, per lo più appartenenti alle caste degli intoccabili, si dichiararono buddhisti. Nelle sue conversazioni e nel libro *The Buddha and His Dhamma*, Ambedkar pose l'accento su un Buddhismo egualitario, umanitario e razionale, derivato principalmente da testi *pāli*. Le credenze e le pratiche induiste e ogni idea buddhista soprannaturale furono eliminate dal Buddhismo proposto da Ambedkar. Egli stesso, però, fu considerato come il salvatore degli intoccabili e fu ritenuto da molti un *bodhisattva*. Dopo la sua morte, dozzine di *vihār* (complessi templari) buddhisti sono stati costruiti nello Stato del Maharashtra, e sono stati scritti centinaia di libri sulla fede e sulla pratica buddhista, soprattutto in *marāṭhī*. La Società Buddhista dell'India, fondata da Ambedkar nel 1951, è ora guidata dal nipote Prakash Ambedkar.

[Vedi *GANDHI*, vol. 9].

BIBLIOGRAFIA

Opere di Ambedkar

The Buddha and His Dhamma, Bombay 1957. Presentazione fondamentale delle storie e dei princìpi buddhisti. Il volume è stato pubblicato anche in *hindī* e *marāṭhī*.

V. Moon (cur.), *Dr. Babasaheb Ambedkar Writings and Speeches,* I-XVIII, Bombay 1979-. Il volume I contiene *Castes of India* (pp. 3-22), e *Annihilation of Caste* (pp. 23-79), scritti editi per la prima volta rispettivamente nel 1917 e nel 1936, che costituiscono il pensiero di Ambedkar sulla creazione e cancellazione delle caste prima della conversione.

The Untouchables, Shravasti 1969 (2ª ed.). La tesi di Ambedkar che gli intoccabili siano stati buddhisti isolati e dispersi quando l'India tornò a essere induista.

What Congress and Gandhi Have Done to the Untouchables, Bombay 1946 (2ª ed.). La più convinta accusa sull'incapacità del Congresso di affrontare realisticamente il problema dell'intoccabilità.

Opere su Ambedkar

D. Keer, *Dr. Ambedkar: Life and Mission,* Bombay 1954, con molte ristampe. La fonte principale disponibile in inglese sulla vita di Ambedkar.

W.N. Kuber, *B.R. Ambedkar,* New Delhi 1978. Breve biografia recente.

Eleanor Zelliot, *Buddhism and Politics in Maharasthra,* in D.E. Smith (cur.), *South Asian Politics and Religion,* Princeton 1966, pp. 191-212.

Eleanor Zelliot, *Gandhi and Ambedkar. A Study in Leadership,* in J.M. Mahar (cur.), *The Untouchables in Contemporary India,* Tucson 1972, pp. 69-95. Un'analisi delle principali differenze tra le caste induiste che «scelsero di diventare intoccabili» e le caste intoccabili per nascita. Il volume contiene una vasta bibliografia sull'intoccabilità.

Eleanor Zelliot, *Dalit. New Cultural Context for an Old Marathi Word,* in «Contributions to Asian Studies», 11 (1978), pp. 77-97. Le belle lettere del movimento di Ambedkar, comprese alcune poesie sul Buddhismo.

[Aggiornamenti bibliografici:

D.C Ahir., *Buddhism,* VI, in *India. 50 Years of Independence, 1947-1997,* Delhi 1998. Centinaia di libri e opuscoli sono stati scritti in *hindī* e *marāṭhī*. dal movimento di conversione buddhista di Ambedkar, ma Ahir è il solo convertito a scrivere in inglese.

V. Moon, *Growing Up Untouchable,* Lanham/Md. 2001. Una autobiografia che racconta l'importanza di Ambedkar per gli intoccabili.

C.S. Queen, *Dr. Ambedkar and the Hermeneutics of Buddhist Liberation,* in C.S. Queen e Sallie B. King (curr.), *Engaged Buddhism. Buddhist Liberation Movements in Asia,* Albany 1996.

Eleanor Zelliot, *From Untouchable to Dalit. Essays on the Ambedkar Movement,* New Delhi 2001 (3ª ed.)].

ELEANOR ZELLIOT

AMITĀBHA («luce incommensurabile») o Amitāyus («arco di vita incommensurabile») sono i nomi sanscriti di un Buddha che, nel Buddhismo Mahāyāna, viene rappresentato come reggente sovrannaturale della «Terra della Beatitudine» (Sukhāvatī), un mondo paradisiaco all'estremo occidente dell'universo. Secondo la dottrina associata con il suo nome, e comunemente chiamata Amidismo (dalla forma giapponese, Amida), egli è un saggio sovrumano che, in virtù della sua «promessa originale», ha creato un mondo ideale, nel quale tutti coloro che si sottomettono al suo potere salvifico trovano la rinascita e vi dimorano fino a raggiungere il *nirvāṇa*. In India e in Asia centrale il complesso di credenze incentrate sulla figura di Amitābha non sembra aver mai dato origine a una setta distinta all'interno del Buddhismo Mahāyāna. Nell'Asia orientale, invece, il culto di Amitābha (cinese, Amituo; coreano, Amita; giapponese, Amida) sfociò infine in una forma peculiare di Buddhismo popolare, che si manifestò attraverso varie sette e vari movimenti noti collettivamente come Terra Pura (cinese, *jingtu*; coreano, *jongto*; giapponese, *jōdo*).

Origini e primo sviluppo. La figura di Amitābha è pienamente riconducibile alla tradizione del Mahāyāna, non essendo in alcun modo menzionata nel canone del Theravāda. La tradizione religiosa connessa con Amitābha e Sukhāvatī presenta numerosi elementi in comu-

ne con il Buddhismo Mahāyāna in generale: l'idea che nell'universo vi siano molte regioni nelle quali operano Buddha «extraterreni»; la credenza secondo la quale alcuni di questi mondi di Buddha siano regioni di grande bellezza e di benedizione spirituale, in virtù del merito karmico accumulato dal Buddha nel corso delle vite passate; e la convinzione che i pii credenti possano rinascervi per ascoltare i suoi insegnamenti. In questo contesto generale, Amitābha e il suo mondo di Buddha d'occidente sono menzionati diverse volte nelle prime scritture del Mahāyāna, le quali, tuttavia, non gli riconoscono un culto specifico. D'altro canto, la figura di Amitābha e il suo particolare culto presentano tutta una serie di caratteri estremamente lontani dalla tradizione mahāyānica indiana, tanto che diversi studiosi ne hanno ricercato l'origine al di fuori dell'India, nelle regioni di confine nordoccidentali, dove il Buddhismo fu esposto a forti influenze iraniche. Lì la nascita del culto di Amitābha venne probabilmente stimolata anche dalla popolarità di cui godevano certe idee escatologiche intorno all'inizio della nostra era, come la credenza secondo la quale il mondo fosse ormai degenerato al punto che un individuo non potesse più ottenere la liberazione con le proprie forze, ma dovesse confidare nella fede e nella devozione a un saggio potente che lo liberasse dal peccato e dalla sofferenza. Una credenza simile, detta dell'«ultima fase della Dottrina», svolse appunto un ruolo importante nello sviluppo dell'Amidismo in Cina e in Giappone.

La devozione ad Amitābha si fonda su poche altre scritture brevi, riconducibili a due generi: l'uno concernente la carriera spirituale di Amitābha, le glorie del mondo di Buddha occidentale e la promessa di rinascere in quella regione; l'altro dedicato alla tecnica di «visualizzazione» di Amitābha mediante un procedimento di concentrazione mentale di fronte a un'icona rappresentante il Buddha nel suo paradiso. La prima traduzione cinese di un testo su Amitābha risale alla prima parte del III secolo d.C. Questo scritto contiene già la storia della risoluzione originale del Buddha Amitābha di salvare tutti gli esseri. Episodio famoso, e tema di base della soteriologia dell'Amidismo, questo racconto narra come, molti eoni fa, il monaco Dharmākara, ossia l'essere destinato a divenire il Buddha Amitābha, avesse pronunciato una serie di quarantotto voti, dichiarando che non avrebbe raggiunto la buddhità se non fosse riuscito ad adempiere tutti i voti pronunciati, in virtù del merito karmico che avrebbe accumulato nelle sue vite future. Egli promise di creare un mondo di Buddha di ineguagliabile splendore e di aprirlo a tutti gli esseri che sinceramente avessero creduto nel suo potere salvifico e avessero espresso la loro fede invocando il suo santo nome. Ad eccezione dei peccatori più gravi, tutti gli esseri avrebbero potuto accedere a quel regno di bellezza eterea e di beatitudine spirituale, dove persino gli uccelli cantano inni di lode alla Dottrina. La fede sincera è particolarmente importante al momento della morte: a colui che, in punto di morte, confida nella pietà di Amitābha, il Buddha stesso apparirà e la sua anima (nozione, questa, fondamentalmente non buddhista) sarà trasportata a Sukhāvatī, dove rinascerà dal bocciolo di un fiore sovrannaturale di loto. In alcuni di questi scritti, Amitābha è già raffigurato come una triade e accompagnato dai due potenti *bodhisattva* che nell'iconografia più tarda saranno i suoi fidi accoliti: Avalokiteśvara (cinese, Guanyin; di solito raffigurato, dal X secolo, come un *bodhisattva* di sesso femminile) e Mahāsthāmaprāpta; essi rappresentano i due principali aspetti del suo essere, pietà e saggezza. Dalla fine del IV secolo in poi, il culto di Amitābha con i suoi tratti caratteristici (devozionalismo, «visualizzazione», visioni beatifiche in punto di morte, invocazione del nome del Buddha) è attestato nelle fonti cinesi, benché esso sia generalmente combinato con altre credenze e pratiche buddhiste. Soltanto a partire dal VI secolo il Buddhismo della Terra Pura verrà organizzato come movimento religioso indipendente.

Origini del Buddhismo della Terra Pura cinese. Il Buddhismo della Terra Pura fondato da Tanluan (476-542) ed elaborato da Daochuo (562-645) e Shandao (613-681) deve essere visto in rapporto con il retroterra delle credenze escatologiche concernenti «la fase finale della Dottrina» (cinese, *mofa*; giapponese, *mappō*) ampiamente diffuse nella Cina del VI secolo, in particolare dopo l'aspra persecuzione del Buddhismo negli anni 574-578. Il pensiero *mofa* implicava una visione estremamente pessimistica della società, costituita da un mondo di peccatori, da una casta sacerdotale degenerata e da un governo tirannico: in altre parole, una situazione nella quale era impossibile praticare la Dottrina in tutta la sua estensione e complessità. Al posto dello sforzo individuale rivolto al raggiungimento dell'ideale di santità e di illuminazione e all'arduo compito di studiare le complicate dottrine delle scritture buddhiste, l'umanità aveva bisogno di una via di salvezza semplice e, se l'uomo si fosse rivelato incapace di percorrerla da solo, il potere della compassione del Buddha sarebbe stato lì ad aiutarlo.

Il sorgere del Buddhismo della Terra Pura fu senza dubbio stimolato anche dal pensiero taoista cinese. Fin dai primi tempi, Sukhāvatī venne associata a uno dei paradisi terrestri taoisti, anch'esso collocato nell'estremo occidente. Si trattava del favoloso monte Kunlun, dove Xi Wang Mu, la divina Regina Madre dell'Occidente, regnava su una popolazione di immortali. Inoltre, sia l'invocazione ripetuta del nome esoterico di una

divinità sia la visualizzazione di esseri sovrannaturali erano pratiche taoiste assai conosciute. Non era una coincidenza che il fondatore del movimento della Terra Pura, Tanluan, si fosse profondamente interessato al Taoismo prima di divenire buddhista.

A metà del periodo della dinastia Tang (VIII secolo), l'Amidismo era divenuto un movimento potente, com'è attestato dalla popolarità della letteratura dedicata alle sue dottrine e dall'enorme numero di icone e di iscrizioni votive dedicate al Buddha del paradiso occidentale. Nonostante la semplicità del suo messaggio, il movimento aveva attratto seguaci di ogni estrazione sociale, compresa la dotta *élite* dei cortigiani e dei funzionari.

Successivi sviluppi in Cina: ritualismo e sincretismo. L'espressione basilare della fede e della devozione nel Buddhismo della Terra Pura consisteva nella concentrazione mentale sul potere salvifico di Amitābha e sulla pietà del *bodhisattva* Guanyin, che col tempo divenne importante quanto il Buddha stesso. Alla concentrazione si accompagnava l'incessante ripetizione della formula: «Omaggio al Buddha Amitābha» (sanscrito, «Namo Amitābha-buddhāya»; cinese, «Namu Amituofo»; giapponese, «Namu Amida Butsu»), talora fino a centomila volte al giorno. Tuttavia, nonostante la sua semplicità dottrinale, l'Amidismo in Cina sviluppò una liturgia elaborata e caratteristica, accompagnata dal canto di inni, dalla salmodia di formule magiche, dalla preghiera collettiva e da cerimonie penitenziali che, sotto molte varianti, vengono utilizzate tuttora.

Nell'iconografia, l'Amidismo ha dato origine a un genere particolare di arte religiosa, che ha come tema di base una raffigurazione estremamente elaborata di Amitābha e dei suoi accoliti nello splendore del paradiso occidentale. Il devozionalismo della Terra Pura affascinò il pubblico laico, e le attività collettive di credenti laici, uomini e donne, spesso organizzati in pie società o in congregazioni dedite alla preghiera comune e alle opere buone, svolsero sempre un ruolo importante. Col tempo si venne a sviluppare la tendenza ad arricchire il semplice messaggio del Buddhismo della Terra Pura con una sovrastruttura filosofica presa a prestito da altri, più sofisticati sistemi di pensiero buddhista, come la dottrina dell'«Unico Veicolo» del *Sūtra del Loto*, il simbolismo esoterico del Buddhismo tantrico e l'intuizionismo del Chan (giapponese, Zen). Negli ultimi anni dell'Impero, il sincretismo tra Chan e Terra Pura caratterizzerà la maggior parte dei monasteri cinesi. L'ideale del Chan di illuminazione interiore, ottenuto mediante la profonda comprensione della propria «natura di Buddha», si combinò con il culto di Amitābha, dando così origine alle credenze secondo le quali la vera Terra Pura dev'essere cercata all'interno di ciascun individuo, e la formula del Santo Nome può essere utilizzata come un tema (cinese, *gong'an*; giapponese, *kōan*) nella meditazione del Chan.

L'Amidismo in Corea e Giappone. In seguito all'adozione ufficiale del Buddhismo come religione di Stato da parte del regno coreano di Silla (528 d.C.), le varie scuole di Buddhismo cinese, compresa la setta della Terra Pura, vennero introdotte in Corea, dove conobbero il loro maggior sviluppo nei secoli VII e VIII. Dalla Corea, l'Amidismo presto raggiunse il Giappone, dove si sa per certo che era già diffuso a corte prima della metà del VII secolo. Tuttavia, come accadde in Cina, anche l'Amidismo giapponese si sviluppò assai lentamente in setta distinta. Come movimento settario, esso si caratterizzò chiaramente come reazione popolare, quasi protestante, alle più sofisticate e aristocratiche dottrine e istituzioni delle sette costituite e, ancora una volta, questa reazione fu largamente ispirata dalle credenze escatologiche inerenti la «fase finale della Dottrina».

Nei secoli XI e XII, la popolarità dell'Amidismo crebbe grazie alle attività di predicatori popolari come Genshin (942-1017) e Kōya (Kūya), il «santo del mercato», che predicavano entrambi la necessità di «affidarsi alla forza dell'Altro» (*tariki*) e di invocare il Sacro Nome (*nembutsu*). Alla fine del XII secolo, Hōnen (1133-1212), discepolo di Genshin, fondò ufficialmente la setta del Jōdo, che attirò un enorme numero di seguaci di ogni classe sociale nonostante la crescente resistenza da parte dei vertici buddhisti. Nel devozionalismo della Terra Pura di Hōnen, incentrato sull'idea che la salvezza potesse essere raggiunta con il *nembutsu* e ogni altra cosa potesse essere lasciata alla grazia salvifica di Amitābha, troviamo già la tendenza verso quel riduzionismo estremo che sarebbe culminato nella setta del Vero Jōdo (Jōdo Shinshū), fondata dal grande riformatore Shinran (1173-1261). Secondo Shinran, la «promessa originale» di Amitābha implicava che la salvezza fosse aperta a tutti i sinceri credenti. E dunque, non il *nembutsu* bensì la fede doveva costituire la base della vita religiosa. L'uomo si può redimere soltanto grazie a un atto individuale e totale di remissione alla grazia di Amitābha; l'invocazione del suo nome non è un mezzo per raggiungere la salvezza, ma piuttosto una costante espressione di gratitudine nei confronti di Amitābha per il dono della fede. La grazia universale di Amitābha elimina tutte le distinzioni, compresa persino quella tra «sforzo personale» (*jiriki*) e «affidamento all'Altro» (*tariki*). Shinran affermò inoltre che Amitābha è il solo Buddha degno di culto. Tutti gli altri insegnamenti e le altre pratiche buddhiste sono secondari, se non irrilevanti. Dal momento che la religione e la vita quotidiana non devono essere separate, anche il principio del celibato venne respinto e i sacerdoti dello Shinshū potevano sposarsi seguendo l'esempio del loro fondatore che

descriveva se stesso come «né prete, né laico». Fu proprio in questa forma minimale e «comunitaria» che l'Amidismo divenne la varietà di Buddhismo più diffusa in Giappone. Attualmente, le sette del Jōdo e del Jōdo Shinshū (quest'ultima in due affiliazioni principali) contano insieme circa venti milioni di seguaci.

[Per una trattazione di Amitābha e del suo ruolo nel pantheon buddhista, vedi *BUDDHA E BODHISATTVA CELESTI*. Per la nozione di Sukhāvatī, vedi *TERRA PURA E TERRA IMPURA*. Per la pratica del *nianfo* (*nembutsu*), vedi *NIANFO*. Per una panoramica sulla dimensione cultuale dell'Amidismo, vedi *CULTO E PRATICHE DI CULTO BUDDHISTE*, articolo sulle *Pratiche di culto buddhiste in Asia orientale*. Per il Buddhismo della Terra Pura in Cina, vedi *JINGTU*; e le biografie di *TANLUAN*; *DAOCHUO*; e *SHANDAO*. Per il Buddhismo della Terra Pura in Giappone, vedi *JŌDOSHŪ*; *JŌDO SHINSHŪ*; e le biografie di *KŌYA*; *GENSHIN*; *HŌNEN*; *IPPEN* e *SHINRAN*. Per l'iconografia di Amitābha, vedi *ICONOGRAFIA BUDDHISTA*].

BIBLIOGRAFIA

Le scritture fondamentali dell'Amidismo sono state pubblicate in traduzione inglese nella collana «Sacred Book of the East», 49 (1894) rist. New York 1969. Esistono due versioni del *Sukhāvatīvyūha*, entrambe tradotte dal sanscrito in inglese da Fr. Max Müller, mentre il *Guan wuliangshoufo jing* (Scrittura della visualizzazione di Amitābha), è stato tradotto dal cinese da Junjirō Takakusu. Cfr. anche l'inestimabile studio di Kōtatsu Fujita, *Genshi jōdo shisō no kenkyū*, Tokyo 1970. La trattazione più completa di Amitābha è H. de Lubac, *Aspects du bouddhisme*, Paris 1955, II (trad. it. *Buddismo*, Milano 1980). Per una possibile influenza iranica sul culto di Amitābha e Avalokiteśvara, cfr. Marie-Thérèse de Mallman, *Introduction à l'étude d'Avalokiteçvara*, Paris 1948. La storia primitiva del Buddhismo della Terra Pura è schematizzata in K. Ch'en, *Buddhism in China. A Historical Survey*, 1964, rist. Princeton/N.J, 1972, pp. 338-50. Per l'Amidismo giapponese (Jōdo e Jōdo Shinshū), cfr. H.H. Coates e Ryūgaku Ishizuka, *Hōnen, the Buddhist Saint*, I-V, Kyoto 1949, rist. New York-London 1981, e A. Bloom, *Shinran's Gospel of Pure Grace*, Tucson/Ariz. 1965.

[Aggiornamenti bibliografici:

A. Aoki, *Kenkoin Amida Nyoraizo zonai nonyuhin shiryo*, Kyoto 1999.

Y. Kainuma, *Kaikei and Early Kamakura Buddhism. A Study of the An'amiyo Amida Form*, Diss., University of California, Los Angeles 1994.

D. Kaneko e W.S. Yokoyama, *Rennyo the Restorer*, in «Eastern Buddhist», 31, 1 (1998), pp. 1-11.

R.K. Payne e K.K. Tanaka, *Approaching the Land of Bliss. Religious Praxis in the Cult of Amithaba*, Honolulu 2004.

G. Schopen, *The Inscription on the Kusan Image of Amithaba and the Character of the Early Mahayana in India*, in «Journal of the International Association of Buddhist Studies», 10, 2 (1987), pp. 99-137].

ERIK ZÜRCHER

AMOGHAVAJRA (705-774), noto in Cina con il nome di Bukong o, più appropriatamente, di Bukongjingang; divulgatore del Buddhismo Zhenyan. Probabilmente nato da una famiglia di stirpe brahmanica nell'India settentrionale, a quindici anni Amoghavajra divenne discepolo del maestro del Vajrayāna, Vajrabodhi, e con lui viaggiò nello Śrīvijaya e poi in Cina nel 720. Come ad altri maestri dello Zhenyan, anche ad Amoghavajra venne attribuita una grande conoscenza della tradizione buddhista e, in particolare, lo si ritenne particolarmente versato nello studio del *vinaya* (la disciplina monastica). Narra un racconto che Amoghavajra desiderasse imparare i «Tre Misteri» e il metodo delle «cinque divisioni» del *Sarvatathāgatatattvasaṃgraha*, ma che Vajrabodhi fosse riluttante ad insegnarglielo. Così, Amoghavajra decise di tornare in India per cercare un maestro disposto a trasmettergli questi insegnamenti ma, prima che potesse annunciare la sua decisione a Vajrabodhi, questi vide in sogno la partenza di Amoghavajra e cedette alle richieste del suo discepolo. Dopo la morte di Vajrabodhi nel 732, Amoghavajra fece un pellegrinaggio in India e nello Sri Lanka, dove progredì negli studi del Vajrayāna. Tornò carico di testi e trascorse la maggior parte della sua vita nel tempio di Da Xingshan a tradurre e a celebrare riti per i membri della famiglia imperiale.

Dopo la morte di Vajrabodhi e il suo ritorno dall'India, Amoghavajra si dedicò a promuovere l'influenza della scuola dello Zhenyan. Sotto la protezione dell'imperatore Xuanzong (regnante dal 713 al 756) incontrò qualche successo, ma fu sotto Suzong (regnante dal 756 al 763) e Daizong (regnante dal 763 al 779) che Amoghavajra riuscì a portare la scuola dello Zhenyan a una vasta popolarità e a un grande potere. Amoghavajra fu sia amico che insegnante di Daizong; sotto la sua protezione poté fondare un quartier generale del Vajrayāna sul monte Wutai e istituire un gran numero di riti pubblici per la salute dell'imperatore e dello Stato. Amoghavajra ritradusse inoltre il *Sarvatathāgatatattvasaṃgraha* (T.D. n. 865), che godeva già di una traduzione parziale a opera del suo maestro Vajrabodhi, e riassunse il *Vajrosṇisa*, di cui il *Sarvatathāgatatattvasaṃgraha* costituisce la prima parte, nel suo *Shibahui zhigui* (Descrizione degli Essenziali delle Diciotto assemblee; T.D. n. 869). Amoghavajra fu poi autore di varie traduzioni di scritti e di riti esoterici, oltre che di nuove versioni esoteriche di vecchie scritture, come il

Prajñāpāramitā Sūtra rivolto ai re umani che desiderano proteggere i propri Stati (T.D. n. 246). La quantità della sua produzione come traduttore fu seconda soltanto a quella del pellegrino cinese Xuanzang (596-664). L'importanza pubblica di Amoghavajra è attestata da una raccolta di suoi memoriali al trono e altri documenti, il *Biaozhiji* (T.D. n. 2120), a cura del suo discepolo Yuanzhao.

Amoghavajra fu più volte onorato dall'imperatore e dalla corte, che fece erigere templi per lui e si fece patrona dei riti esoterici. Venne insignito del titolo di Guoshi, «Maestro del Regno», ed ebbe libero accesso alla cappella privata del sovrano. Fu anche investito del rango di duca poco prima della sua morte, avvenuta nel 774. Nessun monaco nella storia cinese, prima o dopo di lui, raggiunse mai tale immenso potere.

Amoghavajra predicò come via più veloce all'illuminazione il *Tatattvasaṃgraha*, ma insegnò anche le tecniche del *Mahāvairocana Sūtra*. Fu proprio lui, o forse i suoi più diretti discepoli, a collegare gli insegnamenti e i *maṇḍala* dei due testi, inaugurando così lo Zhenyan e il suo discendente giapponese, lo Shingon, come affiliazione distinta del Vajrayāna.

Attraverso il suo scaltro uso dei riti e dei «poteri» (*siddhi*) esoterici, Amoghavajra condusse la scuola dello Zhenyan a ricoprire una posizione davvero unica nella storia religiosa cinese. In questo modo, egli accrebbe la dimensione della pratica del Vajrayāna a cammino di illuminazione e, al contempo, a miglior metodo per promuovere i fini dello Stato. Come Śubhākarasiṃha e Vajrabodhi prima di lui, e come Padmasambhava che più tardi farà opera missionaria in Tibet, Amoghavajra cercò di dimostrare che la pratica dell'illuminazione comporta l'esercizio di *siddhi*, ossia di poteri magici salvifici.

[Vedi *ZHENYAN* e *MAHĀSIDDHA*].

BIBLIOGRAFIA

Per una traduzione accuratamente commentata della biografia di Amoghavajra, completa di note su altre fonti biografiche, cfr. Zhou Yiliang, *Tantrism in China*, in «Harvard Journal of Asiatic Studies», 8 (1945), pp. 241-332.

[Aggiornamenti bibliografici:

C.D. Orzech, *The Legend of the Iron Stupa*, in D.S. Lopez, Jr. (cur.), *Buddhism in Practice*, Princeton 1995, pp. 314-17.

H. Hunter, *A Late Heian Period Reinterpretation of the Rishukyo Mandara*, in «Japanese Religion», 27, 1 (2002), pp. 69-98].

CHARLES D. ORZECH

ANIMA (Concezioni buddhiste). Vedi vol. 1.

ANNO RELIGIOSO BUDDHISTA. L'anno religioso buddhista celebra gli eventi fondamentali della vita del fondatore e della prima comunità religiosa e santifica i cambiamenti delle stagioni annuali e il ciclico passaggio del tempo nel quale si svolge la vita della comunità. Le particolari tradizioni culturali adattano e amplificano entrambe le dimensioni del calendario buddhista a seconda delle proprie storie e circostanze.

Ogni cultura buddhista sviluppò il proprio calendario religioso scandito da particolari cerimonie, rituali e feste religiose. I buddhisti cinesi, per esempio, celebravano la vita del Buddha e dei vari *bodhisattva*, l'anniversario della morte di alcuni personaggi della storia buddhista cinese, diversi esseri celesti (*tiangong*), il compleanno dell'imperatore ed eventi stagionali come la celebrazione del Capodanno e la fine dell'estate. In Tibet, il calendario religioso includeva non solo le celebrazioni per il Buddha e per i principali personaggi religiosi come Padmasambhava, ma anche commemorazioni mensili di un'ampia varietà di divinità e di santi e la celebrazione del nuovo anno. All'interno di ciascuna tradizione culturale, gli eventi annuali specificamente buddhisti (la vita del Buddha, l'osservanza del ritiro durante la stagione delle piogge [*vassa*], ecc.) sono molto spesso articolati all'interno del ciclo agricolo. Pertanto, in gran parte dell'Asia sudorientale il giorno del Buddha si celebra all'inizio della stagione del monsone in maggio; le cerimonie, nelle quali si offrono doni ai monaci, cadono alla fine del *vassa*, la fine della stagione della semina; e la cerimonia per l'accumulo di merito in onore dell'apparizione del Buddha come principe Vessantara cade in febbraio-marzo, dopo il raccolto di riso. In breve, l'anno religioso buddhista è strettamente integrato all'interno del ciclo della coltivazione del riso e delle attività economiche che lo accompagnano.

In questo articolo non si dividerà l'anno religioso buddhista in senso cronologico, anche a causa della variabilità presente fra i calendari buddhisti di cultura in cultura. Piuttosto, si prenderanno in esame innanzitutto le principali festività dell'anno buddhista come sono definite dagli eventi della vita del Buddha e della fondazione della sua religione (*sāsana*), e in seguito le celebrazioni stagionali, in particolare il Capodanno. Sebbene queste due dimensioni dell'anno religioso buddhista siano separabili allo scopo dell'analisi, la distinzione all'interno della vita dei buddhisti cinesi, tibetani, giapponesi, thai, birmani e dello Sri Lanka è tutt'al più molto labile. Dal punto di vista dell'individuo, inoltre, l'anno religioso è anche contrassegnato da riti di passaggio della vita di natura annuale (per esempio anniversari di nascita o di morte) o occasionale (per esempio la consacrazione della casa). Nelle società buddhiste tradizionali, dunque, la religione essenzialmente santificava e ren-

deva significativi tutti gli aspetti della vita, fossero essi cosmici, comunitari o individuali.

In breve, l'esperienza della tradizione calibra l'anno religioso, la sua fondazione, gli eventi principali all'interno della sua storia antica, i suoi punti di cambiamento più significativi. Le feste annuali principali dell'anno buddhista includono la vita del Buddha (ma non si limitano a essa), la proclamazione dell'insegnamento del Buddha, o *dharma*, la fondazione dell'ordine monastico, l'inizio e la fine del ritiro della stagione delle piogge (*vassa*), le celebrazioni del fondatore e gli anniversari dei santi. Le feste celebrate più frequentemente, mensilmente o bimensilmente, settimanalmente o quotidianamente, includono cerimonie sabbatiche, la confessione monastica quindicinale, o *prātimokṣa*, e i rituali monastici quotidiani.

Le celebrazioni del Buddha. La dottrina buddhista divide tradizionalmente la vita del Buddha in otto o dodici azioni, molte delle quali sono commemorate in diversi modi nelle particolari culture buddhiste. Queste azioni comprendono la nascita del Buddha, l'illuminazione, il primo discorso, l'ingresso nel *nirvāṇa*, la discesa dal cielo Trāyastriṃśa, dove egli aveva istruito la propria madre nell'*abhidharma*, la simultanea apparizione dei 1250 *arhat* presso il monastero di Veluvana a Rājagṛha e il miracolo di Śrāvastī, nel quale il Buddha si moltiplicò miracolosamente in un infinito numero di manifestazioni fiammeggianti, sconfiggendo in quel modo gli eretici che lo avevano sfidato in una gara di magia.

Il giorno del Buddha. Il giorno del Buddha, o *visākhā pūjā* nella tradizione del Theravāda, è considerato da molti il giorno più sacro dell'anno buddhista, poiché esso commemora la nascita, l'illuminazione e la morte (cioè il *parinirvāṇa*) del Buddha, che secondo i buddhisti sono avvenute miracolosamente nello stesso giorno della settimana. Nei Paesi del Buddhismo Theravāda questa celebrazione, nota nello Sri Lanka come *vesak*, avviene nel giorno di luna piena di *visākha* (sanscrito, *vaiśākha*; aprile-maggio). Le celebrazioni nell'Asia sudorientale si concentrano sul monastero. I fedeli osservano i precetti e ascoltano sermoni sulla vita del Buddha. In Thailandia, il tradizionale sermone di Vesak, il *pathama-sambodhi*, si protrae per l'intera notte. Esso comincia con le nozze di Suddhodana e Mahāmāyā, i genitori del Buddha, e si conclude con la distribuzione delle reliquie del Buddha e con un resoconto dei motivi del declino del Buddhismo in India. Il testo è una composizione di scrittura e di commentario popolare, nella quale il Buddha è descritto come maestro e operatore di miracoli. Oltre a partecipare a servizi sacri al monastero, altre pratiche comuni includono innaffiare alberi della *bodhi* all'interno dei monasteri, la circumambulazione del reliquiario *cetiya* di notte con incensi e candele, atti di servizio sociale come nutrire i poveri e visitare i malati all'ospedale, il pellegrinaggio presso luoghi sacri e il bagno lustrale delle immagini del Buddha.

La celebrazione del giorno del Buddha è antica e diffusa. Gli eventi fondamentali della carriera del Buddha condensati nel *vesak* dai theravādin sono riconosciuti indipendentemente in altre culture buddhiste. In Tibet, per esempio, l'anno religioso tradizionale includeva celebrazioni del concepimento o incarnazione del Buddha nel quindicesimo giorno del primo mese lunare, il raggiungimento della natura del Buddha nell'ottavo giorno del quarto mese, la morte del Buddha, o *parinirvāṇa*, nel quindicesimo giorno del quarto mese, e la nascita del Buddha nel quarto giorno del sesto mese dell'anno tibetano. Il primo di questi eventi, l'incarnazione del Buddha, occupava un ruolo fondamentale nell'anno religioso tibetano, in parte a causa della sua assimilazione con il carnevale di Capodanno. Si trattava di un giorno nel quale si rivolgevano speciali segni di rispetto al Dalai Lama, e la madre del Buddha, Mahādevī, veniva implorata per ottenere grazie speciali. In Cina, Corea e Giappone, il giorno della nascita del Buddha è stato contrassegnato, in particolare, da una processione di immagini del Buddha e dal bagno lustrale di queste immagini. Queste tradizioni associate con il giorno del Buddha o con il compleanno del Buddha sembrano avere un'origine antica.

Il *Mahāvaṃsa* menziona una processione di immagini del Buddha durante il regno di Duṭṭhagāmaṇī (cingalese, Duṭugāmunu, regnante fra il 101 e il 77 a.C.), il prototipo della quale può essere stata una cerimonia descritta nel quarto editto su roccia di Aśoka. Faxian osservò una processione simile in India durante la sua visita nel V secolo dell'era comune. La tradizione di sottoporre a un bagno lustrale le immagini del Buddha sembra essere simboleggiata dall'episodio dei due serpenti *nāga*, Nanda e Upananda, che lavarono il *bodhisattva* dopo la sua nascita, un episodio descritto in luoghi tanto distanti quanto Dunhuang e Borobudur. Il *Mahāsattva Sūtra* descrive un evento simile, nel quale il Buddha viene lavato da Indra e dai quattro re *deva*. Esso designa l'ottavo giorno del quarto mese lunare come momento nel quale tutti i fedeli devono lavare le immagini del Buddha come segno di rispetto del suo potere di concedere grazie.

Le cerimonie e le festività del giorno del Buddha rappresentano dimensioni sia normative che popolari nella tradizione buddhista, come avviene anche per altre celebrazioni che segnano l'anno religioso buddhista. Sebbene relativamente libera da elementi non buddhisti, la concentrazione sull'immagine del Buddha (at-

traverso la sua consacrazione, la processione o il bagno lustrale) ha principalmente un significato mitico e/o magico. Il Buddha è onorato come un essere superiore a qualunque altra divinità, e come dispensatore di grazie. A livello popolare, questo aspetto del giorno del Buddha ha assunto un'importanza maggiore rispetto alla commemorazione del Buddha come Illuminato e grande maestro.

La commemorazione delle reliquie del Buddha. Secondo il *Mahāparinibbāna Sutta*, dopo la morte del Buddha le sue reliquie furono distribuite fra gli otto sovrani *cakkavatti* (sanscrito, *cakravartin*) dell'India, che le posero in santuari *cetiya* (sanscrito, *caitya*, i tumuli reliquiari) in otto luoghi disseminati in tutta l'India. Sebbene l'ovvia natura simbolica di questa narrazione smentisca la sua storicità, entro il periodo Maurya in India (tra il IV e il II secolo a.C.) *caitya* come quelli di Sāñcī e di Bhārhut erano diventati importanti centri di pellegrinaggio e di devozione popolare. L'associazione delle reliquie del Buddha con la regalità in India, di età antica, indica un modello che si perpetuò nella maggior parte dell'Asia buddhista: la conservazione di un'importante reliquia del Buddha come un tentativo di un monarca di legittimare la propria sovranità attraverso l'appropriazione del *buddhasāsana* (la religione buddhista) e, cosa ancor più importante, di fondare il proprio regno intorno a un centro di potere magico, sacro. Le cronache buddhiste spesso non effettuano una chiara distinzione fra il perimetro sacro di un santuario buddhista che conserva importanti reliquie buddhiste e i limiti giurisdizionali di città o di ampie unità politiche. In un certo senso, sia il tempio che il regno derivano la propria identità dalla reliquia del Buddha. Di conseguenza, cerimonie commemoranti la consacrazione di una reliquia del Buddha sono spesso celebrazioni annuali importanti che prestano onore alla persona del Buddha, il quale conferisce potere sia alla religione che allo Stato. Un esempio evidente di una tale celebrazione annuale si trova nello Sri Lanka. [Vedi anche *REGALITÀ*, vol. 1, e *STŪPA, CULTO DELLO*].

Nello Sri Lanka, la festa religiosa nazionale più elaborata celebra l'arrivo della reliquia del dente canino del Buddha, che è conservato nel palladio del regno nel Daladā Māligāwa (tempio del dente) di Kandy. Il *Dhātuvaṃsa* (Cronaca della reliquia del dente) afferma che la reliquia fu portata nello Sri Lanka dall'India durante il regno del re Kitsirimeghavaṇṇa (352-377). Il re consacrò la reliquia in un santuario della capitale, Anurādhapura, ordinò che una grande festa celebrasse il suo arrivo, e dedicò a essa l'intero Sri Lanka. Faxian, che visitò lo Sri Lanka nel IX secolo, ci lascia un resoconto della festa annuale che celebra la reliquia del dente, che si riteneva fosse giunta in Sri Lanka solo dieci giorni dopo il *parinirvāṇa* del Buddha. Egli riferisce che la processione della reliquia lungo il perimetro della capitale avvenne alla metà del terzo mese lunare. La processione a cui egli assistette sfilò tra cinquecento persone abbigliate in modo da rappresentare le cinquecento vite (*jātaka*) del *bodhisattva* secondo la tradizione del Theravāda. Il *Daladāsirita* (Storia della reliquia del dente), redatto nel XIV secolo, descrive in grande dettaglio la circumambulazione annuale della reliquia del dente nella capitale. La processione era contrassegnata dall'aspersione di acqua santa in tutta la città santificata dalla recitazione cantata del *paritta*. Oggigiorno, la festa si svolge durante il mese di Āsāḷha (sanscrito, Āṣādha; il mese lunare di luglio-agosto) nella città di Kandy. La festa, che ha assunto un'atmosfera carnascialesca, si protrae per undici notti, e culmina nel dodicesimo giorno con una cerimonia di apertura delle acque.

Festività del genere si celebravano anche nell'Asia orientale. Durante la dinastia Tang (618-907), la festa che attraeva la folla maggiore nella capitale, Chang'an, si incentrava sulle reliquie del Buddha. Durante il secondo o il terzo mese lunare, si esponevano per una settimana reliquie del dente provenienti da quattro templi e una reliquia di un osso di dito proveniente da Famen Si. La reliquia di Famen Si veniva esposta al pubblico in certe occasioni all'interno del palazzo reale. Un memoriale del IX secolo di Han Yu affermava che l'esposizione della reliquia produceva da parte degli spettatori atti di fanatismo tali che essi davano fuoco alle proprie teste, si carbonizzavano le dita e disperdevano indumenti e danaro. Tali feste annuali in onore delle reliquie del Buddha calibrano l'anno religioso non tanto nei termini della vita del Buddha, quanto relativamente al potere magico della sua presenza corporea, una presenza impregnata di importanza tanto politica quanto religiosa.

Le cerimonie in onore del dharma del Buddha. L'insegnamento del Buddha, o, secondo una concezione più ristretta, particolari testi buddhisti, sono spesso onorati in cerimonie annuali e celebrazioni rituali. In Tibet, la festa del primo discorso era tradizionalmente celebrata nel quarto giorno del sesto mese lunare. Nella moderna Thailandia, la commemorazione del *Dhammacakkappavattana Sutta* avviene nella notte di luna piena di Āsāḷha, l'ottavo mese lunare, all'inizio del ritiro della stagione del monsone (*vassa*). Oltre al primo discorso, la tradizione celebra anche la predicazione dell'*abhidharma* da parte del Buddha a sua madre e l'insegnamento del *prātimokṣa*, il nucleo della disciplina monastica (*vinaya*), che secondo la tradizione avvenne tre mesi dopo il *parinirvāṇa* del Buddha. Si possono assimilare queste celebrazioni ad altre parti dell'anno buddhista, come per

esempio avviene in Tibet, dove la discesa del Buddha dal cielo Trāyastriṃśa contrassegna la fine del ritiro della stagione delle piogge.

Come esempio di una popolare cerimonia annuale che celebra un testo particolare prendiamo in esame la predicazione del *Vessantara Jātaka* nei Paesi di tradizione theravādin dell'Asia sudorientale. In Thailandia questa cerimonia è chiamata Thet Mahāchāt. In realtà, l'occasione si incentra sul perfezionamento da parte del Buddha della virtù del *dāna* (generosità) e sull'efficacia del *puñña* (merito religioso), ma essa dimostra chiaramente anche il potere del *dharma* come testo, non solo come dottrina o narrazione, ma anche come qualcosa di dotato di potere speciale, sia nella forma scritta che in quella orale. Pertanto, come nelle celebrazioni annuali che si incentrano sul Buddha, che ricordano non solo gli eventi fondamentali della sua vita, ma anche il potere magico della sua presenza fisica, le celebrazioni annuali che ricordano il *dharma* non si riferiscono semplicemente all'insegnamento da parte di Buddha di *dharma, abhidharma* e *vinaya*, ma al potere del testo, specialmente quando salmodiato.

Nella Thailandia nordorientale la predicazione del *Vessantara Jātaka*, che racconta una vita precedente del Buddha come principe Vessantara, si verifica in febbraio-marzo dopo il raccolto del riso. La cerimonia include molti elementi animisti e brahmanici, ma la celebrazione si incentra sulla predicazione dei tredici capitoli della versione thai della storia. Monaci rinomati per la predicazione di particolari capitoli possono essere invitati da mecenati, le cui donazioni al *saṅgha* (sanscrito, *saṃgha*; l'ordine monastico) sono ritenute particolarmente meritorie. Prima della recitazione del testo i fedeli laici possono rappresentare il viaggio di Vessantara dal regno di Sivi e ritorno, dopo che egli aveva superato le prove di generosità presentategli dal dio Indra. Laddove si rappresenta l'intera storia, la cerimonia, che ha inizio la mattina, dura fino a notte fonda.

In Cina, Corea e Giappone, testi come il *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra* (Sūtra del Loto) erano gli oggetti delle principali cerimonie. Il *Ninnōkyō*, o Sūtra dei re benevoli, dal VII al XIII secolo fu uno dei testi sacri più importanti del Buddhismo giapponese. Esso divenne l'oggetto di un culto pubblico (*ninnō-e*), e cerimonie che lo celebravano erano frequenti presso la corte giapponese al fine di assicurare il mantenimento della dinastia e il benessere dello Stato. In Tibet, il quindicesimo giorno del terzo mese lunare commemora la predicazione del *Kālacakra Tantra*; ciascun monastero celebra anche annualmente il *tantra* particolare al quale la sua scuola attribuisce speciale importanza.

Pertanto, sebbene l'anno buddhista celebri il *Tripiṭaka* nei termini dei tre eventi nella vita leggendaria del Buddha, altri testi, che trattavano spesso argomenti popolari come i *bodhisattva*, i miracoli e, più specificatamente, la protezione magica dello Stato, erano sovente l'occasione di cerimonie annuali. In breve, nella misura in cui il *dharma* entra nella percezione popolare del tempo sacro, anch'esso, come la figura del Buddha, assume significato magico e importanza nella protezione dell'individuo e nel garantire il benessere sociale e politico.

La celebrazione della religione. L'anno religioso non celebra solo la persona e la vita del Buddha e il suo insegnamento, ma anche la fondazione della comunità del Buddha, od ordine monastico, la fondazione di una religione del Buddha in diverse parti dell'Asia, l'anno monastico concentrato nel periodo del ritiro della stagione delle piogge e personaggi religiosi particolarmente importanti come santi fondatori e riformatori della tradizione.

La fondazione del saṃgha. La fondazione del *saṃgha* è connessa all'evento miracoloso dell'apparizione del Buddha davanti a 1.250 *arhat* presso il Veḷuvana Mahāvihāra di Rājagṛha. Tutti avevano ricevuto l'ordinazione dal Buddha con le parole «ehi bhikkhu» («vieni, o monaco»); secondo la tradizione, il Buddha utilizzò quest'occasione per rivelare il *prātimokṣa* ai suoi seguaci riuniti. In sintesi, l'assemblea non annunciata, miracolosamente simultanea di oltre mille monaci ordinati dallo stesso Buddha divenne l'occasione della fondazione della regola dell'ordine per la vita monastica buddhista.

In Thailandia questo evento dell'anno religioso è celebrato nella festa di luna piena del terzo mese lunare (*māgha*) ed è conosciuto come Māgha Pūjā. La festa segue un modello relativamente semplice. Verso il tramonto folle di fedeli laici si radunano nei templi per circumambulare il *cetiya* del tempio prima di entrare nella sala della predicazione per una serata di litanie e per un sermone. Il testo tradizionale utilizzato per l'occasione è una *gāthā* sul *prātimokṣa* redatta all'inizio del XIX secolo dal re Rama IV quando egli era monaco. Essa esorta il *saṃgha* a essere un campo di merito grazie a una costante attenzione e vigilanza, un insegnamento simile alle istruzioni date dal Buddha ai monaci presso Veḷuvana, affinché essi non commettessero il male in alcun modo, fossero saldi nel bene, e mantenessero una mente chiara.

La fondazione della tradizione. Diversi tipi di eventi annuali celebrano la fondazione del Buddhismo in un particolare luogo o area culturale. Questi eventi variano dalla commemorazione dell'arrivo di missionari buddhisti alla fondazione di particolari templi o monasteri, spesso con il supporto del re: per esempio la festa di Shōmusai presso il Tōdaji di Nara che si svolge a

maggio in commemorazione della morte dell'imperatore giapponese Shōmu (701-756) e del suo patronato del Buddhismo.

Feste di templi o pagode e giorni sacri che commemorano eventi della vita del Buddha sono le cerimonie buddhiste più spesso osservate in Birmania. Praticamente ogni birmano partecipa almeno a una festa di una pagoda ogni anno. Diversamente dalle feste connesse con la vita del Buddha, gli anniversari dei templi e delle pagode birmane hanno molto più l'aspetto di una fiera di campagna. Presso i templi più importanti l'evento può durare fino a una settimana, e si allestisce un bazar temporaneo che mette in vendita beni di consumo, propone giochi e, naturalmente, molti ristoranti provvisori. Le serate sono riempite da molti tipi di rappresentazioni drammatiche, comprese opere teatrali e danze tradizionali e la proiezione di film. Anche le celebrazioni degli anniversari dei templi offrono la possibilità di sollecitare donazioni, spesso come una parte di cerimonie per l'acquisizione di merito. Come nel caso della festa annuale del Wat Cedī Luang a Chiangmai, in Thailandia settentrionale, le cerimonie possono includere importanti elementi non buddhisti come la propiziazione degli spiriti guardiani dell'area o della regione. Nel caso del Wat Cedī Luang, la celebrazione dell'anniversario a maggio include la propiziazione del pilastro fondante della città (identificato con il dio induista Indra), come anche offerte agli spiriti guardiani locali di Chiangmai, una cerimonia che si svolge in maniera surrettizia fuori dalla città.

Nello Sri Lanka la fondazione del Buddhismo nell'isola è celebrata circa un mese dopo Vesak con la festa di Poson. Le principali attività hanno luogo ad Anurādhapura e a Mahintale, dove si radunano migliaia di persone per onorare Mahinda, il santo patrono dello Sri Lanka, che si ritiene abbia portato il *dharma* nell'isola su richiesta di suo padre, il re Aśoka. In seguito, la sorella di Mahinda, Sanghamitta, si recò sull'isola per fondare un ordine buddhista di monache. Ella portò con sé un ramo del sacro albero della *bodhi*, che fu piantato nella capitale. Una parte importante delle festività che si celebrano è la cerimonia dell'omaggio al sacro albero della *bodhi*.

Il ritiro della stagione delle piogge. La forma più antica dell'organizzazione monastica buddhista sembra sia stata quella del mendicare elemosine. Nel *Mahāvagga* del *Vinaya Piṭaka* i monaci sono esortati ad adottare un'esistenza peripatetica. Durante le piogge monsoniche, tuttavia, i discepoli del Buddha si riunivano in comunità più stabili. In effetti, ponendo che la pratica monastica buddhista delle origini fosse caratterizzata da una vita da mendicante, è possibile che il cenobitismo si sia sviluppato dalla tradizione della vita sedentaria del ritiro della stagione delle piogge (*vassavāsa*).

Le spiegazioni pratiche dell'origine dell'osservanza di un ritiro durante la stagione delle piogge non tengono conto della sua natura più arcaica, magica, che è associata con la pratica ascetica. Diversi aspetti della vita e della disciplina monastica del Buddhismo delle origini possono essere interpretati come contrastanti la continenza sessuale del monaco con la sua polarità opposta, il principio femminile della vita, della gestazione e della generazione. Questo principio è rappresentato non solo dalle donne, il contatto delle quali con i monaci è fortemente circoscritto, ma anche dalla madre terra, che dà vita ai raccolti che sostengono la vita stessa. Il confino monastico durante il ritiro della stagione delle piogge può essere interpretato come una protezione del potere di generazione della vita della terra dal potere ascetico del monaco e, parallelamente, come una difesa del monaco dai poteri della terra durante il periodo più cruciale di gestazione del ciclo della vita delle piante. Una tale interpretazione del significato simbolico-magico dell'origine del periodo di ritiro durante la stagione delle piogge spiega uno dei rituali annuali più importanti dei Paesi buddhisti, le celebrazioni che si svolgono all'inizio e, in particolare, alla conclusione del ritiro della stagione delle piogge, o periodo quaresimale buddhista.

Sia l'inizio che la fine del ritiro durante la stagione delle piogge sono contrassegnati da rituali di buon auspicio che si svolgono nelle feste di luna piena di luglio e di ottobre. L'inizio del *vassa* spesso vede molte cerimonie di ordinazione, poiché in Birmania, Thailandia, Cambogia e Laos molti giovani uomini osservavano l'usanza di prendere gli ordini solo per un periodo quaresimale. Nella festa della luna piena di luglio i fedeli laici si recano in processione al monastero portando doni (*dāna*) per i monaci. Durante il servizio festivo i monaci e i laici sono esortati a osservare una quaresima austera, sottolineando in questo modo il tema principale del periodo di ritiro della stagione delle piogge. Specialmente per i monaci, il periodo di quaresima è un periodo da osservare in senso religioso. Si trascorre più tempo all'interno del monastero in studio, meditazione e devozioni monastiche. In breve, il *vassa* sintetizza lo stile di vita del monaco come asceta, seguace del Buddha che ricerca il *nirvāṇa*. A livello magico, la pratica più rigorosa che il monaco effettua durante questo periodo lo carica di energia, alla quale anche i laici possono accedere grazie a rituali che contrassegnano la fine del ritiro delle piogge.

Nei Paesi del Buddhismo Theravāda la fine della quaresima buddhista offre l'occasione per le più importanti cerimonie per l'acquisizione di merito. In Birma-

nia, il giorno di luna piena di ottobre contrassegna il riemergere del Buddha stesso dal cielo Trāyastriṃśa. Lampade a olio che adornano le pagode dei monasteri rappresentano le mitiche torce del cielo che illuminarono la sua discesa sulla terra. Durante le cerimonie che si svolgono nel mese che segue la festa di luna piena di ottobre i fedeli laici fanno generose donazioni al *saṃgha*, specialmente con doni di nuove vesti (*kaṭhina*). In Birmania, Thailandia, Laos e Cambogia le cerimonie erano e spesso sono ancora contrassegnate da processioni al monastero sottolineate dal dono di un «albero dei desideri» (*padesa*) che ricorda gli alberi dell'isola meridionale della cosmologia buddhista, i quali soddisfacevano tutti i bisogni della popolazione semplicemente dietro richiesta. Simbolicamente, questa festività annuale offre un meccanismo rituale attraverso il quale i laici possono avere accesso all'energia magico-spirituale dei monaci generata durante il ritiro della stagione delle piogge. Pertanto, anche questo periodo più esemplare della vita monastica ha un significato popolare, magico, che soddisfa i bisogni immediati dei fedeli laici.

La celebrazione dei santi. L'anno buddhista non commemora solamente il Buddha, il suo insegnamento, l'ordine monastico e la sua istituzionalizzazione in diversi luoghi e in diversi tempi, ma anche le vite dei santi. Nelle culture mahāyānica e tantrayānica i giorni dei *bodhisattva* rendono omaggio a personaggi mitici popolari di salvatori, come per esempio Guanyin (Avalokiteśvara), ma anche a leggendari patriarchi (per esempio Bodhidharma) e riformatori storici come Hakuin. Alcuni personaggi buddhisti sono celebrati a livello nazionale (per esempio Padmasambhava in Tibet) mentre altri hanno un'importanza più regionale o locale.

Tradizionalmente, i Cinesi celebrano il compleanno di Guanyin il diciannovesimo giorno del secondo mese lunare. Inoltre, la sua illuminazione e l'ingresso nel *nirvāṇa* erano anch'essi celebrati rispettivamente il diciannovesimo giorno del sesto mese e il diciannovesimo giorno del nono mese. Guanyin è celebrato come una misericordiosa salvatrice, che assegna figli intelligenti e figlie virtuose e tiene lontane le catastrofi naturali. Nei resoconti cinesi popolari delle origini di Guanyin, egli è descritto come una principessa reale della provincia del Sichuan dal nome di Miaoshan, la quale, in conseguenza alla sua devozione ascetica, rinacque come *bodhisattva* destinato a ritornare nel regno umano come il misericordioso Guanyin. [Vedi anche *AVALOKITEŚVARA*].

Bodhidharma è considerato il fondatore della scuola di Buddhismo Chan (giapponese, Zen) in Cina e il primo dei sei patriarchi tradizionali. L'anniversario della sua morte si celebra il quinto giorno del decimo mese lunare. Altre celebrazioni annuali che commemorano fondatori di scuole buddhiste prestano onore, fra gli altri, a Baizhang, un rinomato maestro del Chan della dinastia Tang (diciannovesimo giorno del primo mese) e a Zhiyi, fondatore della scuola del Tiantai (ventiquattresimo giorno dell'undicesimo mese lunare).

In Tibet i santi fondatori furono oggetto di celebrazioni annuali. L'ordine dei rnying ma pa (nyingmapa), per esempio, stabilì una sequenza di cerimonie mensili che commemoravano diversi aspetti della vita di Padmasambhava; il decimo giorno del primo mese celebra la sua dipartita dal mondo; il decimo giorno del secondo mese, l'assunzione dei voti religiosi; il decimo giorno del terzo mese, la trasformazione del fuoco in acqua quando egli fu consegnato alle fiamme dal re di Zahor, assumendo il nome di Padmasambhava, ecc.

In breve, le vite di santi, fondatori, patriarchi e riformatori, divinizzati nel mito o valorizzati dalla leggenda, offrono una definizione speciale all'anno nelle diverse culture buddhiste. Nel caso di Padmasambhava, episodi della biografia del *guru* offrono all'anno religioso una struttura narrativa del tempo sacro. In altre tradizioni buddhiste, gli anniversari della morte che commemorano figure fondamentali dei lignaggi patriarcali integrano l'anno in un *continuum* sacrale che include il Buddha, il fondatore della setta o della scuola, il padre della sottotradizione, e così via fino al fondatore del monastero locale.

Celebrazioni stagionali. L'anno religioso buddhista celebra i cambiamenti di stagione, il calendario agricolo e le stagioni della vita e della morte umana. In Giappone, per esempio, celebrazioni stagionali comprendono la vigilia di Capodanno (Joya-e) e il Capodanno (Oshōgatsu), il 31 dicembre il 1 gennaio; l'arrivo della primavera (Setsubun-e) il 3 febbraio; l'equinozio di primavera e d'autunno (Higan-e) il 21 marzo e il 21 settembre; la festa dei morti (Obon) il 15 luglio; e il giorno del ringraziamento buddhista (Segaki-e), durante l'estate. Le celebrazioni stagionali tendono a essere fortemente sincretiste, e la dimensione buddhista è in competizione con molti elementi non buddhisti.

In Tibet, la festa del nuovo anno (Lo gsar) incorpora un elemento buddhista, il grande miracolo di Śrāvastī, ma il suo significato fondamentale è l'esorcismo delle influenze maligne dell'anno vecchio e l'auspicio di buona fortuna per l'anno nuovo. Le elaborate celebrazioni rituali che si svolgono durante la festa di Capodanno non solo erano rivolte al benessere dell'individuo, ma ancor più al benessere della comunità. In Giappone l'anno nuovo può essere celebrato attraverso la visita a rinomati templi e santuari buddhisti, ma l'usanza tradizionale di mangiare dolci di riso (*mochi*) e di bere vino addolcito (*toso*) rappresenta la speranza di buona salute e di longevità.

In Thailandia la celebrazione del Capodanno (Song-

krān) cade alla metà di aprile e alla fine della stagione secca, proprio prima dell'arrivo della stagione del monsone. Sebbene templi e monasteri buddhisti siano i siti di molte cerimonie dell'anno nuovo, la festa del Capodanno, come in Tibet e in Giappone, sembra avere più a che fare con la buona fortuna e la vita salubre dell'anno a venire che con interessi specificamente buddhisti. Nel caso del Buddhismo thai, alcuni elementi della celebrazione dell'anno nuovo sono evidentemente interpretati come azioni di magia bianca per favorire l'avvento delle piogge monsoniche, necessarie per la semina del riso.

Le stagioni dell'anno agricolo sono demarcate in modi diversi nel calendario religioso buddhista. In alcuni casi, la transizione agricola può essere sussunta in eventi specificamente buddhisti, come la stretta relazione fra i giorni del Buddha nel monsone, i Paesi di tradizione theravādica e la semina del riso. In altri esempi, tuttavia, queste tradizioni possono semplicemente essere rese più significative dalla dimensione buddhista della cultura nella quale esse sono incorporate. Per esempio, nello Sri Lanka, la festa per la semina (Vap Magula) tradizionalmente celebrata per la prosperità della nazione, ottiene una legittimazione buddhista grazie alla leggenda della presenza di Siddhārtha alla cerimonia di aratura celebrata dal padre del futuro Buddha, il re Suddhodana. In epoca moderna, cerimonie *pirit* (pāli, *paritta*) che durano tutta la notte si svolgono prima di questa festa, e a esse partecipano i ministri dello Stato che svolgono il ruolo dei re buddhisti tradizionali. La cerimonia del raccolto nello Sri Lanka (Aluth Sahal Maṅgalya) e nell'Asia sudorientale theravādica si incentra sull'offerta dei primi frutti per gratitudine al Buddha e agli dei. Nello Sri Lanka, la contemporanea cerimonia del raccolto si svolge ad Anurādhapura sotto la direzione del ministro dell'agricoltura e dello sviluppo. Sia la festa della semina che la festa del raccolto senza dubbio rappresentano trasformazioni buddhiste di cerimonie brahmaniche.

Sebbene generalmente gli sviluppi della vita degli individui non definiscano l'anno religioso di una comunità, a meno che la persona occupi posizioni di importanza fondamentale, in Cina, Corea e Giappone le feste annuali per i defunti acquisiscono un'importanza nazionale. Sebbene la festa rappresenti l'importanza pervasiva della propiziazione degli spiriti ancestrali in queste culture, la tradizione buddhista fornì ad essa la propria distintiva convalida. Secondo la leggenda, un discepolo del Buddha, Maudgalyāyana, discese nel più profondo inferno per salvare sua madre dai tormenti. Il Buddha insegnò a Maudgalyāyana che effettuando offerte di cibo, vesti e altri oggetti necessari ai monaci per il bene degli abitanti dell'inferno, questi sarebbero stati alleviati nelle loro sofferenze. In Cina si creò l'usanza per cui si ritiene che le offerte effettuate alla festa di tutte le anime di Ullambana, che si celebra durante il settimo mese lunare, salvino gli antenati di sette generazioni precedenti. In Giappone la festa di Obon dura tre giorni, dal 13 al 15 luglio. Fra le attività si annoverano speciali servizi presso l'altare di casa, visite alle tombe del tempio per salutare gli spiriti ancestrali che ritornano a casa e particolari banchetti vegetariani. Nell'ultimo giorno della festa gli spiriti verranno congedati con barche in miniatura (*shōryōbune*) ricolme di cibo e di lanterne accese.

Considerazioni conclusive. L'anno religioso buddhista santifica la vita dell'individuo e della comunità in tutti i suoi aspetti. Attraverso le cerimonie rituali e le feste annuali la vita mondana si trasfigura e la natura apparentemente caotica dell'esistenza acquisisce significato in un'ordinata sequenza di eventi paradigmatici. Mentre la vita del fondatore e gli eventi della comunità buddhista delle origini forniscono il nucleo centrale dell'anno religioso buddhista, la sua ampiezza generale incorpora tutti gli aspetti della vita dall'inizio (festa di Capodanno) alla fine (festa di tutte le anime).

[Vedi anche *CULTO E PRATICHE DI CULTO BUDDHISTE*].

BIBLIOGRAFIA

Informazioni sull'anno religioso buddhista o sui rituali e sulle feste del calendario buddhista si possono trovare in molti libri che trattano il Buddhismo in particolari contesti culturali. Il materiale su questo argomento nelle culture del Buddhismo Theravāda è un po' più recente rispetto a quello sull'Asia centrale e orientale. Per lo Sri Lanka, L. de Silva, *Buddhism, Beliefs and Practices in Sri Lanka*, Colombo 1980 (2ª ed. riv.), presenta una descrizione generale e concisa delle principali feste del calendario. H.L. Seneviratna, *The Äsala Perahära in Kandy*, in «Ceylon Journal of Historical and Social Studies», 6 (1963), pp. 169-80, è una trattazione dettagliata della principale festa buddhista annuale dello Sri Lanka. J.G. Scott (Shway Yoe), *The Burman, his Life and Notions*, London 1910 (3ª ed.), discute varie festività del calendario religioso (per esempio la festa della pagoda, la festa del raccolto e la fine del ritiro della stagione delle piogge). M.E. Spiro, *Buddhism and Society. A great Tradition and its Burmese Vicissitudes*, Berkeley 1982 (2ª ed.), ha una breve sezione sulle cerimonie annuali. Molti studi sul Buddhismo thai trattano le cerimonie dell'anno religioso. S.J. Tambiah, *Buddhism and the Spirit Sults in North-East Thailand*, Cambridge 1970, è una miniera di informazioni, come anche lo studio più antico K.E. Well, *Thai Buddhism. Its Rites and Activities*, Bangkok 1939. Contributi più specializzati comprendono D.K. Swearer, *Wat Haripujjaya. A Study of the Royal Temple of the Buddha's Relic, Lamphun, Thailand*, Missoula/Mont. 1976, che possiede un capitolo sulle cerimonie del calendario, e C.F. Keyes, *Buddhist Pilgrimage Centers and the Twelve Year Cycle. Northern Thai Moral Orders in Space and Time*, in «History of Religions», 15 (1975), pp. 71-89. H.

Deydier, *Introduction à la connaissance du Laos*, Saigon 1952, offre una concisa panoramica introduttiva al calendario e alle feste religiose del Laos. Un'opera più mirata e di interpretazione è F.E. Reynolds, *Ritual and Social Hierarchy. An Aspect of Traditional Religion in Buddhist Laos*, in «History of Religions», 9 (1969), pp. 78-89. A. Leclère, *Le Bouddhisme au Cambodge*, Paris 1899, contiene una sezione che prende in esame concisamente le feste annuali della Cambogia.

Riguardo alla Cina, J. Edkins, *Chinese Buddhism*, London 1893 (2ª ed. riv.), presenta una breve panoramica del calendario buddhista. Anche K. Ch'en, *Buddhism in China. A Historical Survey*, Princeton 1964, è un'utile introduzione alle feste annuali. W. Eberhard, *Chinese Festivals*, New York 1952, si limita quasi esclusivamente a elencare le festività del calendario buddhista. Altri studi importanti comprendono C.K. Yang, *Religion in Chinese Society*, Berkeley 1961, e Emily Ahern, *The Cult of the Dead in a Chinese Village*, Stanford/Cal. 1973. Le feste di tutte le anime sono trattate in J.J.L. Duyvendak, *The Buddhistic Festivals of All-Souls in China and Japan*, in «Acta Orientalia», 5 (1926), pp. 39-48; J.J.M. de Groot, *Buddhist Masses for the Dead in Amoy*, in *Actes du sixième congrès international des orientalistes*, Leiden 1885, sezione 4, pp. 1-120; e K.L. Reichelt, *Truth and Tradition in Chinese Buddhism*, Shanghai 1934 (4ª ed.), pp. 77-126. Cfr. anche M.W. de Visser, *Ancient Buddhism in Japan*, I-II, Leiden 1928-1935, che tratta diverse festività buddhiste giapponesi, compreso l'Obon.

Per la Corea, cfr. R.L. Janelli e Dawnhee Yim Janelli, *Ancestor Worship and Korean Society*, Stanford/Cal. 1982.

Per l'Asia centrale, tre studi classici sul Tibet presentano una breve descrizione del calendario religioso e delle feste annuali: L. A. Waddell, *The Buddhism of Tibet*, Cambridge 1934 (2ª ed.); G. Tucci e W. Heissig, *Die Religionen Tibets und der Mongolei*, Stuttgart 1970 (trad. it. *Le religioni del Tibet*, Milano 1994); e R.A. Stein e J.E. Stapleton Driver (tradd.), *Tibetan Civilization*, Stanford/Calif. 1972. Mary M. Anderson, *The Festivals of Nepal*, London 1971, tratta 36 feste annuali. Sulla Mongolia, la già citata opera di G. Tucci e W. Heissig.

DONALD K. SWEARER

ARHAT. Il termine sanscrito *arhat* (pāli, *arahant*) deriva dalla radice *arh* (*arhati*) e significa letteralmente «degno» o «meritevole». Il termine riveste un'importanza particolare nel Buddhismo Therāvada, dove denota il più alto grado di sviluppo spirituale, ma ha anche applicazioni prebuddhiste e non buddhiste.

Storia e sviluppo del termine. In contesti vedici e non vedici, il sostantivo *arhat* e il verbo *arhati* vengono riferiti generalmente a persone o divinità il cui particolare *status* riserva loro l'attributo di «degno» o «meritevole». Il termine denota anche «la possibilità di fare» o «la capacità di fare». Per esempio, nel *Ṛgveda* 1,94,1 Agni è salutato in un canto di lode come «il degno» (*arhat*). Il termine *arhat* non compare nelle *upaniṣad*, ma il verbo *arhati* ricorre cinque volte con il significato di «poter fare». Le dieci occorrenze del verbo riscontrate nella *Bhagavadgītā* presentano in generale un significato simile.

Nei *sūtra* jainisti, il termine è spesso usato in senso più affine a quello che si ritrova negli scritti buddhisti. In essi, colui che è *arhat* è descritto come chi è libero dal desiderio, dall'odio e dalla delusione, conosce ogni cosa ed è dotato di poteri miracolosi. Benché queste caratterizzazioni concordino con l'uso buddhista del termine, si deve notare che i jainisti applicano tale sostantivo esclusivamente ai *tīrthaṃkara*, o rivelatori della religione, mentre nel Buddhismo la condizione di *arhat* è un ideale cui deve tendere ogni persona seriamente impegnata nella ricerca religiosa, e in particolare monaci e monache. [Vedi *TĪRTHAṂKARA*, vol. 9].

Nelle scritture *pāli* del Buddhismo Therāvada, *arahant*/*arahati* condivide con le fonti vediche, induiste e jainiste lo stesso significato generale di «degno, capace, adatto». In una terminologia più specifica, non ancora applicata nelle formule più ricorrenti riscontrate nel *Vinaya Piṭaka* e nel *Sutta Piṭaka*, il termine è riferito a coloro che hanno poteri soprannaturali o che praticano l'ascetismo.

Ruolo nella soteriologia buddhista. Il Buddhismo Therāvada, tuttavia, nella sua accezione più consueta impiega il termine *arahant* per indicare le persone che hanno raggiunto la meta finale dell'illuminazione, o *nibbāna* (sanscrito, *nirvāṇa*). Nel canone *pāli*, l'*arahant* si caratterizza non soltanto come il rivelatore della religione o la persona degna di ricevere doni, ma come colui che ha raggiunto la libertà della mente e del cuore, ha sconfitto il desiderio e la passione giungendo alla vera sapienza e conoscenza interiore, ha attraversato la marea (del *saṃsāra*) ed è passato al di là di essa (*pāragata*), ha distrutto gli *āsava* (mortali attaccamenti al mondo), è versato nella triplice conoscenza (*tevijja*) di passato, presente e futuro, ha ottenuto i trentasette fattori di illuminazione e ha raggiunto così il *nibbāna*.

Nel *Vinaya*, il concetto di *arahant* appare connesso al concetto di *uttarimanussa* («essere altro, sovrumano»). Qui, all'*arahant* vengono attribuiti uno o più dei quattro stati di *trance* (*jhāna*), uno o più dei quattro livelli di santificazione, la padronanza della triplice conoscenza e della sestuplice conoscenza (*chaḷabhiññā*), che comprende anche la conoscenza delle precedenti rinascite, e l'avvenuta distruzione degli *āsava*, o «cancri». Si può ben ipotizzare, dunque, che la nozione di *uttarimanussa* costituisca il prodromo di un più elaborato e raffinato concetto designato dal termine *arahant*.

È nei *nikāya*, tuttavia, che il concetto di *arahant* raggiunge la sua forma più matura. Nel primo volume del *Dīgha Nikāya*, dieci dei tredici *sutta* trattano quasi interamente questo tema, mentre i restanti tre sono indiret-

tamente correlati ad esso. In questi testi, la condizione di *arhat* è esaltata come il rango sociale più elevato, la sola forma di sacrificio degno di essere compiuto, il miglior ascetismo e la vera forma di *brahmacariya* (sanscrito, *brahmacarya*). Chiaramente, il termine *arahant* sta ad indicare la trasvalutazione buddhista dei termini applicati ai più meritevoli aspetti della vita. Nel *Majjhima Nikāya*, l'*arahant* viene presentato come colui che conosce le cose come veramente sono, che ha eliminato gli *āsava*, che si è allontanato dal male, che è andato oltre la nascita, la decadenza e la morte.

Ci sono diverse formule per definire l'*arahant* nel *Tipiṭaka* pāli. La più conosciuta è forse la seguente:

> La rinascita è stata distrutta. La vita più alta è stata conseguita. Quel che doveva essere fatto è stato compiuto. Dopo questa vita presente non ve ne sarà un'altra.
>
> (*Dīgha Nikāya* 1,84 e altrove).

Altre formule sottolineano il raggiungimento dell'emancipazione della mente, la trascendenza della rinascita, la realizzazione degli stati *jhāna*, la conoscenza delle Quattro Verità, la vittoria sugli *āsava* e l'ottenimento della salvezza e della perfetta conoscenza. Il termine compare anche nella formula che caratterizza il Buddha: «Un Tathāgata sorge nel mondo, un *arahant*, pienamente illuminato e perfetto nella conoscenza e nella condotta, un propagatore di bene, un conoscitore del mondo, insuperabile guida per gli uomini che devono essere guidati, un maestro di *deva* [dei] e di uomini, un Buddha, un eccelso».

La condizione di *arhat* figura in misura preponderante nella nozione del Therāvada secondo la quale il viaggio salvifico è un cammino graduale (*magga*) nel quale si procede da una condizione di ordinario attaccamento terreno, governato dagli ignoranti desideri dei sensi, a uno stato di liberazione, caratterizzato da un'assoluta equanimità e dalla conoscenza delle cose quali esse sono. Come afferma Buddhagosa nel suo *Visuddhimagga* (Via di purificazione), il compendio classico di dottrina therāvadica, l'*arahant* ha completato tutti gli stadi di purità mediante l'osservanza dei precetti morali (*sīla*), la pratica della meditazione (*jhāna*) e la purezza della conoscenza (*paññā-visuddhi*). La meditazione è una *conditio sine qua non*, poiché conduce a straordinari stati cognitivi e a stadi di coscienza (*jhāna*) e, di conseguenza, all'acquisizione di vari «poteri» (*siddhi*) sovrumani. Tali poteri acquistano un ruolo fondamentale nel culto dei santi, che riveste un aspetto importante della pratica buddhista therāvadin popolare. Tale aspetto popolare della condizione di *arhat* non è sempre facile da conciliare con la nozione classica, che sottolinea l'acquisizione di quel che Buddhagosa chiama le «conoscenze analitiche», ossia, per esempio, l'analisi della realtà nei termini della sua natura condizionata e coprodotta (*paṭicca-samuppāda*; sanscrito, *pratītya-samutpāda*).

Nella formula classica dei quattro stadi di santificazione, si diventa *arahant* dopo aver superato i tre stadi precedenti: «colui che entra nella corrente» (*sotāpanna*; sanscrito, *srotāpanna*), «colui che torna una sola volta» (*sakadāgāmin*; sanscrito, *sakṛdāgāmin*) e «colui che non ritorna» (*anāgāmin*). Questi stadi sono descritti in termini di un modello karmico/cosmico di rinascita, nel quale l'*arahant* trascende tutti gli altri stadi nell'arco del *saṃsāra* (il ciclo di vita e morte). Nel *Milindapañha* (Domande di Re Milinda), soltanto ai Buddha che hanno raggiunto da sé l'illuminazione (*paccekabuddha*) e ai Buddha perfetti (*sammāsambuddha*) vengono riservati gli stadi più alti, ma essi sono così rari che l'*arahant* è considerato il fine della vita rinunciataria.

Sia il testo del Therāvada *Kathāvatthu* (Punti conversi), sia il *Samayabhedoparacanacakra* (Storia degli scismi; un'opera del Sarvāstivāda) di Vasumitra forniscono ampie prove del fatto che, durante i primi secoli dopo la morte del Buddha, vi furono frequenti discussioni all'interno dell'ordine a proposito della natura e degli attributi dell'*arhat*. La più grande sfida all'ideale di *arhat*, tuttavia, venne dalla tradizione del Mahāyāna, che definì il cammino di *bodhisattva* superiore a quello di *arhat*. Testi come il *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra* e il *Vimalakīrti Sūtra* criticano infatti l'*arhat* poiché persegue, dal loro punto di vista, una via soteriologica inaccettabilmente egocentrica.

L'arhat come figura di culto. Nel Buddhismo popolare, l'*arhat* è divenuto una figura di culto dotata di poteri magici e apotropaici. In Birmania, si crede che l'*arahant* Shin Thiwali (*pāli*, Sivali), che Buddha stesso presentò come il più dotato di doni tra i suoi discepoli, porti prosperità e buona fortuna a coloro che lo invocano. All'*arahant* Upagupta, che rese inoffensivo Māra e lo convertì al Buddhismo, viene attribuito il potere di prevenire le tempeste, le maree e ogni altra sorta di violenza fisica e di indesiderabile caos. Per tradizione, le feste buddhiste in Birmania e nella Thailandia settentrionale iniziano con un'offerta a Upagupta per garantire il successo dell'evento. In Birmania vengono fatte delle offerte al Buddha e agli otto *arahant* (Sāriputta, Moggallāna, Ānanda, Revata, Upāli, Koṇḍañña, Rāhula e Gavampati) come parte di una cerimonia atta ad assicurare lunga vita, nella quale ciascun *arahant* è associato con uno degli otto giorni della settimana birmana e con uno speciale pianeta. Piṇḍola Bhāradvāja, uno dei sedici grandi *arhat* (cinese, *lohan*), era particolarmente venerato come santo guardiano dei refettori dei monasteri in Cina e in Giappone (dove è conosciuto con il nome di Binzuru) e come santo guaritore popolare.

L'*arhat*, inteso come colui che ha raggiunto il *summum bonum* del cammino spirituale, è venerato a livello popolare come ricettacolo di ogni merito (*puṇy akṣetra*) e fonte di potere magico e protettivo. Alcuni, come nel caso di Upagupta e Piṇḍola, diventano a tutti gli effetti divinità protettive che si ritiene abbiano il potere di prevenire violenza e malattia. Le offerte alle loro immagini, o alle rappresentazioni simboliche della loro presenza, costituiscono sia una pratica di culto domestico sia parte di rituali pubblici. Tuttavia altri *arhat*, oltre a quelli associati con la vita del Buddha o ai sedici *arhat* enumerati nella *Cronaca dell'accettazione del Dharma* di Nandimitra (T.D. n. 2030), hanno svolto il ruolo di fonti di potere. La condizione di *arhat* ha continuato ad essere rivendicata a riguardo di santi monaci di Paesi quali lo Sri Lanka, la Birmania e la Thailandia. Molti devoti laici si rivolgono a loro in cerca di benefici e indossano amuleti protettivi con la loro immagine o con resti carbonizzati dei loro capelli o dei loro vestiti. Essi vengono talora venerati come maghi (birmano, *weikza*) dotati di poteri alchemici, della capacità di cadere in *trance* e così via. Elaborate agiografie narrano gli eventi straordinari che ne hanno annunciato la nascita e raccontano minuziosamente la loro vita, caratterizzata dal compimento di atti miracolosi. Anche i monasteri, a loro volta, possono divenire centri di devoti pellegrinaggi quando il sant'uomo è ancora in vita o dopo la sua morte.

In breve, l'*arhat* incarna una delle tensioni fondamentali che caratterizzano la tradizione buddhista, ossia quella tra l'ideale di illuminazione ed equanimità e lo straordinario potere magico che tale condizione apporta. Questa tensione, pur presente nei testi, è posta nella sua piena luce proprio dalle credenze e dalle pratiche popolari buddhiste che riguardano la figura dell'*arhat*.

[Per la figura dell'*arhat* in ambito soteriologico, vedi *SOTERIOLOGIA BUDDHISTA* e *NIRVĀṆA*. Per una contrapposizione tra la carriera di *arhat* e quella di altre figure religiose, vedi *BODHISATTVA (LA VIA DEL)* e *MAHĀSIDDHA*. Per una prospettiva culturale ampiamente comparativa, vedi anche *PERFETTIBILITÀ*, vol. 3].

BIBLIOGRAFIA

Lo studio classico per quel che concerne l'*arahant* nella tradizione del Theravāda è I.B. Horner, *The Early Buddhist Theory of Man Perfected*, London 1936, rist. Amsterdam 1975. In anni più recenti, la figura del santo buddhista è stata studiata sia da storici delle religioni sia da antropologi. N. Katz, *Buddhist Images of Human Perfection*, New Delhi 1982, confronta il concetto di *arahant* presente nel *Sutta Piṭaka* con i concetti di *bodhisattva* e di *mahāsiddha* nelle tradizioni del Mahāyāna e del Tantrayāna. G.D. Bond, *The Problems of 'Sainthood' in the Theravāda Buddhist Tradition*, in G.D. Bond e R. Kieckhefer (curr.), *Sainthood in World Religions*, Berkeley 1984, rist. 1988, fornisce un'analisi generale dell'*arahant* theravādico, mentre M. Carrithers, *The Forest Monks of Sri Lanka*, New York 1983 e S.J. Tambiah, *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets*, Cambridge 1984 offrono analisi antropologiche del santo theravādico rispettivamente nel contesto dello Sri Lanka e della Thailandia moderni. Per quanto riguarda il favore che la figura dell'*arhat* ha riscosso nelle tradizioni del Mahāyāna e del Theravāda, cfr. J.S. Strong, *The Legend of the Lion-Roarers. A Study of the Buddhist Arhat Piṇḍola Bhāradvāja*, in «Numen», 26 (1979), pp. 50-87.

[Aggiornamenti bibliografici:

R.E. Buswell e R.M. Gimello, *Paths to Liberation. The Marga and its Transformation in Buddhist Thought*, Honolulu 1992.

M.A. Dhaky, *Arhat Parsva and Dharanendra Nexus*, Delhi 1997].

DONALD K. SWEARER

ARTI MARZIALI BUDDHISTE. Le arti marziali buddhiste giapponesi sono le abilità di combattimento tradizionale dei guerrieri medievali, che furono trasformate attraverso il pensiero e la pratica buddhista dello Zen sia in modo di vita sia in veicolo di allenamento mentale e di concentrazione religiosa. Questo processo di acculturazione religiosa avvenne particolarmente in quelle arti marziali che riguardano la maestria nel maneggiare la spada (*kenjutsu*), nel tiro con l'arco (*kyūjutsu*), e nella lotta (*jūjutsu*). Solo lo Zen, fra tutte le scuole del Buddhismo del Mahāyāna, fu in grado di avere un effetto su queste forme.

Questo notevole sviluppo fu messo in moto durante il periodo Kamakura (1185-1333). A quel tempo i movimenti di riforma buddhista diffondevano il messaggio direttamente all'intera popolazione. Lo Zen, che era stato di recente introdotto dalla Cina, fu adottato dalla classe emergente dei guerrieri (*bushi*) quando questa prese il potere politico del Giappone sotto la guida del governo militare. I regimi militari Hōjō (1213-1333) e Ashikaga (1336-1573) trovarono nello Zen una nuova base per la loro autorità religiosa e culturale. Durante questi secoli e in quelli successivi avvennero numerosi cambiamenti, sia nel settore politico che nella natura stessa della tecnica di guerra, quando i disordini del periodo Ashikaga lasciarono il posto alla comparsa graduale della pace e della prosperità. Ciò aiutò a creare un ambiente culturale altamente individualizzato, che permetteva a coloro che eccellevano in ogni branca delle arti marziali di fondare scuole per l'istruzione professionale e per la diffusione della loro arte.

Queste scuole si svilupparono fin dal XIV secolo, prima con il tiro con l'arco poi con le altre cinque rima-

nenti divisioni tradizionali: l'equitazione (dal XIV al XV secolo), l'abilità con la spada (metà del XV secolo), con la lancia (metà del XVI secolo), nella lotta (metà del XVI secolo), e nell'uso del fucile (XVII secolo).

Princìpi e pratiche specifiche. I fondatori di queste scuole invariabilmente predicavano una filosofia di vita e conferivano un significato religioso alla pratica delle loro arti marziali, ponendo enfasi sul concetto del *dō* (cinese, *tao*), o «via, sentiero», piuttosto che su quello del *jutsu*, o «tecnica».

Concettualmente, il *dō* era complesso. Nel Confucianesimo, esso significava un modo di vita ideale per l'individuo e per lo Stato, così come una legge morale universale che pervadeva la società umana. Nel Taoismo, lo stesso termine significava uno stato di trascendenza, azione completamente spontanea che era senza sforzo e inesauribile e base ontologica dell'universo. Nella concezione locale giapponese, il *dō* implicava una esistenza in armonia con la natura, poiché nello Scintoismo la natura stessa era il punto focale della religione e aiutare il progresso della vita ed evitarne gli impedimenti era il suo scopo. Nello Zen il *dō* si riferiva all'intuizione e alla pratica così come al *dharma*, come si può vedere nei seguenti esempi: «la via del Buddha e dei patriarchi», «la via che un individuo realizza attraverso la meditazione», «la via che permea l'universo», «chi vede la via la pratica», e così via.

Mentre il concetto del *dō* adottato dai fondatori delle varie scuole di arti marziali era, in generale, eclettico, l'organizzazione e l'insegnamento di tali scuole erano modellati sulle forme delle istituzioni dello Zen. Come modelli di secolarizzazione, esse mettevano in evidenza a) la pratica della concentrazione meditativa, b) il mantenimento di una rigorosa disciplina e di un austero stile di vita, e c) la comunicazione non verbale attraverso l'interazione diretta tra insegnante e discepoli.

Le scuole di arti marziali avevano tre caratteristiche comuni:

1. *La via come conformità con la natura.* Ogni arte è una «via» in quanto i suoi princìpi corrispondono a quelli che pervadono la natura. I princìpi del movimento del *kendō* dovrebbero coincidere con precisione con quelli in natura anche se, al contrario della natura, le azioni umane coinvolgono pensiero e giudizio. In realtà, il modo in cui un esperto scaglia una freccia verso un bersaglio mentre galoppa a cavallo deve conformarsi ad un movimento perfettamente naturale, se vuole avere successo.

2. *La via come azione spontanea.* Sebbene libertà significhi normalmente libertà di scelta, la libertà coltivata da queste arti consiste in una mente trasparente, libera da preoccupazioni, o azione spontanea derivata da uno stato puro della mente. Solo coltivando questo stato mentale un ben addestrato *jūdōka* (colui che pratica lo *jūdō*) può mantenere il proprio centro di gravità durante il movimento dinamico. Allo stesso modo, un esperto in *kendō* può anticipare un colpo dell'avversario come se fosse il proprio. In entrambi i casi, un individuo è consapevole del proprio centro di gravità con ogni movimento, non prima o dopo.

3. *La via come suo proprio sistema.* In quanto le forme di ogni arte sono diverse, ogni arte ha il proprio corpo di regole pratiche e di discipline. Le azioni che sono appropriate nel *kendō* non possono essere applicate al *kyūdō*, così come quelle del *jūdō* non possono essere adeguatamente sostitute con quelle del *kendō*. Sebbene i sistemi varino per le diverse branche delle arti marziali, i maestri di ognuna di queste sostengono che le forme stesse sono strumenti e che lo scopo ultimo è quello di superarle e raggiungere lo stato niente-spada, niente-arco, e così via.

Situazione contemporanea. Le arti marziali così come sono praticate oggi in Giappone non sono né una pseudoreligione né, strettamente parlando, metodi di combattimento. Le scuole, una volta molto numerose, sono state ridotte ad un piccolo numero, il restante patrimonio di un ricco passato, e sono state riorganizzate per una moderna praticabilità. Ad un livello popolare, esse servono a scopi ricreativi, di difesa personale e per programmi per il benessere fisico. A livello superiore, ogni arte è studiata con grande interesse come allenamento per conseguire abilità tecnica e per la formazione del carattere. Infine, al livello più alto, esse sono praticate dagli esperti per il loro valore intrinseco e la loro bellezza e allo scopo di tramandarle alle generazioni future. La presente struttura delle arti marziali dipende dalla continuazione di questa gerarchia.

[Vedi *BUSHIDŌ*, vol. 13].

BIBLIOGRAFIA

Due trattati sull'*ethos* delle arti marziali giapponesi sono il *Fudōchi shinmyō roku* del maestro dello Zen Hakuin (1685-1768) e il *Gorinjo* del maestro di spada Miyamoto Musashi (1584-1645). Entrambi sono inclusi nel compendio di fonti originali di Yoshio Imamura (cur.), *Nihon budō zenshū*, Tokyo 1967, I-VII, rispettivamente VII e I. Per una introduzione generale, cfr. l'eccellente opera di D.T. Suzuki, *Zen and Japanese Culture*, Princeton 1959 (2ª ed. riv. e ampl.) ristampata nel 1970. Particolarmente interessante la discussione sul trattato di Hakuin. Il saggio di E. Herrigel, *Zen and the Art of Archery*, 1953, rist. New York 1971 (trad. dal tedesco di R.F.C. Hull), è anche interessante per la sua penetrante introduzione (trad. it. *Lo Zen e il tiro con l'arco*, Milano 1975, 2ª ed. 1984, 3ª ed. 1991).

ICHIMURA SHŌHEI

ĀRYADEVA, spesso chiamato semplicemente Deva (tibetano, 'Phags pa lha); importante dialettico buddhista, identificato anche con altri nomi quali Kāṇadeva, Nīlanetra, Piṅgalanetra, Piṅgalacakṣuḥ e Karṇaripa, benché l'identificazione con alcuni di essi sia alquanto incerta. In Cina, il suo nome è conosciuto sia con la trascrizione Tibo o Tiboluo (giapponese, Daiba o Daibara), sia con la variante Zhengtian (giapponese, Shōten).

Gli studiosi hanno identificato almeno due Āryadeva. Il primo, che chiameremo appunto «Āryadeva I», fu un dialettico della scuola dei mādhyamika (*madhyamaka*), il più importante discepolo di Nāgārjuna, che visse tra il III e il IV secolo d.C. Il secondo, «Āryadeva II», fu un maestro tantrico per il quale sono state proposte diverse datazioni, comprese tra il VII e il X secolo (ma la più pertinente è forse l'inizio dell'VIII), perché cita la *Madhyamakahṛdayakārikā* di Bhāvaviveka (500-570) e il commentario dello stesso autore, la *Tarkajvālā*, nella sua opera *Madhyamakabhramaghāta* e perché il verso 31 del suo *Jñānasārasamuccaya* è citato nella *Tattvasaṃgrahapañjikā* di Kamalaśīla (740-795).

Biografie sulla sua figura compaiono in fonti cinesi (T.D. n. 2048; cfr. anche T.D. n. 2058, cap. 6), nel materiale tibetano (Buston, Tāranātha, ecc.) e, in forma frammentaria ma più genuina, in documenti sanscriti (la *Catuḥśatakaṭīkā* di Candrakīrti, il *Mañjuśrīmūlakalpa*, ecc.). Mentre le fonti cinesi si riferiscono esclusivamente ad Āryadeva I, le fonti tibetane sovrappongono in genere i due Āryadeva senza distinguerli l'uno dall'altro con precisione. Entrambe le tradizioni, poi, confondono storia e leggenda tanto da renderle ormai quasi inestricabili. Tuttavia, riuscendo a isolare i soli elementi davvero plausibili, si può tracciare una descrizione sommaria delle due figure. Āryadeva I nacque in una famiglia reale dello Sri Lanka (Sinhaladvīpa), ma abbandonò la sua posizione eminente e se ne andò nell'India meridionale. Dopo aver viaggiato per l'India, incontrò Nāgārjuna a Pāṭaliputra e ne divenne discepolo. Dimostrò presto la sua abilità nei dibattiti riuscendo a convertire al Buddhismo molti fedeli dei riti brahmanici. Venne chiamato anche Kāṇadeva («Deva con un solo occhio») poiché aveva offerto un occhio a una donna non buddhista (secondo la versione di Tāranātha), a tre dee (secondo la versione di Buston), a una donna (come afferma l'opera *Caturaśīti-siddha-pavṛtti*, ossia *Biografia degli ottantaquattro Siddha*), o a una statua aurea di Maheśvara (secondo le fonti cinesi).

Āryadeva II studiò invece alchimia a Nālandā sotto la guida del Nāgārjuna tantrico, che fu discepolo di Saraha e fondatore della tradizione del 'Phags lugs del *Guhyasamāja Tantra*. Anche di lui si narra la storia di come offrì un occhio, ma si tratta probabilmente di un'interpolazione dalla biografia di Āryadeva I.

Tutti i testi ascritti ad Āryadeva nel canone cinese e la maggior parte di quelli a lui attribuiti nella sezione dei mādhyamika del canone tibetano possono essere considerati opere di Āryadeva I. L'opera più famosa è il *Catuḥśataka* (edizione Derge del *Tripiṭaka* tibetano 3846, che d'ora innanzi chiameremo D.; edizione di Pechino del *Tripiṭaka* 5246, d'ora innanzi P.; T.D. n. 1570 [unicamente la seconda metà], cfr. T.D. n. 1517) che consiste di sedici capitoli, i primi otto concernenti la preparazione di coloro che percorrono la via e gli ultimi otto dedicati alla spiegazione dell'insostanzialità di ogni *dharma*. Il *Śatakaśāstra*, la cosiddetta versione abbreviata del *Catuḥśataka* a noi giunta soltanto nella traduzione di Kumārajīva (T.D. n. 1569) e l'*Akṣaraśataka* (T.D. n. 1572), attribuito a Nāgārjuna nelle versioni tibetane (D. 3834, P. 5234), sono pregevoli opere di Āryadeva I.

Al contrario, tutte le opere ascritte ad Āryadeva nella sezione tantrica del canone tibetano sono incontestabilmente attribuite ad Āryadeva II. I testi più importanti e più famosi sono il *Cittaviśuddhiprakaraṇa* (D. 1804, P. 2669), di cui esiste a stampa una versione sanscrita curata da P.B. Patel (Calcutta 1949); il *Caryāmelāpakapradīpa* (D. 1803, P. 2668) e la *Pradīpoddyotana-nāma-ṭīkā* (D. 1794, P. 2659). Anche nella sezione dei mādhyamika del canone tibetano vi sono alcuni testi che, su basi contenutistiche, possono essere attribuiti ad Āryadeva II: il *Madhyamakabhramaghāta* (D. 3850, P. 5250), per lo più costituito da estratti del *Madhyamakahṛdaya* e della *Tarkajvālā* di Bhāvaviveka; il *Jñānasārasamuccaya* (D. 3851, P. 5251), un testo *siddhānta* che espone le teorie filosofiche di scuole buddhiste e non buddhiste; e la *Skhalitapramathanayuktihetusiddhi* (D. 3847, P. 5247), che riporta una serie di risposte buddhiste a obiezioni sollevate da non buddhisti.

Lo *Hastavālaprakaraṇa* (D. 3844, P. 5244 e 5248; cfr. anche l'autocommentario, D. 3845, P. 5245 e 5249), attribuito ad Āryadeva nelle sue versioni tibetane, è ora considerato opera di Dignāga, come indica la versione cinese (T.D. n. 1620 e n. 1621). Se l'identificazione di Piṅgalanetra (cinese, Qingmu) con Āryadeva è corretta, Āryadeva I compose anche un commentario sulle *Mūlamadhyamakakārikā* (T.D. n. 1564).

[Vedi anche *MĀDHYAMIKA*].

BIBLIOGRAFIA

É. Lamotte, *Le Traité de la grande vertu de sagesse*, Louvain 1944, rist. 1970, III; cfr. in particolare pp. 1370-75.

Ch. Lindtner, *Adversaria Buddhica*, in «Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens», 26 (1982), pp. 167-94, cfr. p. 173, nota 21.

J.B. Robinson, *Buddha's Lions. The Lives of the Eighty-four Siddhas*, Berkeley 1979.

D.S. Ruegg, *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Wiesbaden 1981.

[Aggiornamenti bibliografici:

Karen Lang, *Aryadeva and Candrakirti on Self and Selfishness*, in D.S. Lopez, Jr. (cur.), *Buddhism in Practice*, Princeton 1995, pp. 380-98.

J.W. de Jong, *Materials for the Study of Aryadeva, Dharmapala and Candrakirti. The Catuhsataka of Aryadeva*, in «Indo Iranian Journal», 36 (1993), pp. 150-53.

Sara McClintock, *Knowing All through Knowing One. Mystical Communion or Logical Trick in the Tattvasamgraha and Tattvasamgrahapanjika*, in «Journal of the International Association of Buddhist Studies», 23, 2 (2000), pp. 225-44].

MIMAKI KATSUMI

ASAṄGA (circa 315-390 d.C.), fondatore della scuola dello Yogācāra del Buddhismo Mahāyāna in India. Asaṅga era figlio di un brahmano di Puruṣapura (Peshawar nel Pakistan), e fratello maggiore del celebre pensatore dello Yogācāra Vasubandhu. In origine, Asaṅga apparteneva alla scuola dei mahīśāsaka del Buddhismo Hīnayāna, ma più tardi si convertì al Mahāyāna. Secondo la biografia di Vasubandhu redatta da Paramārtha, la conversione di Asaṅga avvenne in seguito a una sua ascesa al Cielo Tuṣita, dove avrebbe ricevuto l'istruzione religiosa da Maitreya, un *bodhisattva* venerato come il futuro Buddha. In seguito, Asaṅga compose un trattato sui diciassette stadi o «gradi di perfezione» (*bhūmi*) della pratica yogica così come gli era stata insegnata da Maitreya.

Lo stesso racconto è riportato anche da Xuanzang nella sua opera *Da Tang xiyu ji*. Dal momento che esistono alcuni trattati dello Yogācāra tradizionalmente attribuiti a Maitreya(nātha), alcuni studiosi hanno ipotizzato che il *bodhisattva* Maitreya, del quale si dice che Asaṅga sia debitore della conoscenza del sistema dello Yogācāra, fosse in realtà una figura storica. L'opinione degli studiosi moderni rimane tuttora divisa su questo argomento. [Vedi *MAITREYA*]. Ai suoi tempi, si riteneva che fosse stato Asaṅga a convertire alle dottrine del Mahāyāna il fratello Vasubandhu, prima esponente degli insegnamenti dello Hīnayāna. Asaṅga dedicò tutta la propria vita, trascorsa presso Ayodhyā, allo studio delle scienze religiose, fino alla sua morte avvenuta all'età di settantacinque anni.

Tra i numerosi trattati di Asaṅga, i più importanti sono: 1) *Abhidharmasamuccaya*, una breve spiegazione degli elementi che costituiscono l'esistenza fenomenica, dal punto di vista dello Yogācāra; 2) *Xianyang shengjiao lun* (**Āryadeśanāvikhyāpana*), un sunto del testo *Yogācārabhūmi*; e 3) *Mahāyānasaṃgraha*, un'opera esauriente sulle dottrine e le pratiche dello Yogācāra. Le opere di Asaṅga sono caratterizzate da una dettagliata analisi dei fenomeni psicologici ereditata dalla letteratura *abhidharma* delle scuole dello Hīnayāna. Il *Mahāyānasaṃgraha*, nel quale Asaṅga fornisce una esposizione sistematica delle dottrine fondamentali dello Yogācāra, è composto da dieci capitoli che trattano rispettivamente i seguenti argomenti: 1) *ālaya-vijñāna*; 2) le tre nature degli esseri (*trisvabhāva*); 3) la comprensione della verità della pura rappresentazione (*vijñaptimātra*); 4) le sei forme di perfezione (*pāramitā*); 5) i dieci stadi (*bhūmi*) dei *bodhisattva*; 6) la condotta morale (*śīla*); 7) la concentrazione meditativa (*samādhi*); 8) la conoscenza non discriminante (*nirvikalpa-jñāna*); 9) la trasformazione della base dell'esistenza (*āśraya-parāvṛtti*) e lo stato di «*nirvāṇa* senza dimora» (*apratiṣṭhita-nirvāṇa*); e 10) i tre corpi del Buddha. I primi due capitoli sono incentrati sull'oggetto dell'apprendimento (*jñeya*), i capitoli compresi tra il terzo e l'ottavo trattano l'apprendimento teorico e pratico che porta al raggiungimento della buddhità, e i capitoli nono e decimo il risultato di tale apprendimento di teoria e di pratica. Il pensiero di fondo di Asaṅga è presentato nei primi due capitoli.

Il primo capitolo tratta dettagliatamente la dottrina dell'*ālaya-vijñāna*. Il termine *ālaya-vijñāna* ricorre in opere più antiche, quali il *Saṃdhinirmocana Sūtra* e la *Yogācārabhūmi*, ma non viene mai menzionato nei trattati attribuiti a Maitreya. L'*ālaya-vijñāna* è una coscienza subliminale nella quale le impressioni (*vāsanā*) delle esperienze passate vengono conservate in qualità di semi (*bīja*) delle esperienze future. La «coscienza attiva» (*pravṛtti-vijñāna*), ossia le sei forme di coscienza sensoria e mentale, è prodotta da questi semi conservati nell'*ālaya-vijñāna*. Quando entra in funzione il *pravṛtti-vijñāna*, esso lascia le sue impressioni nell'*ālaya-vijñāna* e queste diventano semi di una futura coscienza attiva. Secondo lo Yogācāra, un essere umano non è nient'altro che il flusso di coscienza così formato dalla reciproca dipendenza tra *ālaya-vijñāna* e coscienza attiva. Asaṅga ammette che, accanto alle sei forme di coscienza, esista anche la «coscienza dell'io» chiamata *manas* (o *kliṣṭa-manas*), a causa della quale l'*ālaya-vijñāna* è erroneamente scambiato per un sé reale (*ātman*), ma non si spinge tuttavia a sostenere esplicitamente la teoria classica dell'ottuplice coscienza. [Vedi *ĀLAYA-VIJÑĀNA*].

Il secondo capitolo del *Mahāyānasaṃgraha* è dedicato alla spiegazione della cosiddetta dottrina delle tre nature, secondo la quale tutti gli esseri possiedono una «natura immaginata» (*parikalpita-svabhāva*), una «natura dipendente» (*paratantra-svabhāva*) e una «natura compiuta» (*pariniṣpanna-svabhāva*). L'immagine di un oggetto che appare in un flusso di coscienza è di natura dipendente, proprio perché essa dipende per la sua ori-

gine dalle impressioni delle esperienze passate conservate nell'*ālaya-vijñāna*. L'oggetto fittiziamente sovrapposto a essa è di natura immaginata, mentre l'*assenza* di oggetto sovrapposto, ossia l'oggetto svuotato (*śūnya*) di realtà, è di natura compiuta. Questa dottrina era stata già esposta nelle prime opere dello Yogācāra, ma Asaṅga la reinterpreta secondo una concezione originale, nella quale la natura immaginata e la natura compiuta sono viste come due divisioni o aspetti della natura dipendente.

Il *Mahāyānasaṃgraha* venne tradotto in cinese da Paramārtha (499-567) e divenne il testo basilare della setta dello Shelun (abbreviazione di *She dasheng lun*, titolo cinese del *Mahāyānasaṃgraha*) da poco formatasi. Questa setta subì un declino dopo la creazione della setta del Faxiang ad opera di Kuiji, un discepolo di Xuanzang (602-664), che si rifaceva all'autorità della trasmissione degli insegnamenti dello Yogācāra di Dharmapāla (circa 530-561).

[Vedi *YOGĀCĀRA*; *VIJÑĀNA* e la biografia di *VASUBANDHU*].

BIBLIOGRAFIA

E. Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus*, Berlin 1969 (3ª ed. riv.). Per una breve esposizione dei concetti filosofici di Asaṅga e una traduzione in tedesco di brani importanti del *Mahāyānasaṃgraha*, cfr. pp. 326-50.

É. Lamotte, *La somme du Grand Véhicule d'Asaṅga (Mahāyānasaṃgraha)*, I, *Version tibétaine et chinoise (Hsüan-tsang)*; II, *Traduction et commentaire*, Louvain 1938-1939. Nelle note che accompagnano il testo tradotto, compare anche la traduzione dal cinese di molti passi dei commentari di Vasubandhu e di Asvabhāva.

Gadjin Nagao, *Shōdaijōron. Wayaku to chūkai*, I, Tokyo 1982. La traduzione si basa sulla versione tibetana. Una traduzione cinese di Xuanzang viene premessa alla traduzione giapponese, mentre il testo tibetano, insieme con un testo sanscrito ricostruito, compare in appendice. Il primo volume dell'opera termina con il secondo capitolo del testo tradotto.

[Aggiornamenti bibliografici:

J. Hopkins, *A Tibetan Contribution on the Question of Mind-Only in the Early Yogic Practice School*, in «Journal of Indian Philosophy», 20 (1992), pp. 275-343.

J.P. Keenan, *Asanga's Understanding of Madhyamika. Notes on the Shung-chung-lun*, in «Journal of the International Association of Buddhist Studies», 12 (1989), pp. 93-107.

E. Prets, *The Structure of Sadhana in the Abhidharmasamuccaya*, in «Wiener Zeitschrift für die Kunde Sudasiens und Archiv für indische Philosophie», 38 (1994), pp. 337-50.

In italiano citiamo lo studio di Amalia Pezzali, *L'idealismo buddhista di Asaṅga secondo il Mahāyānasaṃgraha*, Bologna 1984].

HATTORI MASAAKI

AŚOKA (sanscrito; *pāli*, Asoka), imperatore dell'India (circa 270-230 a.C.), terzo monarca della dinastia Maurya che, dopo la conversione al Buddhismo, si dedicò allo sviluppo e all'espansione di questa religione.

Fonti. Le fonti principali che documentano il regno di Aśoka sono le iscrizioni rupestri e le stele delle quali si servì per rendere nota ai suoi sudditi la propria riforma legislativa, esortandoli a seguire il *dhamma* (moralità, rettitudine). Le iscrizioni possono venir suddivise in due tipologie: gli Editti Rupestri, in totale quattordici, di cui esistono varie recensioni, incisi su rocce disseminate in vari luoghi, dall'altopiano del Deccan nell'India centrale fino alla provincia della frontiera nordoccidentale del Pakistan; e gli Editti su Stele, sette in totale, incisi su monoliti in varie località della Valle del Gange. Esiste poi tutta una serie di iscrizioni di Aśoka, più brevi e d'importanza minore, che sono state ritrovate su rocce e stele, e che vengono definite rispettivamente Editti Rupestri Minori ed Editti su Stele Minori.

Anche le fonti buddhiste conservano tradizioni su Aśoka. Le cronache del Theravāda dello Sri Lanka ne parlano come del principale responsabile della conversione dell'isola al Buddhismo. Nel *Divyāvadāna*, il corposo compendio di tradizioni buddhiste conservato dai buddhisti del Mahāyāna, esiste anche una sezione di leggende buddhiste su Aśoka nota come *Aśokāvadāna*. Queste tradizioni vantano una notevole antichità, ma è certo che, nella loro forma attuale, esse sono state pesantemente rimaneggiate dagli agiografi. Non è semplice trarre da esse informazioni storiche affidabili, soprattutto perché le iscrizioni, la tradizione del Theravāda e l'*Aśokāvadāna* presentano ben pochi caratteri comuni, se si eccettua il fatto che Aśoka si convertì al Buddhismo e che si sforzò per promuovere quella religione.

Pochi riferimenti ad Aśoka compaiono nei testi buddhisti posteriori e nella letteratura induista, e non ne illuminano meglio la figura. A differenza di suo padre e di suo nonno, egli non viene menzionato nelle fonti greche e latine.

La giovinezza. Aśoka era figlio di Bindusāra (circa 298-270 a.C.) e nipote di Candragupta (circa 322-298 a.C.), il fondatore della dinastia Maurya. Secondo la tradizione del Theravāda, Aśoka venne nominato da suo padre governatore di Ujjain, nell'India occidentale, mentre l'*Aśokāvadāna* narra invece che egli venne inviato a Takṣaśila (l'attuale Taxila, presso Islamabad in Pakistan) dove, senza spargimenti di sangue, sedò una rivolta popolare contro i tirannici funzionari che l'avevano preceduto.

La tradizione del Theravāda sostiene che Aśoka non fosse l'erede legittimo al trono e che poté succedere al padre Bindusāra soltanto dopo lotte fratricide, nel cor-

so delle quali ben novantanove suoi fratelli persero la vita. Si ritiene che la sua successione *de facto* sia avvenuta quattro anni prima dell'investitura formale a imperatore. La data esatta della sua salita al trono è piuttosto controversa, ma è certo che avvenne nell'arco di pochi anni a cavallo del 270 a.C. Regnò per trentasei anni che, assommati ai quattro di governo *de facto*, danno un totale di quaranta anni di regno, sebbene Eggermont, tuttavia, respinga la tradizione dell'intervallo di quattro anni. L'*Aśokāvadāna* non menziona l'usurpazione, ma entrambe le fonti buddhiste concordano nell'affermare che Aśoka iniziò il suo regno come un tiranno oppressivo.

Dalla sua capitale, Pāṭaliputra (oggi Patna in Bihar), Aśoka governò su un Impero più vasto di quello di qualsiasi monarca indiano precedente, che includeva quasi per intero il subcontinente, ad eccezione dei moderni Tamiḷ Nāḍu, Kerala, Karnataka meridionale, Assam e Bangladesh. Anche l'Afganistan orientale faceva parte del suo Impero. Egli fu, a tutti gli effetti, il monarca più potente del mondo di allora.

La conversione di Aśoka. Dal tredicesimo Editto Rupestre si evince che all'incirca nel 258 a.C., otto anni dopo l'incoronazione, Aśoka intraprese una sanguinosa campagna nel Kaliṅga (l'attuale Orissa), che probabilmente aveva rivendicato la propria indipendenza dall'Impero Maurya di cui faceva parte. L'imperatore rimase così sconvolto dalla carneficina e dagli orrori della guerra che il suo cuore mutò ed egli fece voto di abbandonare per sempre le guerre di aggressione. Fu proprio in seguito a quest'esperienza, come generalmente si ritiene, che Aśoka divenne buddhista, sebbene con ogni probabilità fosse già stato precedentemente influenzato dal Buddhismo. Il suo rimorso per le sofferenze causate e la seguente conversione sono attestati dalle sue stesse iscrizioni. Benché il racconto fosse stato inciso su roccia in molte parti dell'Impero affinché tutti lo leggessero, nessuna fonte buddhista fa menzione della guerra. Secondo la tradizione del Theravāda, Aśoka fu convertito dalle preghiere di un monaco novizio di soli sette anni. L'*Aśokāvadāna*, d'altro canto, afferma che Aśoka fu così impressionato dalla forza d'animo e dalla calma con cui un monaco affrontava la tortura che rinunciò a persistere nei suoi malvagi propositi e divenne buddhista. Tali discrepanze dimostrano quanto poco siano degne di fede le varie tradizioni.

Nei primi diciotto mesi dopo la conversione, Aśoka, per sua stessa ammissione, non si rivelò saldo nella sua nuova fede. Poi però cominciò ad avvicinarsi all'ordine monastico buddhista. La sua nuova politica è attestata per la prima volta in un Editto Rupestre Minore, di cui esistono varie versioni, e che sembra costituire il primo pronunciamento ufficiale della sua nuova politica. Qui, in un passo piuttosto ambiguo, egli dichiara che gli dei, che prima non s'interessavano degli affari degli uomini, ora lo fanno, come prova la sua riforma, e chiama grandi e piccoli a seguire il suo esempio, così che tutti possano guadagnarsi il cielo.

In questa iscrizione, quasi certamente la prima ad essere promulgata, Aśoka ammette apertamente la sua conversione al Buddhismo, ma non usa la parola che nelle iscrizioni successive sarà la chiave della sua nuova politica, ossia *dhamma*. Questo termine (sanscrito, *dharma*) ha innumerevoli connotazioni ed è praticamente intraducibile. Nell'editto greco di Kandahar, *dhamma* viene reso con *eusebeia*, generalmente tradotta con «pietà». Nelle iscrizioni, tale termine sembra solitamente avere il senso di «bontà» o «moralità» senza connotazioni settarie. I movimenti religiosi come il Buddhismo hanno le loro particolari definizioni di *dhamma*, ma il *dhamma* proclamato da Aśoka nei suoi principali editti è un semplice codice morale basato sul rispetto per ogni essere vivente, inclusi gli animali, e sull'aiuto reciproco. In esso non vi è nulla di particolarmente buddhista e Aśoka invita i suoi sudditi a rispettare non soltanto i monaci buddhisti, ma anche brahmani e asceti di tutte le sette. Si è quindi ipotizzato che la politica del *dhamma* sia stata adottata principalmente per fini politici, allo scopo di ottenere un qualche grado di unitarietà e di solidarietà nel dispersivo e spezzettato Impero di Aśoka. Tali ragioni possono aver avuto un certo peso sulla politica dell'imperatore, ma non vi è dubbio che egli personalmente nutriva una forte fede nel *dhamma*, e che esso non costituì una semplice manovra politica.

Le riforme di Aśoka. Le iscrizioni riflettono un chiaro tentativo, da parte di Aśoka, di riformare l'amministrazione alla luce delle sue nuove convinzioni. Egli si mostra fiero dei servizi sociali che ha inaugurato, inclusa l'assistenza medica gratuita per i sudditi e lo sviluppo di luoghi di sosta e di riposo lungo le strade per rendere meno ardui i viaggi. Il sistema legale venne reso più giusto e meno oppressivo, benché la pena di morte non fosse abolita. Evidentemente le riforme incontrarono qualche resistenza da parte di alcuni funzionari governativi, poiché, in un editto speciale ritrovato nell'Orissa, egli li rimprovera per la loro mancanza di entusiasmo nel sostenere la sua politica. Nei tredici anni che seguirono la sua consacrazione al trono, Aśoka istituì una nuova classe di funzionari d'alto rango, i «funzionari della rettitudine» (*dhamma-mahāmatta*), per assicurarsi il pieno appoggio alla politica del *dhamma*. Dalla capitale Pāṭaliputra essi vennero inviati nelle varie province, dove prendevano ordini direttamente dall'imperatore, scavalcando così i governatori locali.

Aśoka evidentemente si preoccupò anche di pro-

muovere nel suo Impero la dieta vegetariana. Proibì i sacrifici animali nella capitale, mutando certo con tale riforma lo stile di vita dei molti brahmani che li officiavano. Ridusse drasticamente il numero di animali uccisi per i consumi alimentari delle cucine reali, e dichiarò che la quotidiana macellazione di due pavoni e, occasionalmente, di qualche cervo, nel futuro sarebbe dovuta cessare. Nel Quinto Editto Rupestre, promulgato nel suo ventiseiesimo anno di regno, Aśoka bandì esplicitamente l'uccisione di certi animali (tra i quali, piuttosto inaspettatamente, non figurano le vacche), e proibì ogni tipo di macellazione e di caccia in certi giorni del mese lunare. Un'iscrizione minore più tarda, la bilingue greca e aramaica di Kandahar, afferma esplicitamente che i pescatori e i cacciatori «del re» (*basileōs*) dovevano cessare le loro attività. L'esatto significato di quest'affermazione è incerto: potrebbe far riferimento a una piccola classe di servitori dello Stato ma, dal momento che ogni fiume e ogni territorio incolto apparteneva teoricamente alla corona, è possibile che si trattasse invece di un tentativo di bandire ovunque caccia e pesca.

Sebbene, nel lungo Tredicesimo Editto Rupestre, Aśoka affermi di non aver più intrapreso guerre di conquista dall'epoca della campagna di Kaliṅga, risulta chiaro che egli non abbandonò del tutto le sue ambizioni imperialiste, ma le trasferì, per così dire, su di un piano più alto; egli sostiene, infatti, che sta riportando tuttora vittorie, benché si tratti di vittorie attraverso il *dhamma*. Tali vittorie erano state ottenute ben lontano dal suo Impero, in regioni meridionali come Tambapamni (probabilmente lo Sri Lanka) e persino «nel regno del re greco Antioco e, oltre Antioco, tra i quattro re Tolomeo, Antigono, Magas e Alessandro». La lista (che, detto per inciso, fornisce un prezioso sincronismo) copre praticamente l'intero mondo ellenistico del tempo, e probabilmente riflette una o più ambascerie inviate da Aśoka ai cinque monarchi greci. Egli dunque restava, in certo qual modo, un imperialista, poiché cercava di esercitare la propria influenza sull'intero mondo conosciuto mediante la persuasione morale, immaginando se stesso come guida morale dell'umanità intera. «Tutti gli uomini», dichiarava, «sono mia progenie», intendendo, probabilmente, che questa affermazione venisse presa quasi alla lettera, considerata l'ambiguità della parola pracrita *pajā*, che significa sia «progenie» che «sudditi». Essendo il più potente monarca del suo tempo, si sentiva alla testa di un Impero spirituale che abbracciava tutta l'umanità. Non esistono prove, tuttavia, che in seguito al suo cambiamento spirituale egli avesse davvero ridotto drasticamente o mandato in disarmo il proprio potente esercito che, al comando di suo nonno, aveva respinto con successo Seleuco Nicatore, l'erede di Alessandro in Asia. E, sempre nel Tredicesimo Editto Rupestre, Aśoka dà una chiara prova del pugno di ferro celato nel guanto di velluto: «L'Amato dagli Dei [Devānampiya, un titolo reale dei Maurya] perdonerà per quanto gli è possibile e arriverà persino a conciliare le tribù della foresta dei suoi domini; ma le avverte che vi è potere anche nel rimorso dell'Amato degli Dei, e le invita a cambiare, se non vogliono essere uccise».

Nessuna prova delle ambascerie del *dhamma* di Aśoka è stata trovata nelle fonti greche o latine, e ciò suggerisce che, se pur esse raggiunsero il loro destinatario, fecero scarsa impressione sugli ambiziosi regnanti ellenistici d'Occidente.

Aśoka e il Buddhismo. Nonostante gli sforzi compiuti per dimostrare l'atteggiamento antibrahmanico della nuova politica di Aśoka, tale teoria non poggia su solide basi, poiché si fonda su traduzioni non accurate di alcuni passi delle iscrizioni, benché il bando dei sacrifici animali a Pāṭaliputra e il discredito che il Nono Editto Rupestre gettò su cerimonie e rituali inutili possano aver dato ai brahmani motivo di lamentele. Così come farà la maggior parte dei monarchi indiani successivi, egli diede sostegno a tutti i gruppi religiosi del suo regno, e donò persino delle grotte artificiali nelle colline Barabar, presso l'attuale Gaya, agli ājīvika, oppositori dei buddhisti.

Tuttavia, a dispetto della sua attitudine ecumenica verso le altre sette, ben riflessa dal suo Dodicesimo Editto Rupestre, Aśoka fu un buddhista impegnato e si presentò come tale fin dai primi pronunciamenti pubblici a noi pervenuti. Non ci possono essere dubbi circa i suoi sforzi per promuovere il Buddhismo al di sopra di tutte le altre confessioni e sette religiose. Sebbene la tradizione buddhista descriva il Buddhismo, fin dalla sua fondazione, come un fattore importante nella vita religiosa dell'India, sembra assai verosimile che, prima dell'appoggio di Aśoka, esso fosse meno influente di certi altri sistemi eterodossi (come il Jainismo e le dottrine degli ājīvika). Si ritiene che Aśoka abbia eretto un gran numero di *stūpa* (collinette sacre ai buddhisti) in tutto il suo regno. I documenti del Theravāda menzionano un grande concilio di monaci di tale tradizione tenutosi a Pāṭaliputra durante il suo regno, in seguito al quale dei missionari vennero mandati in ogni parte del subcontinente indiano, e fino alla Birmania e allo Sri Lanka. I buddhisti birmani ritengono tuttora che i monaci missionari Sona e Uttara siano stati gli apostoli della Birmania, benché non esistano prove, archeologiche o di altra natura, sulla loro attività in quel Paese. Tuttavia, nello Sri Lanka molte prove archeologiche indicano che nell'isola l'attività missionaria incontrò presto grande successo. La tradizione del Theravāda vuole che

la missione buddhista nello Sri Lanka sia stata guidata da Mahinda (sanscrito, Mahendra), un figlio di Aśoka fattosi monaco.

Gli ultimi anni di Aśoka. Diverse iscrizioni minori su stele, evidentemente incise verso la fine del regno di Aśoka, mostrano che il suo interesse per l'ordine buddhista si intensificò col passare degli anni. In queste iscrizioni, egli dà ordine ai suoi funzionari di assicurarsi che i monaci eretici siano espulsi dall'ordine, indicando con ciò che da quel momento il Buddhismo diveniva Chiesa di Stato. Questa situazione non appare con altrettanta chiarezza dalle iscrizioni maggiori, ma viene in certa misura confermata dalla tradizione buddhista. In una singolare iscrizione su una lastra di pietra ritrovata a Bairat, nel Rajasthan, Aśoka sollecita persino i monaci buddhisti a studiare certi particolari passi delle scritture.

L'*Aśokāvadāna* afferma che, negli ultimi anni di regno, Aśoka divenne così generoso nei confronti dell'ordine buddhista che i suoi principi e i suoi ministri si allarmarono di fronte a tanta prodigalità, e il sovrano venne privato del controllo del tesoro reale con una congiura di palazzo che lo costrinse in pratica a cedere il trono. Questa tradizione non può essere confermata, ma il crescente entusiasmo del sovrano per il Buddhismo risulta evidente dalle iscrizioni. Queste, insieme con l'*Aśokāvadāna*, suggeriscono infatti che nei suoi ultimi anni Aśoka cominciò a perdere contatto con la realtà politica e che la sua presa sugli affari del regno si indebolì.

La data più accreditata per la morte di Aśoka è il 232 a.C. Questa data è stata stabilita con complicati calcoli basati sulla data di morte del Buddha, che è a sua volta piuttosto incerta. Tuttavia, possiamo considerare pressappoco esatta tale data di morte convenzionale. Il suo vasto Impero si frammentò, in seguito a un processo di disintegrazione che probabilmente era già iniziato prima della sua morte. I successori di Aśoka lasciarono poche tracce di sé, ma abbiamo buone ragioni per credere che non condividessero il fervore buddhista del loro predecessore. La dinastia Maurya continuò a regnare, in forme assai più contenute, per un altro cinquantennio, fino a che venne sostituita dalla dinastia Śuṅga il cui fondatore, Puṣyamitra, era un brahmano ortodosso.

L'eredità di Aśoka. La nostra conoscenza di Aśoka non è completa quanto uno storico potrebbe desiderare, e su di lui molto è stato scritto che, per dire il vero, non è sostenuto da prove. Le iscrizioni sono composte in una forma di pracrito assai complessa, molti passi si rivelano ambigui e alcuni affatto incomprensibili. Tuttavia, esse furono concepite per proiettare un'immagine pubblica, e probabilmente non illustrano tutti i lati del carattere di Aśoka. Le leggende lo dipingono ossequioso e umile nei confronti dei monaci buddhisti ma, per il resto, fanno di lui il tipico sovrano dispotico, pronto a ordinare esecuzioni arbitrarie e a godere delle delizie del suo harem. Questi ritratti possono contenere una parte di verità, parzialmente confermata dalle iscrizioni, tuttavia la figura che da esse traspare non è conforme a quella tipica del despota, in quanto mostra un alto senso di responsabilità per il benessere dei sudditi e per quello dell'umanità intera, oltre a un forte intento morale.

Talvolta ingenuo nelle sue convinzioni, e di certo eccessivamente ottimista, Aśoka credette probabilmente che le sue riforme avrebbero segnato una svolta decisiva nella storia e, in un certo senso, questo accadde davvero. Esse sarebbero durate, come disse ai suoi sudditi «finché fossero durati la luna e il sole», e invece, poco tempo dopo la sua morte, vennero presto dimenticate persino dai buddhisti, che lo ricordarono soprattutto come un grande mecenate della loro fede. Per gli induisti, poi, egli non fu altro che un nome nella lista dei re Maurya.

Eppure Aśoka ebbe un effetto importante sulla storia dell'India. La sua costante propaganda nel promuovere i princìpi della nonviolenza (*ahiṃsā*) e del vegetarianismo dovette godere di grande successo, tanto che molte sette induiste mantengono ancora tali princìpi. Forse, però, il suo maggior lascito all'umanità fu il prezioso supporto che diede al Buddhismo, grazie al quale questa religione intraprese una via di sviluppo e di espansione che la rese una delle più importanti religioni mondiali.

[Per una dissertazione sulle dimensioni religiosa e mitologica del regno di Aśoka, vedi *CAKRAVARTIN*. Per il ruolo di Aśoka nella costituzione di un modello formale di relazione tra Chiesa e Stato nell'ambito del Buddhismo asiatico, vedi *SAṂGHA*, articolo su *Saṃgha e società*].

BIBLIOGRAFIA

Fonti

W. Geiger (cur. e trad.), *The Mahāvaṃsa, or the Great Chronicle of Ceylon*, London 1912, rist. 1980. Una traduzione della più importante cronaca dello Sri Lanka, contenente le tradizioni del Theravāda su Aśoka.

E. Hultzsch (cur. e trad.), *The Inscriptions of Asoka*, in *Corpus Inscriptionum Indicarum*, I, Oxford 1925, Delhi 1969 (2ª ed. riv.). L'edizione normativa delle iscrizioni, contenente facsimili, trascrizioni e traduzioni, accompagnati da importante materiale introduttivo.

S. Mukhopadhyaya (cur.), *Aśokāvadāna*, New Delhi 1963. Con-

[illegible] una buona edizione critica del testo sanscrito, con un dettagliato indice in inglese e un'analisi degli argomenti.
J. Przyluski, *La légende de l'empereur Açoka*, Paris 1923 (trad. ingl. D.K. Biswas [trad.], *The Legend of Emperor Aśoka*, Calcutta 1967). Magistrale analisi delle leggende contenute nell'*Aśokāvadāna*, con riferimenti alle prime versioni cinesi.
D. Schlumberger et al., *Une bilingue gréco-araméenne d'Aśoka*, in «Journal asiatique», 246 (1958), pp. 1-48. Il migliore studio dell'iscrizione di Kandahar.
J.S. Strong, *The Legend of King Aśoka. A Study and Translation of the Aśokāvadāna*, Princeton 1983. Un'accurata traduzione corredata da introduzione e note pregevoli.
[In italiano, a proposito della bilingue greco-aramaica di Aśoka, citiamo la monografia di G. Carratelli Pugliese, *Gli editti di Aśoka*, Firenze 1960].

Commentari

A.L. Basham, *Aśoka and Buddhism. A Reexamination,* in «Journal of the International Association of Buddhist Studies», Madison, 5 (1982), pp. 131-43. Un tentativo di «sgonfiare» alcune delle affermazioni più azzardate sul conto di Aśoka.
P.H.L. Eggermont, *The Chronology of the Reign of Asoka Morya*, Leiden 1956. Un brillante tentativo, sulla base di dati piuttosto tenui, di ricostruire una cronologia precisa e dettagliata del regno di Aśoka.
É. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien. Des origines à l'ère Śaka*, Louvain (1958), rist. 1967 (trad. it. *Lo spirito del Buddhismo antico*, Venezia 1960). Il terzo capitolo fornisce un resoconto dettagliato del Buddhismo al tempo dei Maurya, e tratta con completezza la parte svolta da Aśoka nella sua promozione. In appendice (pp. 789-98), un notevole studio dell'iscrizione di Kandahar.
R. Thapar, *Aśoka and the Decline of the Mauryas*, Oxford 1961, New Delhi 1997 (2ª ed.). La monografia più recente e accurata su Aśoka, che ne interpreta i motivi in chiave ampiamente politica.

A.L. BASHAM

ATEISMO. Vedi vol. 1.

ATĪŚA (982-1054), dotto monaco indiano, considerato riformatore di pratiche tantriche e fondatore della «via della letteratura» buddhista in Tibet. Atīśa (o, più propriamente, Atiśa) venne invitato in Tibet da Byang chub 'od su consiglio di Ye shes 'od, per dare nuova vita al Buddhismo dopo la persecuzione religiosa di Glang dar ma (morto nell'842). Egli è conosciuto anche con i nomi di Śrī Atīśa, Dīpaṃkararakṣita, Dīpaṃkara Śrījñāna e Śrī Dīpaṃkarajñānapada in sanscrito, e Jo bo rje Dpal ldan, Mar me mdzad Dpal ye shes e Dpal ldan Atīśa in tibetano.

Le date di Atīśa variano: alcune narrazioni riportano gli anni 980-1052, altre 982-1054 ma, in ogni caso, sappiamo che visse settantadue anni. Alcune fonti affermano che nacque a Vikramapura, nel Dacca (Pakistan orientale), altre lo vogliono invece nativo di Bhagalpur (Bihar), e altre ancora sostengono che fosse figlio del re di Zahor, una regione nota per il gran numero di fedeli del Tantrismo. Suo padre era Kalyāṇaśrī, re del Bengala, e sua madre si chiamava Padmaprabhā. Studi recenti tendono a confermare che Atīśa nacque in Bengala, appartenne a una famiglia di sangue reale e visse dal 980 al 1052. Le narrazioni della sua vita si trovano nella letteratura storica tibetana (*chos 'byuṅ*) e nella vasta letteratura di genere biografico (*rnam thar*).

Il primo incontro di Atīśa con la religione avvenne in tenera età, quando ebbe una visione della dea Tārā del Vajrayāna, che da allora fu per sempre la sua divinità tutelare, a cui rimase particolarmente devoto. Intraprese la carriera monastica e studiò a Nālandā. A trentuno anni si recò a Suvarṇadvīpa (Sumatra?), dove studiò sotto la guida di Dharmapāla per dodici anni. Al suo ritorno in India, divenne amministratore del collegio buddhista Vikramaśīla, che lasciò soltanto nel 1040 per recarsi in Tibet su invito di Nag tsho (nato nel 1011), inviato al collegio proprio con questo incarico. Dopo un anno in Nepal, Atīśa giunse a Gu ge (Guge) nel 1042; da lì viaggiò nel Tibet centrale e infine raggiunse il monastero di Snye thang dove morì.

Le attività di Atīśa in Tibet si limitarono, inizialmente, alle regioni occidentali, ma dopo pochi anni cominciò ad estendere il proprio raggio d'azione. In breve tempo, divenne assai famoso per la sua abilità accademica e per l'energico supporto a favore di una riforma religiosa in Tibet. Tuttavia, non fu bene accetto da tutti: si narra infatti che 'Brog mi (Brogmi, 992-1074) e Mar pa (Marpa, 1012-1096) evitarono d'incontrarsi con lui e che persino Rin chen bzang po, che pure aveva colpito Atīśa fin dal primo incontro, non fu sempre d'accordo con lui, anche se, alla fine, gli si sottomise e ne riconobbe la superiorità. Si narra anche che, durante la sua visita al monastero di Bsam yas (Samye), Atīśa scoprì dei *tantra* completamente ignoti in India.

La missione di Atīśa in Tibet consistette nel restaurare l'ordine e la disciplina monastici. Nel 1057 egli fondò il monastero di Rwa sgreng. La sua opera *Bodhipathapradīpa* (tibetano, *Byang chub lam gyi sgron ma*), scritta per i Tibetani come manifesto della riforma buddhista, divenne la base della dottrina Lam Rim («tappe del cammino») di Tsong kha pa (Tsongkhapa, 1357-1419).

Atīśa compì molte traduzioni di vari *Prajñāpāramitā Sūtra*. A lui viene attribuita anche l'importante ideazione di un sistema di datazione nel quale, al ben noto ciclo dei dodici animali, vengono aggiunti i cinque ele-

menti, risultando così un ciclo sessagenario. Secondo il suo metodo, il primo anno del primo ciclo di sessanta anni sarebbe il 1027 d.C.; tutte le altre date, passate e future, sono derivate da questa data. Nonostante il suo ruolo fondamentale nel rinnovamento del Buddhismo tibetano, l'influenza di Atīśa sembra non essere andata oltre il periodo della sua vita.

[Vedi *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*, articolo sul *Buddhismo tibetano*].

BIBLIOGRAFIA

Ke-ch'iang Chang, *Atīśa*, in G.P. Malalasekera (cur.), *Encyclopaedia of Buddhism*, 2, fasc. 2, Colombo 1967. Un buon sunto della vita e delle opere di Atīśa, che elenca anche le sue opere sui *tantra*, la letteratura *Prajñāpāramitā* e quella del Mādhyamika, i commentari e le traduzioni.

A. Chattopadhyaya, *Atīśa and Tibet*, Berkeley 1967, rist. 1981. Uno studio aggiornato, corredato da preziose appendici dedicate al materiale biografico, alle opere di Dīpaṃkara, a un'antologia degli scritti di Dīpaṃkara con il testo sanscrito restaurato del *Bodhipathapradīpa* e riproduzioni fotostatiche del manoscritto contenente i *Detti di Atīśa* e, infine, un'appendice dedicata al ciclo sessagenario tibetano.

S.Ch. Das, *Indian Pandits in the Land of Snow*, Calcutta 1965, rist. 1983. Quattro saggi dell'autore a proposito delle proprie ricerche su Atīśa basate su fonti sanscrite, *pāli*, tibetane e cinesi.

[Aggiornamenti bibliografici:

Brom ston e Rgyal bai byun gnas, *Jo-bo rje lha gcig dpal ldan A ti sa'i rnam thar bla ma'i yon tan chos kyi 'byun gnas sogs Bka' gdams rin po che'i glegs bam*, Zi lin 1993.

Brom ston, Rgyal bai byun gnas e H. Decleer, *Atisa's Journey to Tibet*, in D.S. Lopez, Jr. (cur.), *Religions of Tibet in Practice*, Princeton 1997, pp. 157-77.

H. Decleer, *Atisa's Journey to Sumatra*, in D.S. Lopez, Jr. (cur.), *Buddhism in Practice*, Princeton 1995, pp. 532-40].

LESLIE S. KAWAMURA

AVALOKITEŚVARA, *bodhisattva* associato specialmente al principio della compassione, e la figura più popolare del pantheon del Buddhismo Mahāyāna panasiatico. Adorato e invocato sia in forma maschile che femminile, Avalokiteśvara è considerato un potente salvatore in tempi di pericoli mortali, colui che veglia su tutti gli esseri viventi e ascolta le loro grida di sofferenza e angoscia. Egli risponde immediatamente agli appelli di coloro che sono in grave necessità e quindi rappresenta in modo simbolico l'incarnazione del principio della compassione, un aspetto fondamentale dello stile di vita buddhista. Oltre ai suoi numerosi ruoli panasiatici, Avalokiteśvara ricoprì un ruolo significativo in tutta l'Asia buddhista nelle distinte tradizioni locali.

Il significato del nome di questo *bodhisattva* è stato tradizionalmente inteso in molti modi, enfatizzando la sua sovranità sul mondo materiale e la sua sensibilità alle richieste dell'umanità sofferente. L'interpretazione principale ritiene che il nome *Avalokiteśvara* sia un composto dai termini sanscriti *avalokita* e *īśvara*, tradotto indifferentemente come «il signore di ciò che è visto, il signore che è visto» oppure «il signore che contempla, il signore che osserva». Xuanzang, il celebrato monaco e studioso cinese del VII secolo, sostenne quest'ultima versione, traducendo il nome del *bodhisattva* con *Guanzizai* («il signore che osserva»).

Avalokitasvara è un'ortografia alternativa di questo nome, come si può rilevare in alcuni manoscritti in sanscrito del V secolo e come fu registrata da eruditi esegeti cinesi, tra i quali Chengguan (VIII secolo). Questa diversa ortografia portò alla nota traduzione cinese *Guanyin* («colui che percepisce il suono»). Frequentemente si incontra la traduzione cinese *Guanshiyin* («colui che percepisce il suono del mondo»), che sembra avere una base etimologica dubbia ma esprime bene la qualità funzionale del *bodhisattva*: un salvatore che ascolta tutte le grida di sofferenza e risponde con un potente aiuto.

Avalokiteśvara ha numerosi epiteti, i più comuni sono *Padmapāṇi* («albero del loto») e *Lokeśvara* («signore del mondo»), con i quali è più conosciuto nell'Asia sudorientale. Molti epiteti collegati con la sua specifica funzione salvifica sono connessi a una vertiginosa panoplia di forme iconografiche.

Origini. Si è generalmente concordi nell'affermare che il culto di Avalokiteśvara nacque nelle terre vicine ai confini nordoccidentali dell'India. Una grande quantità di dotte energie sono state consacrate alla determinazione delle «origini» del *bodhisattva*. Molti di questi sforzi presuppongono un modello diffusionista per la formazione del pantheon mahāyānico e presumono che questo pantheon fosse in qualche modo progettato o adattato a partire dalle diverse divinità dei movimenti religiosi vicini; per esempio, Mallmann (1948) propose antecedenti iranici basati sul nome e sulle funzioni di Avalokiteśvara. Altri studiosi ritengono che il pantheon cominciò a esistere in seguito alla deificazione di antichi princìpi buddhisti oppure di momenti importanti della vita del Buddha Śākyamuni; per esempio, Giuseppe Tucci (1948) propose Avalokiteśvara come la personificazione dello sguardo compassionevole di Śākyamuni. Queste opinioni sono molto distanti dalla notevole intensità della credenza nei compassionevoli poteri salvifici di questa divinità, come è espressa tra i buddhisti asiatici di tutti i livelli della società. Le tradizioni del Mahāyāna scritte ritengono semplicemente che Avalokiteśvara sia

uno tra i molti esseri con una storia umana che furono guidati dalla dedizione e dallo sviluppo spirituale alla piena realizzazione come *bodhisattva*.

Principali fonti scritte. Tra le numerose fonti scritte su Avalokiteśvara, tre opere sono particolarmente importanti: il *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra* (Sūtra del Loto), diverse versioni del *Sukhāvatīvyūha Sūtra* (Sūtra della Terra Pura) e il cosiddetto *Amitāyurdhyāna Sūtra* (Contemplazione dei Sūtra di Amitātyus). Il *Loto* fornisce molte informazioni sui poteri salvifici del *bodhisattva*, mentre la *Terra Pura* e gli scritti di meditazione rivelano la sua affinità spirituale con Amitābha Buddha e delineano la sua funzione in questo contesto. Entrambi questi aspetti sono considerati tratti essenziali del culto.

Il *Loto* dedica un intero capitolo ad Avalokiteśvara e questo capitolo (il venticinquesimo nella eloquente traduzione cinese del IV secolo di Kumārajīva) è stato abitualmente memorizzato, recitato e trattato dai devoti dell'Asia orientale come uno scritto indipendente. Il capitolo contiene delle discussioni sul nome del *bodhisattva*, sui pericoli che questi può allontanare e sulle innumerevoli forme in cui può apparire per aiutare i devoti.

Il nome del *bodhisattva* in questa nota versione del *Loto* è chiaramente Avalokiteśvara, tradotto da Kumārajīva con Guanshiyin o «colui che percepisce il suono del mondo». In questo scritto, il Buddha Śākyamuni spiega che il nome nasce dalla promessa del *bodhisattva* di ascoltare le richieste di ogni essere sofferente che grida forte il suo nome e di apparire per la sua salvezza.

La lista dei pericoli e delle difficoltà che il *bodhisattva* può neutralizzare è impressionante: fuoco, annegamento in un fiume, essere disperso in mare, assassinio, attacchi demoniaci, bestie feroci e serpenti nocivi o insetti, punizioni legali, attacchi di banditi, cadute da precipizi, calamità naturali, distruttivi disordini civili o militari, e altro. Il *bodhisattva* assiste anche coloro che sono stati irretiti dai tre tradizionali veleni del Buddhismo: lussuria, ira e illusione. Avalokiteśvara concede anche figli, sia maschi che femmine, in risposta agli appelli delle donne sterili. Secondo il *Loto*, Avalokiteśvara è il padrone degli strumenti (*upāya*), esperto nel manifestare se stesso in tutte le forme (trentatré sono quelle elencate) atte a trasmettere la liberazione di ogni essere vivente.

Avalokiteśvara è abbinato con un *bodhisattva* chiamato Mahāsthāmaprāpta nelle scritture della *Terra Pura*, di cui esistono ancora molte versioni in traduzioni cinesi. Entrambi sono assistenti principali del Buddha Amitābha, signore del paradiso occidentale, un glorioso regno libero da sofferenze, dove coloro che diligentemente hanno ricercato l'illuminazione possono rinascere dopo l'esistenza terrena. Tra le sue diverse funzioni, Avalokiteśvara guida i devoti dal letto di morte alla rinascita nella terra dello spirito. Egli agisce come un emissario del Buddha attraverso i vari regni dell'universo ed è descritto come il futuro erede al trono di questo regno. (Il *Karuṇāpuṇḍarīka Sūtra*, tradotto in cinese all'inizio del V secolo, estende questa relazione spiegando che Avalokiteśvara era il figlio primogenito di Amitābha in una delle prime incarnazioni).

Le scritture di meditazione forniscono un'ampia descrizione di Avalokiteśvara come il centro di uno degli stadi di una poliedrica pratica di visualizzazione. La piena realizzazione di questa pratica non porta soltanto alla futura rinascita nel paradiso occidentale, ma anche alla continua invocazione dei signori principali di quella terra e, di conseguenza, della protezione e dell'ispirazione che essi offrono. Avalokiteśvara viene descritto come una creatura principesca, dalla pelle dorata e di enorme statura, che indossa una grande corona fatta di gemme meravigliose, dentro ognuna delle quali si trova un Buddha manifesto. Raggi variopinti di luce si riversano modellatamente dal suo corpo; questi raggi giungono nei vari regni dell'esistenza sprigionando i Buddha manifesti e i *bodhisattva*, che realizzano le sue opere compassionevoli. Innumerevoli raggi di luce tenue si propagano dalle sue mani illuminando tutte le cose, e per questo egli è visto come colui che assiste tutti gli esseri viventi per mezzo delle mani.

Paradiso. Si crede che Avalokiteśvara risieda in una determinata montagna dalla quale egli ascolta attentamente l'alzarsi delle grida delle creature sofferenti ed espande il suo aiuto mistico. Una versione dell'*Avataṃsaka Sūtra* (Sūtra della Ghirlanda di Fiori) identifica questo luogo con il monte Potalaka, un nome che divenne conosciuto in tutta l'Asia buddhista. Questa montagna è stata identificata con molti luoghi geografici reali dell'Asia. Xuanzang, monaco viaggiatore del VII secolo, osserva che Potalaka potrebbe trovarsi sulla costa malese, benché pochi di coloro che cercarono il *bodhisattva* riuscirono nella loro ricerca. Per lo meno a partire dal X secolo fu identificato con un isola che si trova al largo della costa della città portuale di Ningbo, nella Cina meridionale. Quest'isola venne chiamata Puduo Shan (monte Potalaka) ed è rimasta un importante centro di pellegrinaggio fino ai giorni nostri. In Giappone, molti luoghi sono stati identificati come Potalaka: le cascate Nachi, nel complesso del santuario Kumano vicino all'oceano, sulla penisola di Kii; Nikko, sulle montagne; e il santuario Kasuga di Nara. In Tibet, il palazzo del Dalai Lama, costruito nel XVII secolo su una collina di fronte a Lhasa, e che costituisce uno dei maggiori tesori architettonici del mondo, fu chiamato Potala. Così, il palazzo montano fu reso fisicamente tangibile tramite la residenza del sovrano tibetano, che si credeva fosse l'incarnazione fisica del *bodhisattva*.

Principali forme iconografiche e attività cultuali. Molte sono le immagini di Avalokiteśvara che si possono vedere nell'arte e sono descritte in una vasta gamma di testi rituali, manuali di meditazione e scritture. Queste rappresentazioni variano dalla semplicità della forma Acqua-Luna, con il principesco *bodhisattva* che siede sul monte Potalaka e guarda l'evanescente riflesso della luna piena sul mare immobile, alla complessità delle immagini con undici teste, mille braccia, mille occhi e tratti multiformi che esprimono la straordinaria abilità del *bodhisattva* di capire le sofferenze di tutti gli esseri e di porvi rimedio.

Āryāvalokiteśvara («il nobile Avalokiteśvara»), a volte chiamato «il molto compassionevole», è un'immagine semplice del *bodhisattva* che porta nella sua mano sinistra un fiore di loto. Specialmente a partire dal IX secolo, questa immagine viene spesso rappresentata con indosso una corona o un elmo su cui è raffigurato il suo padre spirituale, Amitābha Buddha. Strettamente legato a questa figura è l'Avalokiteśvara Bianco-Vestito (Paṇḍaravāsinī), la rappresentazione vista più di frequente nell'Asia orientale a partire dal secolo X o XI per arrivare fino a oggi. Molte volte in questa immagine viene sottolineata con particolare enfasi la compassione materna del *bodhisattva*, rappresentato come una femmina seduta in meditazione o che tiene un fiore di loto. Un'altra rappresentazione femminile, anche se meno comune, è Caṇḍī, con tre occhi e diciotto braccia.

I dipinti e le sculture mostrano alcune delle abilità proprie del *bodhisattva*: salvatore di coloro che sono soggetti a pericoli mortali come il fuoco, le inondazioni e le aggressioni; benevolo donatore di figli; guida delle anime che conduce nel viaggio dal letto di morte al paradiso occidentale di Amitābha; re della guarigione, che in un'immagine regge sia un ramo di salice (come simbolo dell'abilità di respingere le malattie) sia un vaso di *amṛta* (il nettare dell'illuminazione) oppure, in un'altra immagine per la guarigione, siede su un leone ruggente. Altre importanti rappresentazioni includono Amoghapāśa («corda infallibile»), che offre una corda per aiutare tutte le creature, o Hayagrīva, fieramente protettivo, con la testa di cavallo e fiamme scure che emanano dal suo corpo. Avalokiteśvara è mostrato anche in associazione con Mahāsthāmaprāpta, con il quale svolge diverse funzioni nel paradiso occidentale, al servizio di Amitābha. In tutta l'arte mahāyānica, Avalokiteśvara è visto come uno tra gli otto o più *bodhisattva* in numerosi esempi di scene di assemblea. Questa ampia serie di forme iconografiche a cui abbiamo accennato sopra dà un senso alla preminente popolarità di Avalokiteśvara in tutto il mondo buddhista asiatico.

Una rappresentazione del *bodhisattva* con undici teste si trova nell'arte di numerosi Paesi buddhisti. Queste undici teste potrebbero rappresentare una elaborazione del concetto di Avalokiteśvara come un signore che tutto vede: con gli sguardi egli abbraccia i quattro punti cardinali e le quattro direzioni intermedie, così come il nadir, il centro e lo zenit. Nell'Asia orientale, questa immagine fu inizialmente associata a speciali riti di confessione e penitenza intrapresi da praticanti laici e monastici. Secondo un testo tradotto dal sanscrito in cinese nel VI secolo, le undici teste sono da mettere in relazione con un voto con undici risvolti fatto dal *bodhisattva* per aiutare tutti gli esseri senzienti. In questo voto sono incluse le promesse di fare cose quali sollevare gli esseri viventi da malattie, disgrazie, sofferenze e preoccupazione; liberarli dalle intenzioni malsane e rivolgere i loro pensieri verso ciò che è sano. Iconograficamente, le undici teste dovrebbero essere rappresentate nel modo seguente: tre teste al centro con un'espressione compassionevole, adatte ai devoti con un buon *karma* dominante (sanscrito, *karman*); tre teste a sinistra con un'espressione arrabbiata, rivolte alla salvezza degli esseri con qualità malsane; tre teste a destra con zanne bianche sporgenti dalla parte superiore della bocca, per aiutare le persone con un buon karma a raggiungere l'illuminazione; una sola faccia sul dorso con un'espressione di risata violenta, per emendare coloro che fanno il male; e un Buddha di faccia in alto, che predica il *dharma*, per coloro che sono in grado di seguire il sentiero del Mahāyāna.

Lo sviluppo del culto di questo *bodhisattva* è strettamente legato alla sua funzione di prolungare la vita e di proteggere dalle difficoltà e dai pericoli del mondo. Infatti, come è scritto nel *Loto*, egli «conferisce il dono del coraggio» in mezzo al terrore e alle sventure. In base ai documenti dei viaggiatori cinesi in India, nel IV secolo a Mathurā vi erano alcuni culti di Avalokiteśvara e, a partire dal VII secolo, il culto si diffuse in tutta l'India. Secondo Xuanzang, da allora, le immagini del *bodhisattva* affiancarono «il seggio diamantino» dell'illuminazione di Śākyamuni Buddha a Bodh Gayā, uno dei luoghi più sacri del mondo buddhista.

Nelle regioni costiere dei Paesi buddhisti mahāyānici, Avalokiteśvara è stato venerato e invocato specialmente per la sua protezione salvifica dei navigatori. Questa capacità, citata dal *Sūtra del Loto*, è attestata in numerosi diari di viaggio e racconti di miracoli a partire dal IV secolo fino ai giorni nostri.

Come abbiamo detto sopra, Avalokiteśvara è stata la più popolare delle divinità buddhiste nell'Asia orientale, soprattutto in virtù dell'importanza a lui accordata dalle tradizioni del *Sūtra del Loto*. La tradizione del *Loto* dei trentatré modi di manifestazione del *bodhisattva* portò in Giappone a parecchi importanti circuiti di pel-

legrinaggi consacrati a Kannon (Avalokiteśvara), e ogni circuito ha trentatré stazioni dedicate al *bodhisattva*.

Avalokiteśvara (Spyan ras gzigs) è una delle divinità protettive centrali del Tibet, e la recitazione del suo *mantra* in sanscrito di sei sillabe «Oṃ maṇi padme hūṃ» è stata una pratica diffusa tra i Tibetani. I miti tibetani ritengono che Avalokiteśvara sia il progenitore della gente tibetana, che crede che il fondatore della prima dinastia, Srong btsan sgam po (Songtsen gampo, VII secolo), sia un'incarnazione di Avalokiteśvara. In particolar modo dal XVII secolo, anche i Dalai Lama, sovrani temporali e *leader* spirituali del Tibet, sono stati ritenuti incarnazioni umane di Avalokiteśvara.

[Vedi anche *BODHISATTVA (LA VIA DEL)* e *BUDDHA E BODHISATTVA CELESTI*].

BIBLIOGRAFIA

Lo studio occidentale più esauriente su Avalokiteśvara è Marie-Thérèse de Mallmann, *Introduction à l'étude d'Avalokiteçvara*, Paris 1948, che registra le innumerevoli forme del *bodhisattva* presenti nell'arte indiana. Le opinioni diffusioniste di Mallmann furono respinte da G. Tucci, *À propos d'Avalokiteśvara*, in «Mélanges chinois et bouddhiques», 9 (1948-1951), pp. 173-220. Uno studio sulle origini e sull'iconografia del *bodhisattva*, basato su fonti cinesi, è quello del diffusionista A. Coburn Soper, *The Triad Amitāyus-Amitābha, Avalokiteśvara, Mahāsthāmaprāpta*, in *Literary Evidence for Early Buddhist Art in China*, Ascona 1959, pp. 141-67. Un prezioso studio della percezione cinese di Avalokiteśvara, scritto da un erudito praticante buddhista devoto del *bodhisattva*, è C.N. Tay, *Kuan-Yin. The Cult of Half Asia*, in «History of Religions», 16 (1976), pp. 147-77. Per il cosiddetto *Avalokiteśvara Sūtra*, il capitolo 25 del *Loto*, cfr. L.N. Hurvitz (trad.), *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma*, New York 1976. Valido anche il contributo di H. Maspero, *The Mythology of Modern China*, in F.A. Kierman, Jr. (trad.), *Taoism and Chinese Religion*, Amherst 1981, pp. 166-71.

[Aggiornamenti bibliografici:

Bdud joms, Jigs bral ye ses rdo rje e M. Kapstein, *The Royal Way to Supreme Compassion*, in D.S. Lopez, Jr. (cur.), *Religions of Tibet in Practice*, Princeton 1997, pp. 69-76.

R.F. Campany, *The Earliest Tales of the Bodhisattva Guanshiyin*, in D.S. Lopez, Jr. (cur.), *Religions of China in Practice*, Princeton 1996, pp. 82-96.

W.L. Idema, *Guanyin's Acolytes*, in J.A.M. De Meyer e P.M. Engelfriet (curr.), *Linked Faiths*, Boston 2000, pp. 205-26.

M.W. MacWilliams, *Temple Myths and the Popularization of Kannon Pilgrimage in Japan. A Case Study of Oya-ji on the Bando Route*, in «Japanese Journal of Religious Studies», 24 (1997), pp. 375-411.

G. Obeyesekere, *Avalokitesvara's Aliases and Guises*, in «History of Religions», 32 (1993), pp. 368-73.

Thang Stong Rgyal Po e Janet Gyatso, *An Avalokitesvara Sadhana*, in D.S. Lopez, Jr. (cur.), *Religions of Tibet in Practice*, Princeton 1997, pp. 266-70.

Chun-fang Yu, *Kuan-yin. The Chinese Transformation of Avalokitesvara*, New York 2001].

RAOUL BIRNBAUM

BENCHŌ (1162-1238), conosciuto anche come Shōkōbō; nome postumo, Ben'a; fondatore della branca Chinzei della setta giapponese del Jōdo (Terra Pura), scuola dominante di questa setta. È attualmente considerato il secondo patriarca del Jōdoshū.

Nato nella provincia di Chikuzen nel nord dell'isola di Kyushu, Benchō divenne monaco novizio all'età di sette anni. All'età di ventidue anni lasciò Kyushu ed entrò a far parte del monastero principale Tendai di Enryakuji alla periferia nordorientale di Kyoto, all'epoca capitale del Giappone. Dopo sei anni di studi sotto l'erudito monaco e studioso Hōchibō Shōshin ritornò a Chikuzen. Tre anni dopo, profondamente colpito dalla morte del fratellastro, attraversò una grave crisi religiosa nella quale arrivò a sentire ardentemente l'impermanenza delle cose. In viaggio verso Kyoto per ottenere una statua per una pagoda che aveva aiutato a ricostruire, Benchō incontrò Hōnen e divenne suo discepolo. Dopo aver consegnato la statua a Chikuzen ritornò a Kyoto nel 1199 per studiare gli insegnamenti *nembutsu* (cinese, *nianfo*) sotto la guida di Hōnen.

Cinque anni dopo tornò nuovamente a Kyushu e da quel momento in avanti fu attivo nella propaganda degli insegnamenti *nembutsu* della Terra Pura in tutta la parte settentrionale di Kyushu. Tra i suoi molti discepoli vi fu Ryōchū (1198-1287), che fu designato erede della trasmissione di Benchō quando quest'ultimo diede ufficiale consenso al suo lavoro, *Ryōge matsudai nembutsu jushin shō*. Ryōchū fu in seguito determinante nell'istituzione del lignaggio di Benchō come ramo dominante fra la numerosa progenie dell'insegnamento di Hōnen.

Benchō sosteneva che pratiche diverse dal *nembutsu* (la recitazione delle parole «Namu Amida Butsu») non si accordano fondamentalmente con le promesse originali di Amida (*hongan*). Tuttavia egli affermò che era possibile raggiungere la nascita nella Terra Pura per mezzo di pratiche diverse dal *nembutsu* a condizione che esse fossero eseguite in buona fede. Così egli sosteneva che sia la pratica *nembutsu* sia quella non *nembutsu* sono identiche qualitativamente, in quanto esse possono essere la causa della nascita nella Terra Pura. Egli dava anche grande importanza all'idea della «mente imperturbata sul letto di morte» (*rinjū shōnen*). Per Benchō è di grandissima importanza recitare il *nembutsu* con una mente indisturbata al momento della propria morte. In questa circostanza, si dice che il fedele sia in grado di vedere arrivare il Buddha che lo guiderà alla Terra Pura. Questa visione del Buddha sul letto di morte è considerata importantissima per la nascita nella Terra Pura e per la finale illuminazione. Infine, Benchō poneva grande enfasi sulla vera recitazione del *nembutsu*. Ciò lo pone nei ranghi di quelli che invocano «la chiamata di molti» (*tanen*), la continua ripetizione del *nembutsu*, e «la forza interiore» (*jiiriki*), la posizione che il *nembutsu* sia recitato attraverso uno sforzo consapevole.

[Vedi *JŌDOSHU*; *NIANFO*; e la biografia di *HŌNEN*].

BIBLIOGRAFIA

Hōnen to sono monka no kyōgaku, Kyoto 1972. Finanziato dal Ryūkoku Daigaku Shinshū Gakkai.

Kodo Yasui, *Hōnen monka no kyōgaku*, Kyoto 1968.

BANDO SHŌJUN

BHAIṢAJYAGURU. Il Buddha chiamato Maestro di Medicina è un'importante figura del pantheon buddhista del Mahāyāna. Il suo culto predomina nelle pratiche delle tradizioni buddhiste dell'Asia orientale e centrale.

I concetti legati alla guarigione svolgono un ruolo fondamentale nel Buddhismo primitivo: al Buddha Śākyamuni venne riservato talvolta l'epiteto di «medico supremo», e la dottrina buddhista venne chiamata il «re delle medicine» per la sua capacità di eliminare la sofferenza. Nei primi insegnamenti buddhisti, e così in seguito, il processo di illuminazione fu equiparato al processo di guarigione. Inoltre, molti monaci operavano anche in qualità di guaritori e di medici, e in quanto tali svolgevano un ruolo significativo nella diffusione degli insegnamenti buddhisti. Così, quando il pantheon del Mahāyāna cominciò a prendere forma nei secoli direttamente precedenti e successivi all'inizio della nostra era, diverse figure chiave vennero associate in particolar modo alle capacità curative, sia metaforiche sia letterali. Il Maestro di Medicina era considerato, in definitiva, la figura più importante di tale gruppo.

Il testo principale riguardante questo Buddha, intitolato *Sūtra sui meriti e sulle promesse originali del Maestro di Medicina, il Tathāgata Splendore di lapislazzuli*, divenne poi meglio noto nella versione cinese tradotta da Xuanzang nel 650 d.C. (T.D. n. 450). Come in altre opere di questo tipo, la maggior parte probabilmente composte nei primi secoli della nostra era ai confini nordoccidentali dell'India, il Buddha storico Śākyamuni ha la funzione di perno tra i regni umani e le sfere celesti, e in questo caso rivela ai suoi ascoltatori l'esistenza dell'essere celeste illuminato Bhaiṣajyaguru. Seguendo uno schema comune a tali testi, vengono descritti il Buddha e la sua Terra Pura, sono presi in esame le sue promesse per aiutare tutti gli esseri, e vengono spiegati i vari metodi per invocare la sua forza benefica. In questo testo, il Maestro di Medicina è descritto quale signore di un reame spirituale collocato a oriente, una regione chiamata Puro Lapislazzuli, il cui suolo è fatto appunto di questa radiosa pietra blu, solcato da strade d'oro e segnato da edifici anch'essi di pietre o metalli preziosi. Come i campi celesti di altri Buddha quali Amitābha, anche questo regno è un rifugio dalla sofferenza; si tratta di un sito ideale dove ascoltare senza distrazioni i puri princìpi insegnati dal suo signore, il Maestro di Medicina, insieme con i due esponenti principali della sua assemblea di *bodhisattva*, Luce del Sole (Sūryaprabha) e Luce della Luna (Candraprahba).

I dodici voti del Maestro di Medicina, pronunciati nel momento in cui egli si era ripromesso di raggiungere l'illuminazione, coprono un'ampia gamma di benefici per gli esseri senzienti. Il più conosciuto in assoluto è il sesto voto, ossia la promessa di alleviare la malattia e la sofferenza di tutti gli esseri. L'adempimento di tale promessa costituisce l'oggetto di gran parte della scrittura. Eppure, sebbene il Maestro di Medicina abbia promesso di aiutare tutti gli esseri malati e sofferenti, lo si deve invocare per ottenere il suo potente aiuto. Secondo la scrittura, i metodi efficaci per invocarlo vanno dal semplice espediente di pronunciare il suo nome fino a speciali riti che comprendono preghiera e culto davanti alla sua immagine. Nel caso di malattie che possono essere mortali, la scrittura accenna a un complesso rito (che viene descritto con dovizia di particolari in speciali testi ritualistici) nel quale occorre tenere accese quarantanove lampade a forma di ruota di carro davanti a sette immagini del Buddha per quarantanove giorni, e accompagnare tale rito con molti altri atti di culto compiuti in numero di sette o di quarantanove. Il numero sette (e il suo quadrato, quarantanove appunto) è di particolare importanza nei culti di guarigione buddhisti, e si collega probabilmente al numero di giorni dello stato intermedio (*antarābhava*) tra la morte e la rinascita.

Un elemento fondamentale che caratterizza le guarigioni conferite da Bhaiṣajyaguru è la trasformazione del *karman*, ossia un intervento per sradicare le cause strutturali insieme con i sintomi visibili di sofferenza. Questo senso di trasformazione pervade le tradizioni scritturali e rituali associate al culto. In tale contesto, il Maestro di Medicina è particolarmente importante poiché assiste gli esseri nel raggiungimento di un momentaneo punto di svolta spirituale, noto come l'«aspirazione a raggiungere l'illuminazione», nel quale la vita fin lì accumulata viene messa da parte a favore di una ricerca di pienezza spirituale.

Le raffigurazioni classiche del Maestro di Medicina lo dipingono come un Buddha seduto, in abiti monacali, con la pelle blu, del colore del lapislazzuli, o attorniato da un'aura dorata e da una mandorla di raggi color lapislazzuli. Il Buddha tiene in grembo con la mano sinistra una ciotola, o un vasetto chiuso per i medicinali, mentre con la destra aperta sul ginocchio destro offre frutti balsamici di myrobalan; talvolta è invece raffigurato in piedi, con il vasetto nella mano sinistra e la destra sollevata nel gesto di scacciare la paura. Egli è affiancato dai suoi due assistenti *bodhisattva*, Luce del Sole e Luce della Luna, che vengono raffigurati in piedi e con abiti sfarzosi. Li circondano dodici generali *yakṣa*, a ciascuno dei quali viene attribuito il comando di settemila truppe, tutte cooperanti all'opera di guarigione del Buddha. In alcune tradizioni dell'Asia orientale, i dodici generali vengono chiaramente raffigurati come i signori delle dodici ore del giorno e dei dodici anni del ciclo di Giove. La pienezza cosmica di questa scena è evidente: il lapislazzuli al centro, che irradia come le

profondità dello spazio, insieme con i due astri circondati dai signori del tempo, indicano la profonda natura della salute interna ed esterna di cui è apportatore questo Buddha.

Una tradizione posteriore, introdotta in Cina all'inizio dell'VIII secolo, e divenuta popolare presso i Tibetani e i Mongoli, narra di sette fratelli considerati Buddha con capacità terapeutiche, il più importante dei quali è appunto il medico Bhaiṣajyaguru. Questo gruppo è spesso raffigurato insieme con il Buddha Śākyamuni, e ciò rimanda alla figura della tradizione primitiva di Śākyamuni come guaritore spirituale, che sta alla radice del culto del Buddha Maestro di Medicina.

[Vedi anche *BUDDHA E BODHISATTVA CELESTI* e, per una prospettiva ampiamente comparativa, *MEDICINA E RELIGIONE*, vol. 3].

BIBLIOGRAFIA

L'unico studio di grande portata su Bhaiṣajyaguru è il testo di R. Birnbaum, *The Healing Buddha*, Boulder 1979, che comprende la traduzione completa degli scritti cinesi dedicati a questo Buddha. Quest'opera fornisce una panoramica ampiamente comparativa sul culto, analizzandone le basi scritturali e le manifestazioni iconografiche. Per ulteriori informazioni specifiche riguardanti il contesto delle pratiche nella tradizione cinese, cfr. R. Birnbaum, *Seeking Longevity in Chinese Buddhism. Long life Deities and Their Symbolism*, in N. Girardot e J.S. Major (curr.), *Myth and Symbol in Chinese Tradition*, numero speciale del «Journal of Chinese Religions», 13 (1985). Per un esauriente saggio comparativo sulle teorie mediche buddhiste e sulle tradizioni delle pratiche di guarigione, cfr. il fondamentale testo di P. Demiéville, *Byō (Disease)*, in «Hōbōgirin», 3 (Paris 1937), pp. 224-70 (trad. ingl. in forma monografica ad opera di M. Tatz, *Buddhism and Healing. Demiéville's Article «Byō» from Hōbōgirin*, Lanham/Md. 1985).

[Aggiornamenti bibliografici:

F.M. Hassnain e S. Tokan, *Bhaisajyaguru-sutra. Original Sanskrit Text with Introduction and Commentary*, New Delhi 1995.

C. Willemen, *The Medicine Buddha Bhaisajyaguru*, in J. Alphen e A. Aris (curr.), *Oriental Medicine. An Illustrated Guide to the Asian Arts of Healing*, Boston 1997, pp. 261-65.

P. Williams, *Mahāyāna Buddhism. The Doctrinal Foundations*, London 1989].

RAOUL BIRNBAUM

BHĀVAVIVEKA (circa 490-570 d.C.), noto anche come Bhavya o (in tibetano) Legs ldan 'byed pa; filosofo e storico indiano buddhista, fondatore della scuola degli svātantrika-mādhyamika. Nato da una famiglia di sangue reale a Malyara, nell'India meridionale (benché alcune fonti cinesi lo vogliano originario di Magadha, nell'India settentrionale), nei suoi anni formativi Bhāvaviveka studiò sia la letteratura *sūtra* sia la letteratura *śāstra*. Per la sua eccellente eloquenza come polemista, in particolare contro gli apologisti induisti della scuola del Sāṃkhya, gli è stato rivendicato il titolo di abate di almeno cinquanta monasteri nella regione del Dhānyakaṭa, nell'India meridionale. Egli subì l'influenza degli scritti di Nāgārjuna (II secolo d.C.), il fondatore della scuola dei mādhyamika, e dei trattati di logica, tanto buddhisti (in specie le opere di Dignāga) quanto induisti (il *Nyāyapraveśa* in particolare). Il suo principale contributo alla filosofia fu il tentativo di formulare una sintesi della dialettica dei mādhyamika e delle convenzioni logiche del suo tempo.

Dal momento che tutte le opere di Bhāvaviveka sono andate perdute nella versione sanscrita originale e di esse non ci è pervenuta che la traduzione tibetana, il mondo accademico conobbe questo autore soltanto attraverso Candrakīrti (circa 580-650 d.C.), che controbatté le posizioni di Bhāvaviveka nel primo capitolo della sua opera *Prasannapadā*. Bisogna puntualizzare, però, che la nostra conoscenza della scuola dei mādhyamika in generale ha sofferto di una prospettiva unilaterale, basata esclusivamente sulla scuola rivale di Candrakīrti, i prāsaṅgika-mādhyamika. Tuttavia, da quando lo studio contemporaneo ha cominciato a prendere in considerazione anche le fonti tibetane, ne è conseguito un più bilanciato approccio, che ci ha permesso di leggere scritti basilari come quelli di Nāgārjuna sia attraverso i commentari dei prāsaṅgika sia attraverso quelli degli svātantrika.

Nāgārjuna, specie se mediato dai commentari di Buddhapālita (circa 470-550 d.C.), venne definito da molti filosofi indiani un *vaitaṇḍika*, un nichilista che rifiutava di far propria qualsiasi tesi (*pratijñā*) nel dibattito in corso tra pensatori induisti di varie scuole e pensatori buddhisti. A differenza del pensiero dei mādhyamika, che non rivendicava una sua particolare posizione sulla verità/realtà ultima (*paramārthasatya*), il ragionamento indipendente (*svatantra-anumāna*) di Bhāvaviveka identificava nella verità/realtà convenzionale (*saṃvṛtisatya*) un mezzo per preservare le convenzioni logico-linguistiche (*vyavahāra*) dalla negazione sistematica (*prasaṅga*), che sottoponeva la scuola alle accuse di nichilismo. Bhāvaviveka, pur accettando la posizione dei mādhyamika secondo la quale in ultima analisi (*paramārthataḥ*) a nessuna entità poteva essere attribuita una qualche forma di esistenza, volle servirsi di tale attribuzione a livello convenzionale. Per riuscire a mantenere la realtà e l'utilità delle categorie buddhiste tradizionali nel trattare la via di crescita spirituale e, al contempo, negare la realtà ultima di tali categorie, egli si servì di una tesi sillogistica (*pratijñā*), una strategia filo-

sofica che risultò pressoché incomprensibile agli studiosi della scuola dei mādhyamika, che conoscevano questa scuola solo attraverso la sistematizzazione della scuola dei prāsaṅgika di Candrakīrti.

Per affermare una tesi a livello convenzionale pur negando, in ultima analisi, tale livello, Bhāvaviveka reinterpretò con grande creatività la dottrina chiave dei mādhyamika delle due verità (*satyadvaya*). Nel suo *Madhyamārthasaṃgraha*, egli propose due livelli di finalità ultima: una finalità più alta, che va oltre ogni predicato e specificazione (*aparyāya-paramārtha*), conforme agli insegnamenti dei mādhyamika, e una finalità che si può inferire sulla base della logica e specificare sulla base del contenuto (*paryāya-paramārtha*): questo secondo livello segnò un'audace innovazione nella storia del pensiero della scuola dei mādhyamika. Naturalmente, tale distinzione era operativa soltanto all'interno dell'ambito del pensiero convenzionale. Dobbiamo nuovamente ricorrere al cruciale codicillo avverbiale di Bhāvaviveka, *paramārthataḥ*, per comprendere l'autore quando dichiara che tale distinzione, come tutte le distinzioni, è in ultima analisi irreale, sebbene sia convenzionalmente utile.

I due principali contributi filosofici di Bhāvaviveka, ossia la teorizzazione del livello convenzionale e la reinterpretazione della dottrina delle due verità, hanno ricevuto dagli studiosi contemporanei valutazioni critiche assai divergenti. I suoi denigratori ne giudicano l'opera alla stregua di una infelice concessione alle convenzioni logiche dei suoi tempi, una concessione che diluisce il rigore dialettico della scuola dei mādhyamika. I suoi sostenitori, invece, ritengono che il suo contributo abbia portato un impeto creativo capace di salvare la filosofia religiosa buddhista da quelle negazioni dialettiche che minavano l'integrità della stessa via buddhista.

All'interno della tradizione buddhista tibetana più matura, Bhāvaviveka è noto piuttosto per altri due suoi contributi. Le confutazioni che indirizzò alla scuola rivale dello Yogācāra sono considerate tuttora tra le più chiare mai scritte. Il quinto capitolo della sua opera *Tarkajvālā*, lo «Yogācārattvaviniścaya», rifiuta sia l'esistenza dell'assoluto, sia la non esistenza del convenzionale, due punti di forza della filosofia dello Yogācāra.

Bhāvaviveka fu, inoltre, il precursore dello stile letterario noto come *siddhānta* (tibetano, *grub mtha'*), che divenne popolarissimo nelle cerchie colte tibetane. I testi *siddhānta* dedicano tutta una serie di capitoli ad analizzare le posizioni filosofiche (*siddhānta*) delle scuole rivali, sia buddhiste che induiste, e la sua opera *Tarkajvālā* contiene appunto critiche sistematiche alle posizioni sostenute dalle scuole dello Hīnayāna e dello Yogācāra, entrambe buddhiste, e dalle scuole filosofiche induiste del Sāṃkhya, dei vaiśeṣika, del Vedānta e della Mīmāṃsā.

Infine, Bhāvaviveka fu uno storico entusiasta. Il suo *Nikāyabhedavibhaṅgavyākhyāna* rimane una delle fonti più importanti e affidabili a nostra disposizione per quanto concerne la storia più antica dell'ordine buddhista e gli scismi da cui fu travagliato. [Vedi anche *MĀDHYAMIKA*].

BIBLIOGRAFIA

Le più importanti opere filosofiche di Bhāvaviveka sono il suo commentario alle *Mūlamadhyamakakārikā* di Nāgārjuna dal titolo *Prajñāpradīpa*; l'opera in versi *Madhyamakahṛdayakārikā*, con il commentario *Tarkajvālā*; il *Madhyamārthasaṃgraha* e il *Karatalaratna*. Queste opere sono raccolte in D.T. Suzuki (cur.), *The Tibetan Tripiṭaka*, Tokyo 1962, voll. 95-96. Per l'opera storica di Bhāvaviveka dedicata all'ordine buddhista, il *Nikāyabhedavibhaṅgavyākhyāna*, cfr. vol. 127 dell'opera citata.

Per la biografia di Bhāvaviveka, cfr. Kh. Sangpo, *Rgya gar paṇ chen rnams kyi rnam thar ngo mtshar padmo'i 'dzum zhal gsar pa*, Dharamsala/India 1973. Lo studio più completo su Bhāvaviveka è forse M.D. Eckel, *A Question of Nihilism. Bhāvaviveka's Response to the Fundamental Problems of Mādhyamika Philosophy*, Diss., Harvard University 1982. Shotaro Iida, *Reason and Emptiness. A Study in Logic and Mysticism*, Tokyo 1980, studia Bhāvaviveka dalla prospettiva delle fonti medievali tibetane. Il saggio di L. de La Vallé-Poussin, *Bhāvaviveka*, in *Mélanges chinois et bouddhiques*, Bruxelles 1933, II, pp. 60-67, è il manifesto della buddhologia classica sull'argomento. Per una panoramica sugli studi contemporanei, cfr. Yuichi Kajiyama, *Bhāvaviveka and the Prāsaṅgika School*, s.d., pp. 289-331 (Nava-Nalanda-Mahavihara Research Publication, 1); N. Katz, *An Appraisal of the Svātantrika-Prāsaṅgika Debates*, in «Philosophy East and West», 26 (1976), pp. 253-67; P. Della Santina, *The Division of the Mādhyamika System into the Prāsaṅgika and Svātantrika Schools*, in «Journal of Religious Studies», 7 (1979), pp. 40-49; e Shohei Ichimura, *A New Approach to the Intra-Mādhyamika Confrontation over the Svātantrika and Prāsaṅgika Methods of Refutation*, in «Journal of the International Association of Buddhist Studies», 5 (1982), pp. 41-52. Una fonte importante, ma non disponibile all'autore di questo articolo, è D. Lopez, *The Svātantrika-Mādhyamika School of Mahāyāna Buddhism*, Diss., University of Virginia 1982.

NATHAN KATZ

BODHIDHARMA (attivo intorno al 480-520), noto in Cina come Damo e in Giappone come Daruma; tradizionalmente considerato il ventottesimo patriarca del Buddhismo indiano e il fondatore della scuola del Chan (giapponese, Zen) del Buddhismo cinese.

Il Bodhidharma «storico». Resoconti della vita di Bodhidharma si sono basati finora su materiali soprattutto agiografici come il *Jingde chuandeng lu* (1004). Tuttavia, la scoperta di nuovi documenti fra i manoscritti Dunhuang trovati nell'Asia centrale all'inizio del

XX secolo ha indotto gli studiosi cinesi e giapponesi a mettere in dubbio l'autenticità di questi resoconti. Il testo più antico in cui viene menzionato il nome di Bodhidharma è il *Luoyang qielan ji*, una descrizione dei monasteri buddhisti a Luoyang scritta nel 547 da Yang Xuanzhi. In quest'opera si dice che un monaco chiamato Bodhidharma di «Bo-si nelle regioni occidentali» (forse la Persia) abbia visitato e ammirato il Monastero di Yongning. Questo monastero fu costruito nel 516 e diventò un campo militare dopo il 528. Di conseguenza, la visita di Bodhidharma deve aver avuto luogo attorno al 520. Ma non se ne può dedurre nessun altro particolare biografico e l'anziano monaco occidentale (aveva presumibilmente centocinquant'anni all'epoca) non ha alcuna somiglianza con il leggendario fondatore del Chan cinese.

La fonte più importante della vita di Bodhidharma è il *Xu gaoseng zhuan*, un'opera scritta da Daoxuan nel 645 e riveduta prima della sua morte nel 667. Essa afferma che Bodhidharma era un brahmano proveniente dall'India meridionale. Dopo avere studiato la tradizione buddhista del Grande Veicolo (Mahāyāna), Bodhidharma decise di mettersi in viaggio verso la Cina per diffondere la dottrina mahāyānica. Arrivò per mare a Nanyue, durante il dominio della dinastia Liu Song (420-479) e in seguito viaggiò verso Luoyang, la capitale della dinastia dei Wei del Nord (386-534). A Luoyang, tentò di convertire, apparentemente senza grande successo. Ciò nonostante, egli acquisì, alla fine, due degni discepoli, Huike (487-593) e Daoyu (date sconosciute), che studiarono con lui per diversi anni. Si dice che abbia trasmesso a Huike il *Laṅkāvatāra Sūtra*, la scrittura che egli riteneva essere più idonea ai fedeli cinesi. Sembra anche che Bodhidharma abbia incontrato ostilità e maldicenze. Daoxuan mise in rilievo che gli insegnamenti di Bodhidharma, conosciuti come «scrutare il muro» (*biguan*), e come «le due entrate» (per mezzo del «principio», *liru,* e per mezzo della «pratica», *xingru*), erano difficili da comprendere se paragonati ai più tradizionali e popolari insegnamenti di Sengchou (480-560). Daoxuan conclude dicendo che non sa dove morì Bodhidharma. In un'altra parte del testo, tuttavia, Daoxuan dichiara che Bodhidharma morì sulle rive del fiume Lo. Che gli insegnamenti di Bodhidharma suscitarono in Cina ostilità è evidente dal fatto che dopo la sua morte il suo discepolo Huike sentì la necessità di nascondersi per un certo periodo. Poiché si sa che il luogo menzionato fu terreno di esecuzioni, è possibile che Bodhidharma sia stato giustiziato durante le ribellioni del tardo periodo Wei.

Sebbene la narrazione di Daoxuan sia franca, stringata ed evidentemente abbastanza autentica, essa presenta alcuni problemi. Il più importante è che propone due diverse, e alquanto contraddittorie, immagini di Bodhidharma, come praticante dello «scrutare il muro» teso a non aver fiducia nella parola scritta e come seguace del *Laṅkāvatāra Sūtra*. Daoxuan ha chiaramente alcune difficoltà a conciliare le sue fonti divergenti. In primo luogo, egli fa riferimento alla prefazione del cosiddetto *Erru sixing lun* (Trattato delle Due Entrate e delle Quattro Pratiche), scritto attorno al 600 dal discepolo di Bodhidharma (o di Huike) Tanlin (date sconosciute) e alle informazioni riguardanti la presunta trasmissione del *Laṅkāvatāra Sūtra*. Quest'ultimo fu probabilmente dato a Daoxuan da Fachong (587?-665), un erede della tradizione. In ogni caso, al tempo dello scritto di Daoxuan, Bodhidharma non era ancora considerato il ventottesimo patriarca del Buddhismo Indiano.

Al tempo di Daoxuan, sulla Montagna Orientale (Dongshan, nell'attuale Hunan) fu sviluppata una nuova scuola intorno ai maestri *dhyāna* Daoxin (580-651) e Hongren (601-674). I discepoli di quest'ultimo, Faru (638-689), Shenxiu (606-706), e Huian (date attestate 582-709), diffusero questo nuovo insegnamento, conosciuto come «dottrina di Dongshan», nella regione delle capitali Tang (Chang'an e Luoyang). L'epitaffio di Faru e due lavori storiografici di questo Chan metropolitano, scritti nelle prime decadi dell'VIII secolo, il *Chuan fabao ji* e il *Lengqie shizi ji* riuscirono a collegare la tradizione di Dongshan e la tradizione del *Laṅkāvatāra*. Bodhidharma e Huike erano definiti in questi testi come i primi due patriarchi cinesi della scuola del Chan, e Daoxin e Hongren erano designati come il quarto e il quinto dei patriarchi. L'anello mancante fu convenientemente fornito da un oscuro discepolo di Huike, Sengcan (morto nel 606), battezzato «terzo patriarca». Avendo stabilito la propria ortodossia e filiazione spirituale, la nuova scuola del Chan, popolarmente conosciuta come il Damozong (scuola di Bodhidharma) o Lengqiezong (scuola del *Laṅkāvatāra*), velocemente si sviluppò come la tendenza principale del Buddhismo cinese e il suo «fondatore» Bodhidharma conseguentemente acquistò uno *status* leggendario.

La leggenda di Bodhidharma nella setta del Chan. Circa centocinquant'anni dopo la morte di Bodhidharma, la sua leggenda era già cresciuta considerevolmente. La sua origine indiana e la scarsità di informazioni disponibili nel *Xu gaoseng zhuan* sembrano essere stati fattori essenziali nell'assunzione postuma di Bodhidharma allo *status* di «primo patriarca» della nuova scuola del Chan. Nel 686, Faru si stabilì a Songshan, vicino a Luoyang (nell'attuale Henan). Songshan era già la roccaforte del Buddhismo; Sengchou, fortunato rivale di Bodhidharma, aveva studiato sotto un altro monaco indiano chiamato Fotuo (date sconosciute) a Songshan. Fotuo era venerato dall'imperatore della dinastia

dei Wei del Nord, Xsiaowendi (regnante tra il 471 e il 499), che, dopo aver spostato la capitale a Luoyang nel 496, costruì per lui il monastero di Shaolin a Songshan. Sembra che successivamente, nel circolo di Faru, fu fatto un amalgama delle leggende di Fotuo, Sengchou, e di Bodhidharma. Questa potrebbe essere la ragione per cui Bodhidharma fu associato al monastero di Shaolin. Secondo il *Chuan fabao ji*, Bodhidharma praticò lo «scrutare il muro» a Songshan per diversi anni. Egli divenne così noto come il «brahmano che scruta il muro», il monaco che rimase senza muoversi per nove anni in meditazione in una grotta di Songshan (alla fine perdendo le proprie gambe, come l'iconografia popolare lo raffigura). Lì egli incontrò anche Huike, che per mostrare la sua convinzione nel perseguire la Via si tagliò un braccio. (Il *Chuan fabao ji* critica severamente Daoxuan perché asseriva che il braccio di Huike era stato tagliato dai banditi). Questa tradizione, fondendosi con la tradizione marziale che si sviluppò a Songshan, risultò nel fatto che Bodhidharma divenne il «fondatore» dell'arte marziale nota come Shaolin giapponese, *Shōrinji kempō*).

La leggenda di Bodhidharma continuò a svilupparsi con il *Lidai fabao ji* (774 circa), il *Baolin zhuan* (801), e con il *Zutang ji* (coreano, *Jodangjip*, 952) e raggiunse il proprio stadio classico nel 1004 con il *Jingde zhuandeng lu*. Nel processo prese in prestito caratteristiche da altre figure popolari del Buddhismo o del Taoismo come Baozhi o Fuxi (ovvero Fu Dashi, «Fu il Mahāsattva», 497-569, considerato l'incarnazione di Maitreya). Ma i suoi aspetti principali vennero già fissati all'inizio dell'VIII secolo. Per esempio, il *Chuan fabao ji* contiene le seguenti descrizioni della «liberazione dal cadavere» di Bodhidharma (tipica pratica taoista): nel giorno della sua morte, questi incontrò, sulle montagne del Pamir, Song Yun, un emissario dei Wei del Nord, che tornava dall'India. Dopo il suo arrivo in Cina, Song Yun raccontò ai discepoli di Bodhidharma il suo incontro. I discepoli, aprendo la tomba del loro maestro, la trovarono vuota ad eccezione di un solo sandalo di paglia. Il ritorno di Bodhidharma alla sua casa nelle regioni occidentali con un solo sandalo è diventato un motivo standard nell'iconografia del Chan.

Un altro importante, anche se tardo, motivo è l'incontro di Bodhidharma, al suo arrivo in Cina, con Liang Wudi (regnante tra il 502 e il 549). Questa storia, che divenne uno dei temi favoriti degli «enigmi» del Chan o *gong'an* (giapponese, *kōan*), ha il suo prototipo nell'incontro di Fuxi con Liang Wudi. In entrambi i casi, l'imperatore non comprese l'importanza della persona che aveva di fronte. [Vedi la biografia di *LIANG WUDI*].

È degno di nota il fatto che per molte delle opere del primo periodo del Chan in precedenza attribuite a Bodhidharma sia stato recentemente provato che siano state scritte dai maestri del tardo Chan come Niutou Farong (594-657) o Shenxiu (606-706). Il fatto che così tante opere siano state erroneamente attribuite a Bodhidharma potrebbe essere dovuto semplicemente al fatto che la scuola del Chan era a quel tempo conosciuta come la scuola Bodhidharma, e che tutte le opere della scuola potrebbero così essere considerate come espressione del pensiero di Bodhidharma. In ogni caso, queste opere hanno grandemente contribuito allo sviluppo dell'immagine di Bodhidharma, specialmente nella tradizione dello Zen giapponese. Inoltre, a confondere maggiormente è la «scoperta», per tutto l'VIII secolo, di epitaffi che si supponeva fossero stati scritti subito dopo la sua morte. Infatti questi epitaffi erano prodotti della lotta per l'egemonia tra le varie fazioni del Chan.

Bodhidharma nella religione popolare. Il *Genkōshakusho*, un noto racconto del Buddhismo giapponese, scritto da un monaco dello Zen chiamato Kokan Shiren (1278-1346), si apre con la storia di Bodhidharma che attraversa il Giappone per diffondere i suoi insegnamenti (uno sviluppo della tradizione iconografica lo rappresenta mentre attraversa il fiume Yangzi [Chang Jiang o Fiume Azzurro]). In Giappone, la leggenda di Bodhidharma sembra essersi sviluppata innanzitutto all'interno della tradizione del Tendai (cinese, Tiantai), portata dalla Cina all'inizio del periodo Heian (794-1191) dal monaco giapponese Saichō (767-822) e dai suoi discepoli. In particolare, uno di loro, Kōjō (779-858), fu importante nel collegare la leggenda di Bodhidharma alla tradizione del Tendai e alla leggenda del reggente Shōtoku (Shōtoku Taishi, 574-622), che era considerato una reincarnazione di Nanyue Huisi (515-577), uno dei fondatori della scuola del Tiantai (nonostante il fatto che Shōtoku fosse nato prima della morte di Huisi). Nel suo *Denjutsu isshin kaimon*, un'opera presentata all'imperatore, Kōjō cita l'incontro avvenuto vicino alla collina Kataoka (nella prefettura di Nara) tra Shōtoku e uno straniero, un mendicante che moriva di fame, considerato in una versione della storia data dal *Kojiki* un taoista immortale. Kōjō, deducendo da un precedente incontro leggendario tra Huisi e Bodhidharma sul monte Tiantai in Cina e dalla predizione di Bodhidharma che entrambi sarebbero rinati in Giappone, non ha difficoltà a stabilire che il mendicante non fosse altri che Bodhidharma stesso. [Vedi la biografia di *SHŌTOKU TAISHI*].

Questo amalgama ebbe molto successo e andò ben oltre la scuola del Tendai. Verso la fine del periodo di Heian dal Tendai nacque una scuola dello Zen, e il suo capo, Dainichi Nōnin (date sconosciute), la definì «scuola giapponese di Bodhidharma» (Nihon Daruma-

shū). Questo movimento fu un antesignano della setta dello Zen giapponese, le cui due principali branche furono fondate da Eisai (1141-1215) e da Dōgen (1200-1253) all'inizio del periodo di Kamakura (1192-1337). Questo portò alla pubblicazione del *Daruma sanchōden* (Biografia di Bodhidharma nei tre regni [India, Cina, Giappone]) durante il periodo Edo.

Ma è nella religione popolare che la figura di Bodhidharma si sviluppò più vistosamente. Ben presto, in Cina, Bodhidharma non solo prese a prestito caratteristiche dai taoisti immortali, ma fu completamente assimilato dalla tradizione taoista; rimangono parecchie opere taoiste che riguardano Bodhidharma. In Giappone, la leggenda di Bodhidharma si sviluppò parallelamente con quella di Shōtoku Taishi; un tempio dedicato a Daruma si può ancora trovare sulla cima della collina Kataoka. L'immagine giapponese di Daruma, una bambola senza gambe conosciuta come *fuku-Daruma* («Daruma della felicità»), presiede a molti aspetti della vita quotidiana (la sicurezza domestica, la prosperità negli affari, le campagne politiche, ecc.). Questa figura, impressa nella mente di ogni bambino, ricopre un ruolo importante nell'arte e nella cultura giapponese.

[Vedi anche *CHAN*].

BIBLIOGRAFIA

P. Demiéville, *Appendice sur Damoduolo (Dharmatrā[ta])*, in Jao Tsong-yi, P. Ryckmans e P. Demiéville (curr.), *Peintures monochromes de Dunhuang (Dunhuang baihua)*, Paris 1978. Un buon studio sul Buddhismo sino-tibetano che assimila Bodhidharma e il traduttore indiano del *Dharmatrāta* in un unico personaggio successivamente incorporato nell'elenco dei diciotto discepoli leggendari del Buddha.

H. Dumoulin, *Bodhidharma und die Anfänge des Ch'an-Buddhismus*, in «Monumenta Nipponica» (Tokyo), 7, 1 (1951), pp. 67-83. Buon riassunto dei primi studi sino-giapponesi sulla prima tradizione del Chan.

Shindai Sekiguchi, *Daruma no kenkyū*, Tokyo 1967. Opera importante, con un estratto in inglese, sull'agiografia cinese riguardante Bodhidharma.

Seizan Yanagida, *Daruma*, Tokyo 1981. L'opera più recente e autorevole su Bodhidharma. Esamina le prove storiche e gli aspetti leggendari nel Chan (Zen) e nella religione popolare giapponese; fornisce inoltre una comoda traduzione in giapponese moderno del pensiero di Bodhidharma, fissato nel *Erru sixing lun*.

[Aggiornamenti bibliografici:

J.L. Broughton, *The Bodhidarma Anthology. The Earliest Records of Zen*, Berkeley 1999.

B. Faure, *Le Traité de Bodhidarma, première anthologie du bouddhisme Chan*, Aix-en-Provence 1986.

B. Faure, *Bodhidarma as Textual and Religious Paradigm*, in «History of Religions», 25, 3 (1986), pp. 187-98.

J. McRae, *The Antecedents of Encounter Dialogue in Chinese Ch'an Buddhism*, in S. Heine e D.S. Wright (curr.), *The Kōan. Texts and Contexts in Zen Buddhism*, New York 2000, pp. 46-74.

A. Welter, *Mahakasyapa's Smile. Silent Transmission and the Kung-an (Koan) Tradition*, in S. Heine e D.S. Wright (curr.), *The Kōan. Texts and Contexts in Zen Buddhism*, New York 2000, pp. 75-109].

BERNARD FAURE

BODHISATTVA (LA VIA DEL). La locuzione italiana «via del *bodhisattva*» traduce il sanscrito *bodhisattvayāna*, ossia «veicolo dei *bodhisattva*» o, meno comunemente, *bodhisattvācāryā*, ossia «pratica del *bodhisattva*», termini ampiamente utilizzati nei testi buddhisti del Mahāyāna. Nella letteratura *pāli*, il sostantivo *bodhisattva* compare piuttosto spesso, ma non così gli equivalenti *pāli* degli altri due termini sanscriti, a testimonianza della diversa concezione di *bodhisattva* che caratterizza il Buddhismo Hīnayāna e il Buddhismo Mahāyāna.

Dal punto di vista etimologico, *bodhisattva* è un termine composto da *bodhi*, qui nell'accezione di «illuminazione [del Buddha]», e da *sattva*, che significa «essere vivente». Dunque, con il termine *bodhisattva* ci si riferisce sia a una persona alla ricerca di *bodhi*, sia a un «essere *bodhi*», ossia un essere destinato a raggiungere la buddhità. La tradizione, poi, ammette una terza interpretazione, ossia «colui la cui mente (*sattva*) è fissa sulla *bodhi*».

Nel Buddhismo primitivo e nelle scuole conservatrici come la scuola del Theravāda, il termine *bodhisattva* designa un Buddha a venire. In tale contesto, esso è applicato esclusivamente a uno dei pochissimi esseri che si trovano nei vari stati di esistenza che precedono l'illuminazione. Il suo uso principale è stato infatti confinato a indicare le vite precedenti del Buddha Śākyamuni, benché sia ammessa l'esistenza di altri *bodhisattva* in eoni passati, così come lo è la condizione di *bodhisattva* del futuro Buddha Maitreya. Le precedenti esistenze di Śākyamuni come *bodhisattva* costituiscono l'argomento della letteratura *jātaka*, che illustra il percorso religioso del futuro Buddha, narrando come egli perfezioni se stesso nella sua ricerca dell'illuminazione.

Storia e sviluppo del termine. Nel Buddhismo primitivo e nel Buddhismo *pāli*, l'idea di *bodhisattva* godette di particolare popolarità presso i laici. Un gran numero di *jātaka*, i racconti delle precedenti vite del Buddha, erano basati su storie popolari, inclusi i racconti di animali, comuni nelle tradizioni del tempo. Essi vennero trasformati a fini didattici, mentre il concetto di *bodhisattva* finì per intrecciarsi indissolubilmente nella struttura narrativa *jātaka*. A parte ciò, tuttavia, la nozione di

bodhisattva venne sottoposta a poche altre elaborazioni fino a che non ascese il Buddhismo Mahāyāna intorno all'inizio della nostra era. Fu il Mahāyāna, con la sua concezione completamente diversa della buddhità e del cammino di santificazione spirituale, a trasformare le limitate applicazioni iniziali di tale nozione in un veicolo di salvezza universale.

Il Buddhismo primitivo sosteneva che, nel sistema che regolava il nostro mondo, vi fosse un solo Buddha per ogni epoca. Si riteneva che la carriera dell'essere destinato a divenire il Buddha Gautama fosse iniziata con un voto (*praṇidhāna*) per ottenere l'illuminazione, espresso molte ere or sono, prima del tempo dell'altro Buddha (Dīpaṃkara). Questo voto fu confermato da una profezia (*vyākaraṇa*) di Dīpaṃkara, secondo la quale in un certo luogo e in un certo tempo l'essere che aveva pronunciato tale voto sarebbe divenuto il Buddha del nostro particolare mondo. Nel corso di infinite rinascite successive, il futuro Buddha si dedicò al proprio perfezionamento nell'ambito di diverse virtù (*pāramitā*, «perfezioni»), tra le quali spiccavano saggezza (*prajñā*) e altruismo (*dāna*). Questa struttura mitica fu applicata anche ai Buddha di altre epoche, ciascuno dei quali si riteneva avesse pronunciato un voto, intrapreso pratiche religiose (*bhāvanā*) e perfezionato se stesso in vari modi prima di raggiungere l'illuminazione. Questo cammino religioso, dunque, venne ritenuto esclusivo dominio di un ristretto numero di esseri (otto o venticinque, secondo i calcoli più comuni), la cui apparizione nel mondo in veste di Buddha era considerata metaforicamente «rara come lo sbocciare di un fiore di *udumbara*». Nel Buddhismo primitivo, la liberazione degli esseri che non avevano raggiunto la condizione di Buddha comportava, a quanto sembra, la stessa conoscenza delle verità scoperte dal Buddha e quindi, in altri termini, pare che inizialmente la tradizione non abbia operato grandi distinzioni, in contenuto o profondità, tra i rispettivi risvegli spirituali. Tuttavia, differenze profonde permanevano nei cammini religiosi intrapresi dai singoli fedeli. Il cammino di coloro che semplicemente assistevano alla predicazione di Buddha, i cosiddetti *śrāvaka*, o «ascoltatori», culminava infatti non nella buddhità, bensì nell'ottenimento della condizione di *arhat*. A differenza di un Buddha, un *arhat* (pāli *arhant*) perviene al *dharma* grazie all'ascolto di ciò che è predicato da altri, e dunque non partecipa a quel dramma cosmico che porta all'apparizione di un Buddha nel mondo.

Il Buddhismo Mahāyāna, d'altro canto, sviluppò una concezione del tutto diversa del cammino della pratica religiosa, una concezione che incarnava una critica all'ideale di *arhat*. Le nostre fonti suggeriscono che, nell'arco di poco più di un secolo dalla morte del Buddha, l'*arhat* prese a essere considerato da molti buddhisti, e in specie dai mahāsāṃghika, come l'incarnazione di uno stato spirituale marcatamente meno elevato di quello di un Buddha. Alcuni racconti del primo scisma all'interno del *saṃgha* attribuiscono ai mahāsāṃghika la credenza che l'*arhat* sia soggetto al dubbio, tormentato da scintille di desiderio, in particolare desiderio sessuale, e che mantenga alcuni resti di ignoranza o di argomenti non religiosi. Sebbene non esista alcuna prova diretta che leghi i mahāsāṃghika alle origini della comunità mahāyānica, è chiaro che la critica dell'*arhat* fu un fattore fondamentale nello sviluppo di cammini religiosi alternativi all'interno della comunità buddhista. [Vedi *MAHĀSĀṂGHIKA*].

Probabilmente il Mahāyāna ebbe origine da gruppi di chierici e di laici che non appartenevano ai *nikāya* formali raccolti intorno agli *stūpa*, le collinette dedicate al Buddha. Alcuni membri di questi «ordini», a quanto sembra, avevano incentrato le loro pratiche sulla devozione al Buddha e si riferivano a se stessi con il termine *bodhisattva*. [Vedi *STŪPA, CULTO DELLO*]. Poco sappiamo di questi primi gruppi, ma il movimento che da essi proliferò emerse, a partire dal II secolo della nostra era, con una letteratura che difendeva una concezione molto diversa del *bodhisattva*. Per il Mahāyāna, la via dell'*arhat* è caratterizzata da un interesse egocentrico per la salvezza personale e da un grado di intuizione della natura delle cose decisamente incompleto. In altre parole, l'illuminazione dell'*arhat* è reputata inferiore a quella dei Buddha.

I testi del Mahāyāna propongono che il fine della pratica religiosa propriamente concepita non sia nulla di meno che l'intuizione universale ottenuta dal Buddha, ossia che l'obiettivo della pratica religiosa sia la buddhità stessa. Essi ribadiscono, inoltre, quanto sia insensato, in ultima analisi, parlare di liberazione di un solo individuo, dal momento che l'illuminazione inevitabilmente comporta nei confronti degli altri una forma di compassione (*karuṇā*) completamente disinteressata che ha a cuore il loro benessere spirituale. [Vedi *KARUṆĀ*]. Per il Mahāyāna, tutti coloro che, come il Buddha Śākyamuni, iniziano il loro cammino religioso compiendo il voto di divenire un Buddha e di lavorare instancabilmente all'illuminazione degli altri sono per definizione dei *bodhisattva*, e il cammino del *bodhisattva* è considerato percorribile da ogni essere vivente che l'intraprenda con il serio proposito di divenire un Buddha. E per di più, secondo alcuni testi mahāyānici, il cammino che conduce alla buddhità è, di fatto, l'unica via reale predicata dal Buddha. Tutte le altre soteriologie, asseriscono tali testi, non sono che semplici strategie impiegate dal Buddha contro coloro la cui comprensione non era sufficientemente sviluppata per gli

insegnamenti del Mahāyāna. Fu proprio da questa nuova e più universale soteriologia che il movimento prese il nome *Mahāyāna*, che significa la «Maggior Via» alla salvezza.

In definitiva, dai primi secoli della nostra era, la tradizione riconobbe l'esistenza di almeno due vie distinte di pratica religiosa: lo *śrāvakayāna* (secondo la terminologia del Mahāyāna) e il *bodhisattvayāna*. La prima esprimeva una pratica incentrata sulla liberazione individuale, mentre la seconda abbracciava un ideale di tipo più sociale, che accentuava la salvezza degli altri. Convinti che la salvezza di un individuo comportasse la salvezza di tutti gli esseri, i *bodhisattva* del Mahāyāna si impegnavano a posporre la propria liberazione e a rimanere nel mondo, secondo l'esempio dato da Śākyamuni nel corso della propria illuminazione, esercitando la compassione per gli altri fino a che tutti gli esseri non fossero stati salvati.

Quando il Buddhismo Mahāyāna raggiunse un maggiore sviluppo dottrinale, propose un'elaborata buddhologia (l'insieme delle nozioni concernenti la natura del Buddha) per spiegare come i Buddha e i *bodhisattva* agiscano nel mondo per salvare gli esseri senzienti. In breve, queste dottrine sostengono che i Buddha e i *bodhisattva*, grazie ai lunghi eoni da essi trascorsi nella pratica spirituale, hanno accumulato ampie riserve di merito religioso, che possono liberamente trasferire agli altri per aiutarli nel raggiungimento della salvezza. Il meccanismo di tale trasferimento di merito (*pariṇāmanā*) varia secondo le tradizioni, ma in generale si credeva che, a una certa tappa (*bhūmi*) del proprio cammino, un *bodhisattva* potesse assumere una forma a piacimento in ciascuno dei regni dell'essere, dove avrebbe esercitato un effetto benefico sulla condotta di coloro che lo abitavano. [Vedi *MERITO (Concezione Buddhista)*]. Un *bodhisattva* poteva anche scegliere di nascere in uno degli inferni, per portare vantaggio a coloro che vi dimoravano. Da parte loro, gli esseri senzienti venivano incoraggiati in molti testi a omaggiare Buddha e *bodhisattva* meditando su di loro, facendo offerte e salmodiando i loro nomi. Consono a tali pratiche era il culto reso a certi grandi o «celesti» *bodhisattva*, figure con personalità distinte nel pantheon buddhista, ritenute *bodhisattva* di altissimo sapere. A capo di queste figure squisitamente mitologiche spiccavano Avalokiteśvara, Mañjuśrī, Maitreya e Kṣitigarbha, che venivano venerati in tutta l'Asia buddhista. Questi *mahāsattva*, o «grandi esseri», divennero oggetto di un'elaborata iconografia, che ne esaltava la maestà, l'intuizione e la cura posta nella salvezza del prossimo. [Vedi *ICONOGRAFIA BUDDHISTA*].

Spesso si ritiene che la via del *bodhisattva* sia uno dei tre veicoli di liberazione: la via del *bodhisattva*, la via dell'*arhat* e una terza via che culmina nella buddhità raggiunta da un individuo che, pur non avendo mai udito la predicazione del *dharma*, mediante i suoi sforzi personali è giunto a comprendere il *pratītya-samutpāda* (la dottrina della causalità). A causa delle speciali circostanze nelle quali questi *pratyekabuddha*, come vengono chiamati, raggiungono l'illuminazione, essi sono ritenuti incapaci di trasmettere il *dharma* ad altri. Tale formulazione tripartita è estremamente antica: tanto i sarvāstivādin quanto i theravādin ammettono l'esistenza di tre soteriologie distinte. Il testo pāli *Upāsakajanālaṅkāra*, per esempio, parla di tre tipi di liberazione: *sāvaka* (*śrāvaka*) *bodhi*, *pacceka* (*pratyeka*) *bodhi*, e *samyaksaṃbodhi* (propria del Buddha pienamente illuminato), sebbene la concezione dei tre termini non possa venir paragonata a quella del Mahāyāna. Diversi testi mahāyānici trattano le relazioni che inercorrono tra i veicoli, ma la concezione più radicale è quella del *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra* (Sūtra del Loto), che afferma che i Buddha predicarono lo *śrāvakayāna* e il *pratyekabuddhayāna* come meri espedienti (*upāya*) intesi ad attrarre gli esseri di varie capacità spirituali verso il *dharma*. [Vedi *UPĀYA*]. Secondo il *Loto*, i tre veicoli sono in realtà un solo veicolo (*ekayāna*), che altro non è che la buddhità stessa. Il *Loto* è famoso per l'insistenza con cui afferma che tutti gli esseri che hanno udito il *dharma* e che credono e confidano nel suo messaggio, alla fine diverranno Buddha.

La pratica del bodhisattva. La tradizione ritiene che il cammino del *bodhisattva* abbia inizio quando il devoto concepisce per la prima volta l'aspirazione all'illuminazione (*bodhicitta*) e formula il voto di divenire un Buddha e di agire per la prosperità di tutti gli esseri. Il pronunciamento di tale voto avrà per il *bodhisattva* conseguenze profonde e assiologiche: da questo momento, sarà il voto a costituire il fattore ultimo di controllo nel suo destino karmico, inaugurando il suo cammino di perfezione spirituale cui occorreranno eoni per essere completo. I contenuti specifici del voto variano da caso a caso: tutti i *bodhisattva* esprimono certi voti comuni, tra i quali, ovviamente, non possono mancare i propositi di posporre indefinitamente la propria illuminazione al tentativo di salvare il prossimo, di trasferire liberamente il merito agli altri, e così via; ma i *sūtra* ricordano anche voti particolari compiuti dalle grandi figure del pantheon buddhista. Amitābha, per esempio, nelle vesti del *bodhisattva* Dharmākara, formulò una serie di voti nei quali affermò di voler creare una «Terra Pura», dove gli esseri possano rinascere per ascoltare il *dharma* predicato da un Buddha. [Vedi *AMITĀBHA*]. Il *Daśabhūmika Sūtra* elenca dieci «grandi aspirazioni» (*mahāpraṇidhāna*) del *bodhisattva*, tra le quali vi sono la decisione di provvedere al culto di tutti i Buddha, di

mantenere il *dharma* del Buddha, di portare tutti gli esseri alla maturità spirituale e di praticare le *pāramitā*. Allo stesso modo, anche la regina Śrīmālā e il *bodhisattva* Samantabhadra espressero ciascuno dieci voti.

In ultimo, la via del *bodhisattva* richiede che il devoto perfezioni una serie di sei o di dieci virtù dette *pāramitā*, «perfezioni». L'elenco (probabilmente più antico) che ne enumera sei, si trova in testi quali i *Prajñāpāramitā Sūtra* o il *Loto*, e consiste di *dāna* («dono»), *śīla* («moralità, precetti»), *kṣānti* («pazienza, soppportazione»), *vīrya* («sforzo»), *dhyāna* («contemplazione») e *prajñā* («intuizione trascendente»). Testi più tardi, come il *Daśabhūmika Sūtra*, aggiungono *upāya* («abilità nei mezzi»), *praṇidhāna* («risoluzione», ossia il voto del *bodhisattva*), *bala* («forza») e *jñāna* («conoscenza»). [Vedi *PRAJÑĀ*; e *JÑĀNA*, vol. 9].

Le *pāramitā* costituivano un'esplicita controparte mahāyānica ai più antichi schemi di sviluppo spirituale – *śīla*, *dhyāna* e *prajñā* – che prevalevano tra i fedeli dello Hīnayāna, benché anche le scritture hīnayāniche riportino liste di *pāramitā*. Per esempio, elenchi di *pāramitā* venivano utilizzati in tutte le tradizioni come schema interpretativo dei racconti *jātaka*, ormai considerati come esempi della realizzazione delle perfezioni del Buddha. Le *pāramitā* intese come caratteristica sistematica della pratica del *bodhisattva* sono trattate, *inter alia*, nel *Bodhicaryāvatāra* di Śāntideva. [Vedi *PĀRAMITĀ*].

Un altro elenco di pratiche *bodhisattva* si può evincere dai trentasette cosiddetti *bodhipakṣya dharma*, o «princìpi che conducono all'illuminazione». Essi comprendono quattro *smṛtyupasthānāni*, o «stati di pienezza mentale»; quattro *prahāṇāni*, o «rinunce»; quattro *ṛddhipādāḥ*, o «elementi di potere sovrannaturale»; cinque *indriyāṇi*, o «facoltà morali»; cinque *balāni*, o «poteri morali»; sette *bodhyaṅgāni*, o «componenti di percezione»; e il Nobile Ottuplice Sentiero. Questo elenco figura sia nel Mahāyāna che nello Hīnayāna, anche se il primo vi aggiunge la pratica delle *pāramitā* e la sequenza dei dieci stadi del *bodhisattva*, noti con il nome di *bodhisattva bhūmi*.

L'enumerazione classica delle *bhūmi* è riportata dal *Daśabhūmika Sūtra*, benché esistano diversi schemi alternativi. In questo testo, la via del *bodhisattva* è concepita come un'ascesa attraverso livelli di realizzazione spirituale che, almeno in questo testo, sono simmetricamente collegati alla pratica delle dieci *pāramitā*. La lista tradisce chiaramente una enumerazione più antica di sole sette *bhūmi*, come è provato dal fatto che, giunto alla settima *bhūmi*, si ritiene che il fedele abbia completato il novero delle discipline sufficienti a ottenere il *nirvāṇa*, sebbene il suo voto lo costringa a rimanere nel *saṃsāra*. Tradizionalmente, la settima *bhūmi* è considerata anche lo stadio dal quale non è più possibile regredire spiritualmente: da questo livello l'illuminazione del *bodhisattva* è definitiva.

Le *bodhisattva bhūmi* sono così elencate nel *Daśabhūmika*:

1. *Pramuditā* («gioiosa»). Nel gioire della *bodhi* e della possibilità di soccorrere tutti gli esseri, il *bodhisattva* si perfeziona nel *dāna*.
2. *Vimalā* («pura»). Perfezionando la propria morale (*śīla*), il *bodhisattva* si libera da ogni impurità.
3. *Prabhākarī* («dare la luce»). Il *bodhisattva* porta la luce (della sua intuizione) al mondo e si perfeziona nella *kṣānti*.
4. *Arciṣmatī* («radiosa»). Perfezionata dal *vīrya* e dai trentasette *bodhipakṣya dharma*, la pratica del *bodhisattva* consuma l'ignoranza.
5. *Sudurjayā* («difficile da conquistare»). Gli sforzi di perfezionarsi nel *dhyāna* e nella pratica delle Quattro Nobili Verità fanno sì che il *bodhisattva* non venga facilmente conquistato dalle forze di Māra, il tentatore dei Buddha.
6. *Abhimukhī* («faccia a faccia»). Perfezionandosi nella *prajña* e ottenendo l'intuizione nel *pratītya-samutpāda*, il *bodhisattva* arriva a stare «faccia a faccia» con il *nirvāṇa*.
7. *Dūraṃgamā* («allontanata»). Con questo stadio, gli aspetti pratici del cammino del *bodhisattva* danno i loro frutti. Ormai in grado di comprendere la realtà come essa è, il *bodhisattva* si trova ora alle «basi dell'esistenza» (*bhūta-koṭivihāra*) ed è considerato perfetto negli *upāya*, le «abilità» necessarie ad aiutare gli esseri a raggiungere la salvezza (sebbene il testo richieda al *bodhisattva* giunto a questo stadio di coltivare anche le dieci *pāramitā*).
8. *Acalā* («immobile»). Il *bodhisattva*, non più mosso dai pensieri della vacuità o dei fenomeni, della causa o della non causa, coltiva il *praṇidhāna* e manifesta se stesso a suo piacere attraverso i vari livelli di esistenza.
9. *Sādhumatī* («stadio degli esseri buoni»). Il *bodhisattva* acquisisce le quattro *pratisaṃvid* (conoscenze analitiche) e si perfeziona nel *bala*.
10. *Dharmameghā* («nube del *dharma*»). Proprio come lo spazio è costellato di nubi, così questo stadio è dominato dalle *trance* e dalla concentrazione. Il *bodhisattva* acquisisce un corpo radioso costituito di gemme e opera miracoli a beneficio degli altri esseri. Perfezionandosi nello *jñāna*, ottiene le dieci «consegne» del *bodhisattva*.

Il *Daśabhūmika* afferma che il *bodhisattva* entra nella prima *bhūmi* non appena si eleva al *bodhicitta*. Altri schemi, tuttavia, nominano diversi ulteriori livelli inter-

medi. Una popolare lista di stadi ne enumera ben cinquantadue: dieci gradi di fede, dieci «dimore», dieci gradi di azione, dieci gradi di «deviazione» (o, in altre parole, di trasferimento di merito), le dieci *bhūmi* e due livelli successivi di illuminazione superiore. E ancora, alcune scuole, in particolare in Asia orientale, denigrano la tendenza a suddividere il cammino in gradini sempre più rifiniti e insistono invece sulla subitaneità dell'illuminazione. Le sette del Chan e dello Zen, per esempio, praticamente ignorano la caratteristica formale delle *bhumi* e sostengono invece che l'illuminazione è un'improvvisa e radicale interruzione della coscienza. Le tradizioni esoteriche, pur continuando a prescrivere un cammino dettagliato e rigoroso di formazione spirituale, affermano che la buddhità può essere raggiunta in «questo stesso corpo», minimizzando così l'importanza della via tradizionale del *bodhisattva*, con i suoi periodi inconcepibilmente lunghi di preparazione spirituale necessaria per ottenere la buddhità.

Le discipline del bodhisattva. La formazione della scuola del Mahāyāna non comportò uno scisma all'interno della comunità buddhista. I monaci che professavano la soteriologia mahāyānica non furono costretti a lasciare le mura dei *nikāya* dello Hīnayāna, ma continuarono a essere ordinati secondo i loro *vinaya*. [Vedi *VINAYA*]. A causa della natura delle loro pratiche e delle loro aspirazioni, tuttavia, i fedeli del Mahāyāna finirono per formulare linee guida volte alla creazione di una vita comunitaria, in particolare per ciò che riguardava i religiosi. Queste linee guida non respingevano i precetti del *vinaya*, che vennero anzi accresciuti da pratiche supplementari e da comportamenti consoni allo spirito altruistico che stava alla base del pensiero mahāyānico. La maggior flessibilità e liberalità della pratica e della dottrina del Mahāyāna tendeva inoltre ad accrescere l'importanza dei laici, dal momento che il Mahāyāna respingeva l'asserzione, preminente nei testi dello Hīnayāna, che soltanto un chierico potesse adempiere alla vita religiosa e guadagnarsi così la liberazione. L'etica del Mahāyāna continuò anzi a sostenere la legittimità della vita laica come terreno di azione religiosa e a sanzionare i doveri e gli obblighi spettanti ai capifamiglia.

Le discipline del *bodhisattva* sono stabilite nella *Bodhisattvabhūmi*, che la tradizione ascrive a Maitreyanātha. In questo testo sono descritti i cosiddetti Triplici Precetti Puri del *bodhisattva*: *saṃvaraśīla*, o adesione al *prātimokṣa*, che aspira a sopprimere ogni azione malvagia da parte del fedele; *kuśaladharma samgrāhakam śīlam*, la «pratica di tutte le azioni virtuose», che aspira a coltivare le radici degli atti virtuosi (*karman*) di corpo, parola e mente; *sattvārtha-kriyā śīlam*, la «pietà dovuta a tutti gli esseri», che mira a inculcare negli altri la pratica della compassione e della pietà nei confronti di tutti gli esseri. Le ultime due pratiche presentano la componente specificamente mahāyānica della disciplina del *bodhisattva* con la loro enfasi diretta non soltanto a sopprimere gli atti riprovevoli, ma anche a sollecitare le buone azioni a beneficio del prossimo. Un altro testo, il *Brahmajāla Sūtra* (Sūtra della rete di Brahma), era ampiamente ritenuto, in Asia orientale, una fonte di precetti per i *bodhisattva*.

Sebbene in Cina i monaci continuassero a essere ordinati secondo il *vinaya* della scuola dei dharmaguptaka, in Giappone il *Brahmajāla Sūtra* fornì una serie di precetti (giapponese, *bonmōkai*) mahāyānici osservati dai novizi del Tendai in luogo del *vinaya*. Altri precetti mahāyānici compaiono nel *Bodhisattvaprātimokṣa Sūtra* (identici a quelli della *Vinayaviniścaya-upāliparipṛcchā*) e nello *Śrīmālādevī Sūtra*. I voti della regina Śrīmālā, in quest'ultima opera, costituiscono una disciplina a se stante, che proibisce le trasgressioni alla moralità, i pensieri iracondi, l'avidità, la gelosia e la mancanza di rispetto nei confronti del prossimo e che esalta invece la liberalità, la compassione, l'aiuto a coloro che sono in difficoltà e la fede e la fiducia nel *dharma*.

[Vedi *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*, articolo sul *Buddhismo Mahāyāna*; *BUDDHA E BODHISATTVA CELESTI*; *SOTERIOLOGIA BUDDHISTA*; e *BUDDHA*].

BIBLIOGRAFIA

H. Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, 1932, rist. Delhi 1970.

Y. Kajiyama, *On the Meaning of the Words Bodhisattva and Mahāsattva*, in L.A. Hercus et al. (curr.), *Indological and Buddhist Studies. Articles in Honor of Professor J.W. de Jong*, Canberra 1982, pp. 253-70.

H. Nakamura, *Indian Buddhism. A Survey with Bibliographical Notes*, Osaka 1980.

NAKAMURA HAJIME

BUDDHA. Etimologicamente, il termine sanscrito e pāli *buddha* significa «colui che si è risvegliato»; nel contesto delle religioni indiane, esso viene impiegato come titolo onorifico concesso a un individuo che ha raggiunto l'illuminazione. Questa metafora indica il cambiamento di coscienza che, secondo il Buddhismo, è sempre caratteristico dell'illuminazione. Esso suggerisce l'alterità e lo splendore che caratterizzano coloro ai quali tale appellativo è riferito nelle varie tradizioni buddhiste.

Il termine *buddha* è anche legato etimologicamente al termine sanscrito e pāli *buddhi*, che significa «intelli-

genza» e «comprensione». Una persona che si è risvegliata può dunque essere definita «colui che sa».

All'interno del tradizionale contesto buddhista, il termine *buddha* costituisce un appellativo o titolo, ossia un termine, o un titolo, di carattere inclusivo. Come tutti i titoli che definiscono una dignità ufficiale (per esempio, re), il termine *buddha* denota non soltanto la carica dell'individuo, ma implica anche una più larga cornice concettuale. Come appellativo, *buddha* descrive una persona ponendola all'interno di una classe, anziché isolarla e analizzarne gli attributi individuali. Esso ne evidenzia dunque il carattere paradigmatico, piuttosto che le qualità o le caratteristiche distintive.

La designazione *buddha* ha avuto ampia diffusione tra le varie tradizioni religiose dell'India. Essa è stata applicata, per esempio, dai jainisti al loro fondatore, Mahāvīra. [Vedi *MAHĀVIRA*, vol. 9]. Il carattere inclusivo della definizione, tuttavia, si è andato modificando e il termine *buddha* ha finito per descrivere un ampio spettro di persone, da quelle che semplicemente hanno appreso passivamente fino a quei rari individui che hanno saputo trasformare e liberare l'intuizione della natura della realtà. I buddhisti, in linea di massima, hanno impiegato il termine in questa seconda e più caratterizzante accezione.

I buddhisti hanno preso a prestito il termine *buddha* dal discorso religioso dell'India antica e gli hanno conferito un'impronta speciale, così come è accaduto per la maggior parte dei vocaboli da essi adottati. Sembra, tuttavia, che i primi buddhisti non avessero immediatamente applicato il termine alla persona che essi riconoscevano come fondatore della loro comunità, ossia il Gautama storico. Nelle cronache dei due primi concili buddhisti (il primo tenutosi immediatamente dopo la morte di Gautama, il secondo qualche decennio più tardi) ci si riferisce a Gautama con gli appellativi di *bhagavan* («signore», comune titolo di rispetto) e *śāstṛ* («maestro») e non di *buddha*. Tuttavia, dal momento in cui fu adottato, il termine *buddha* non soltanto divenne la designazione primaria di Gautama, ma assunse anche un ruolo centrale all'interno della struttura di base del pensiero e della pratica buddhisti.

La nostra trattazione avrà inizio con un'analisi della figura storica del Buddha, di ciò che sappiamo, se pure possiamo dire di sapere, di lui e del suo ministero. L'argomento non riveste particolare importanza per i buddhisti tradizionali, almeno non nei termini in cui verrà qui formulato. Tuttavia, esso è stato altamente significativo per i moderni studiosi del Buddhismo, ed è assurto a grande interesse presso molti buddhisti contemporanei e presso coloro che hanno subìto l'influenza della moderna concezione occidentale di storia.

Di seguito, tratteremo le varie accezioni del termine *buddha* nel contesto delle tradizioni che compongono il Buddhismo classico. Come appellativo impiegato nei contesti del Buddhismo classico, *buddha* ha avuto tre distinti, seppur interdipendenti, livelli di significato. Esso è stato riferito, innanzitutto, a colui che noi chiamiamo «il Buddha», altrimenti noto come il Gautama Buddha o il Buddha Śākyamuni («il saggio degli Śākya»). Molti buddhisti riconoscono Gautama come il Buddha della nostra era cosmica e/o del nostro spazio cosmico, e lo onorano come il fondatore dell'attuale comunità buddhista. Dal momento che Gautama è un essere perfettamente illuminato, si ritiene che egli si sia guadagnato molte perfette virtù (*pāramitā*) nel corso di numerose vite successive. [Vedi *PĀRAMITĀ*]. Questi sforzi prodigiosi lo prepararono a un completo risveglio alla vera natura della realtà, proprio come altri Buddha si erano risvegliati prima di lui. Come già era accaduto ai Buddha precedenti, anche a Gautama tale preparazione donò l'inclinazione e l'abilità a dividere con gli altri ciò che egli aveva scoperto da sé. In seguito alla sua Illuminazione, egli divenne il maestro che «mise in moto la ruota del *dharma*» e presiedette alla fondazione della comunità buddhista, composta da monaci, monache, donne e uomini laici.

Il secondo livello di significato associato al termine *buddha* è quello che vede l'appellativo riferito in un certo modo ad «altri Buddha». La letteratura buddhista nomina infatti molti Buddha in tempi e luoghi diversi. Inoltre, chiunque ottenga la liberazione (*mokṣa*, *nirvāṇa*) da questo mondo di rinascite cicliche (*saṃsāra*) può essere definito, almeno in certi contesti, un Buddha. I Buddha, dunque, sono potenzialmente «innumerevoli come i granelli di sabbia delle rive del Gange». Non tutti i Buddha, però, sono uguali: essi possiedono capacità diverse a seconda delle loro aspirazioni e dei risultati cui sono pervenuti. L'intuizione illuminata di alcuni è più grande di quella di altri. Certuni ottengono l'illuminazione soltanto per se stessi (per esempio, i *pratyekabuddha*), mentre altri possono disporne a beneficio e per il benessere di molti (per esempio, i *samyaksaṃbuddha*). Alcuni portano a compimento la propria missione nel corso della loro esistenza terrena, mentre altri creano dei campi di Buddha celesti nei quali i loro devoti cercano la rinascita.

E infine, l'appellativo *buddha* riveste un terzo livello di significato che chiameremo la buddhità, un livello che investe il più ampio contesto concettuale. Tale livello è costituito dal riconoscimento che il Buddha e gli altri Buddha sono, nel senso più profondo, identici con la realtà ultima in sé per sé. Di conseguenza, i buddhisti hanno trasferito le connotazioni più personali e attive, associate con il Buddha e gli altri Buddha, alle loro caratterizzazioni della realtà assoluta come *dharma* («verità salvifica»), *śūnyatā* («vacuità»), *tathatā* («quiddità»)

e così via. Allo stesso tempo, il termine «buddhità» ha talvolta conferito un aspetto in qualche misura spersonalizzato alle nozioni di Buddha e di altri Buddha. Per esempio, i primi buddhisti, più vicini al Buddha storico, erano riluttanti a dipingere Gautama in forme antropomorfiche e sembra che intenzionalmente evitassero i riferimenti biografici e le immagini figurative. Essi si servivano di una rappresentazione impersonale e simbolica per esprimere la propria percezione del fatto che il Buddha, del quale preservavano gli insegnamenti, fosse pienamente omologo con la realtà stessa. In alcune tradizioni più tarde, la rilevanza pervasiva di questo terzo livello di significato venne espressa mediante l'affermazione che il *dharmakāya* («corpo *dharma*») impersonale e ineffabile del Buddha costituisse la fonte e la verità delle altre, più personalizzate, manifestazioni della buddhità.

Il Buddha storico

Gli studiosi che inaugurarono l'indagine critica del Buddhismo alla fine del XIX e all'inizio del XX secolo furono estremamente interessati alla questione del «Buddha storico». Ma le loro opinioni sull'argomento differirono radicalmente. In campo scese, da un lato, un gruppo di studiosi orientati sull'aspetto mitologico, come Émile Senart, Heinrich Kern e Ananda Coomaraswamy e, dall'altro, un gruppo di filologi di orientamento più storico, come Hermann Oldenberg e T.W. e C.A.F. Rhys Davids. I sostenitori dell'orientamento mitologico diedero grande risalto allo studio delle fonti sanscrite e all'importanza di quegli elementi che, nella biografia sacra, fanno riferimento alla mitologia solare; per questi studiosi, il Buddha storico fu, al più, un riformatore che fornì l'occasione per storicizzare un classico mito solare. Al contrario, i filologi di orientamento storico misero in rilevo i testi scritti in *pāli* e quegli elementi che, in tali testi, avrebbero potuto servire per la creazione (o la ricostruzione, secondo il loro punto di vista) di un'accettabile vita «storica» del Buddha. Dalla loro prospettiva, gli elementi mitici, così come altri elementi giudicati irrazionali, erano aggiunte tarde a un reale racconto storico, aggiunte che avevano provocato la scomparsa del Buddhismo originale predicato dal Buddha. Tali pie frodi avrebbero dovuto essere identificate e tralasciate dagli studi critici.

Più di recente, gli studiosi hanno riconosciuto l'inadeguatezza dei vecchi approcci mitico e storico all'argomento. La maggior parte di coloro che attualmente se ne occupano è convinta dell'esistenza storica di Gautama. Il consenso generale fu ben espresso dal grande buddhologo belga Étienne Lamotte, che notò come «il Buddhismo sarebbe inesplicabile se non si ponesse all'origine una forte personalità come suo fondatore» (Lamotte, 1958, p. 707). Ma, al contempo, gli studiosi sanno bene che i testi fruibili danno ben poche informazioni sui dettagli della vita di Gautama.

Le difficoltà che comporta il dire qualcosa di positivo sul Buddha storico sono bene esemplificate dalla mancanza di certezza a proposito delle sue date di nascita e di morte. Dal momento che le varie tradizioni buddhiste riconoscono date diverse, e poiché le prove esterne sono esili e inconcludenti, gli studiosi si sono avventurati nella formulazione di opinioni assai divergenti.

Due cronologie riportate nei testi buddhisti rivestono grande importanza per ogni tentativo di calcolare le date del Buddha storico. Una «cronologia lunga», rinvenuta nelle cronache dello Sri Lanka, *Dīvapaṃsa* e *Mahāvaṃsa*, pone la nascita di Buddha 298 anni prima dell'incoronazione del re Aśoka e la sua morte 218 anni prima dello stesso evento. Se accettiamo la data fornita dalle cronache per l'incoronazione di Aśoka (326 a.C.), si potrebbe collocare la nascita di Buddha nel 624 a.C. e la morte nel 544. Tali date sono state tradizionalmente accettate nello Sri Lanka e nell'Asia sudorientale e stanno alla base della celebrazione del duemilacinquecentesimo anniversario della morte di Buddha, o *parinirvāṇa*, nel 1956. Tuttavia, molti studiosi moderni, pur accettando la cronologia lunga, ritengono, sulla base di prove greche, che l'incoronazione di Aśoka abbia avuto luogo intorno al 268 o 267 a.C. e che la nascita e la morte del Buddha, di conseguenza, siano da spostarsi rispettivamente al 566 circa e al 486 circa. Quest'ultima datazione è sostenuta dalla maggior parte dei buddhologi europei, americani e indiani.

Una «cronologia corta» è attestata invece dalle fonti indiane e dalle loro traduzioni cinesi e tibetane. Queste fonti pongono la nascita di Buddha 180 anni prima dell'incoronazione di Aśoka e la sua morte 100 anni prima dello stesso evento. Se applichiamo a queste date la testimonianza greca, presumibilmente attendibile, concernente l'incoronazione di Aśoka, la data di nascita del Buddha sarebbe il 448 e la data della morte, o *parinirvāṇa*, il 368. Questa cronologia corta è accettata da molti buddhologi giapponesi e venne vigorosamente difesa dallo studioso tedesco Heinz Bechert nel 1982.

Sebbene vi siano poche speranze di risolvere il dibattito cronologia lunga/cronologia corta in maniera definitiva, possiamo affermare con relativa certezza che il Buddha storico visse in un periodo compreso tra i secoli VI e IV a.C. Questa fu un'epoca segnata da ideologie e speculazioni radicali, come dimostrano la tradizione filosofica presocratica e i culti misterici in Grecia, i profeti e le scuole profetiche nel Vicino Oriente, Confucio e Laozi in Cina, i saggi upaniṣadici e le comunità

di asceti erranti (*śramaṇa*) in India e l'emergere di religioni «fondate» come il Jainismo e il Buddhismo. Questi movimenti intellettuali e religiosi vennero alimentati dalla formazione di Imperi cosmopoliti, come quello di Alessandro nel mondo ellenistico, delle dinastie Qin e Han in Cina, di Dario e Ciro in Persia e della dinastia Maurya in India. Furono fondati centri urbani, che presto divennero i punti focali attorno ai quali si andava organizzando un nuovo stile di vita. Un gran numero di persone, ormai sradicate dalle vecchie forme di ordine e di potere, si aprivano a modi diversi di esprimere le loro ansie religiose e appoggiavano prontamente coloro che tentavano nuove vie religiose e intellettuali.

Il Buddha storico rispose a questo genere di istanze nell'India nordorientale. Era un rinunciante e un asceta, sebbene abbia praticato e predicato uno stile di rinuncia e di ascetismo che appare mitigato secondo i modelli indiani. Condivise con altri rinuncianti una tetra visione finale del mondo e dei suoi piaceri, e praticò e predicò un sistema di vita religiosa nel quale la partecipazione individuale a una specifica comunità religiosa era di primaria importanza. Sperimentò le pratiche dei rinuncianti – mendicità, vagabondaggio, celibato, tecniche di autocontrollo (*yoga*) e simili – e organizzò una comunità nella quale la disciplina svolgeva un ruolo centrale. A giudicare dal movimento che ispirò, non fu soltanto un innovatore, ma anche una personalità carismatica. Nel corso del suo ministero radunò intorno a sé un gruppo di mendicanti erranti e di monache, ma anche di uomini e donne che continuavano a vivere in maniera stanziale e domestica.

Possiamo tracciare un profilo biografico più completo che vada oltre questo ritratto assai generico del Buddha storico? Lamotte ha raccomandato cautela, osservando nella sua *Histoire* che il tentativo di tracciare la vita del Gautama storico è «un'impresa senza speranza» (p. 16). Esistono, tuttavia, alcuni dettagli che, pur non aggiungendo molto alla biografia, suggeriscono l'esistenza di un nucleo storico alla base delle tradizioni biografiche più tarde. Questi dettagli vengono presentati in forma pressoché identica dalle letterature di diverse scuole buddhiste, e ciò indica ragionevolmente che essi possano essere datati da prima del IV al III secolo a.C., quando cominciarono a svilupparsi tradizioni indipendenti e separate.

Alcuni di questi dettagli sono così specifici e arbitrari o inaspettati che sembra inverosimile che siano stati inventati. Essi comprendono il fatto che Gautama apparteneva alla casta *kṣatriya*, era nato nel clan *Śākya* (avrebbero potuto inventare un albero genealogico più distinto), era sposato e aveva un figlio, aveva abbracciato la vita ascetica senza il permesso del padre, era andato incontro a un fallimento quando aveva tentato per la prima volta di condividere le conoscenze ottenute grazie alla sua Illuminazione, aveva seriamente rischiato di perdere la direzione della comunità da lui fondata per colpa di un suo cugino di tendenze più ascetiche ed era morto in un luogo remoto, dopo aver mangiato del cibo avariato. Ma questi dettagli sono così pochi e disconnessi che la nostra conoscenza del Buddha storico rimane insoddisfacente e piena d'ombre. Per inquadrare un'immagine più significativa di Gautama e del suo percorso, dobbiamo ricorrere alla figura del Buddha così come viene esplicitamente affermata dalla memoria e dalla pratica della comunità buddhista.

Il Buddha

La storia delle religioni suggerisce fermamente che la morte di un fondatore provoca la perdita di un centro carismatico. Tale perdita deve essere affrontata se il gruppo da lui fondato sopravvive. Nel suo articolo classico *Master and Disciple. Two Religio-Sociological studies*, Joachim Wach suggerisce che «l'immagine» dell'amato fondatore può talvolta produrre un'unità sufficiente a far sì che il gruppo possa continuare («Journal of Religion», 42 [1962], p. 5).

Ogni religione fondata ha sviluppato originali metodi di preservazione dell'immagine del maestro: i cristiani l'hanno fatto con i Vangeli e le successive espressioni artistiche, i musulmani con gli *ḥadīṯ* e le storie del *mi'rāğ*, ossia del viaggio di Muḥammad in cielo, e così via. I buddhisti, a quanto sembra, affrontarono la crisi con l'asserto – esplicitamente affermato dalle parole di un testo del Mahāyāna del V secolo d.C. noto con il titolo di *Saptaśatikā-prajñāpāramitā* – che «un Buddha non lo si descrive facilmente a parole» (Roma 1923, p. 126). Tale ammissione, lungi dal rivelarsi limitativa, ha invece ispirato i buddhisti a preservare l'immagine di Gautama mediante la creazione e la spiegazione di epiteti, attraverso una nutrita serie di racconti «biografici», e con una tradizione di rappresentazioni figurative nell'architettura monumentale e nell'arte. L'immagine del fondatore divenne, per usare una frase di Joachim Wach, «un obiettivo centro di cristallizzazione» cui converse una varietà di opinioni concernenti la natura e il significato della sua persona.

Nella comunità buddhista, la conservazione creativa dell'immagine del Buddha venne strettamente correlata agli schemi evolutivi del culto, compresi i pellegrinaggi, la contemplazione e il rituale. Questo ci ricorda che i vari modi di dipingere il Buddha sono il risultato di innumerevoli sforzi personali per discernerlo con immediatezza e, al contempo, costituiscono il prodotto del desiderio di preservare e condividere la sua immagine.

Epiteti. Una delle forme certamente più antiche e

più frequenti nelle quali i buddhisti hanno espresso e generato la loro immagine di Gautama Buddha è stata la formulazione di epiteti. Per esempio, nel *Majjhima Nikāya* (London 1948, I, p. 386), un capofamiglia di nome Upāli divenuto seguace del Buddha acclama il maestro con cento epiteti. La versione sanscrita di questo testo aggiunge che Upāli aveva pronunciato tali epiteti spontaneamente, come espressione di fede e di rispetto. Nel corso dei secoli, l'enunciazione di questi e di altri epiteti si focalizzò sugli straordinari aspetti della persona del Buddha, sulla sua natura meravigliosa. In tal modo, essi vennero a costituire una base per la letteratura devozionale buddhista, e la loro enunciazione divenne un supporto alla pratica devozionale e contemplativa.

Nel corso dei secoli, innumerevoli epiteti vennero diretti al Buddha, ma il significato del termine stesso *buddha* fu sempre il preferito. L'ascolto stesso della parola *buddha* può infondere felicità alla gente perché, come dice il commentario del Theravāda al *Saṃyutta Nikāya*, «È davvero assai raro sentire la parola *buddha* in questo mondo» (London 1929, I, p. 312). La *Paṭisambhidā*, un'aggiunta tarda al canone del Theravāda, esplora il significato del termine *buddha* e commenta: «È un nome che deriva dalla liberazione finale degli Illuminati, i Benedetti, insieme con la conoscenza onnisciente alla radice dell'Albero dell'Illuminazione; il nome *buddha* è una designazione che si fonda sulla realizzazione» (*The Path of Purification*, Ñyāṇamoli [trad.], Colombo 1964, p. 213). Sun Chuo, scrittore cinese del IV secolo, spiega l'epiteto in un modo alquanto diverso, che ricorda i saggi taoisti: «*Buddha* significa "colui che incarna la Via" [...] È colui che reagisce agli stimoli (del mondo) in totale e pervasiva conformità (con i bisogni di tutti gli esseri); colui che si astiene dall'attività e che pure è universalmente attivo» (cit. tratta da E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, Leiden 1959, p. 133).

Particolari epiteti accentuano qualità specifiche del Buddha che potrebbero altrimenti passare in secondo piano o risultare ambigue. Così, l'epiteto «maestro degli dei e degli uomini» (*satthar devamanussānāṃ*) è impiegato nel *Mahāniddesa*, un altro testo canonico tardo della tradizione theravādin, per mostrare il Buddha come colui che aiuta gli altri a sfuggire la sofferenza. Le tecniche usate, che sfruttano la frequente polisemia e i giochi di parole e che portano a trarne elaborate etimologie, sono i mezzi favoriti dai commentatori buddhisti per spiegare il significato di un epiteto.

> Egli insegna per mezzo del qui e ora, della vita a venire, e del fine ultimo, a seconda del caso, perciò egli è Maestro [*satthar*]. «Maestro [*satthar*]»: il Benedetto è la guida [*satthar*] di una carovana, dal momento che conduce le carovane a casa. Proprio come colui che conduce a casa la carovana fa attraversare alla carovana il deserto [...] portandola a raggiungere una terra di salvezza, così anche il Benedetto è la guida di una carovana, colui che conduce le carovane a casa; egli le porta attraverso [...] il deserto della nascita.
>
> (Ñyāṇamoli, p. 223).

Alcuni degli epiteti del Buddha si riferiscono al suo casato e al suo nome: per esempio, Śākyamuni, il «saggio della tribù Śākya», e il suo nome proprio Siddhārtha, «colui i cui obiettivi sono stati raggiunti». Alcuni si riferiscono ai paradigmi miticoreligiosi con i quali è stato identificato: *mahāpuruṣa* significa «grande persona cosmica»; *cakravartin* si riferisce al «monarca universale», colui che possiede i sette gioielli della sovranità che mette in moto la ruota della giusta legge. Alcuni, come *bhagavan*, esprimono un senso di benefica signoria. Altri, come *tathāgata* («così venuto» o «così andato»), mantengono, almeno in retrospettiva, un'aura di augusta ambiguità e di mistero.

Vari epiteti definiscono il Buddha come colui che ha ottenuto la perfezione in tutti i domini. La sua saggezza è perfetta, come lo sono la sua forma fisica e la sua condotta. In alcuni casi gli epiteti indicano che il Buddha è senza eguali, che ha raggiunto «la vetta del mondo». André Bareau conclude il suo studio *The Superhuman Personality of the Buddha and its Symbolism in the Mahāparnirvāṇasūtra*, che dedica ampio spazio all'esame degli epiteti contenuti in questo importante testo, affermando che mediante questi epiteti gli autori «cominciano a concepire la trascendenza del Buddha [...] Perfetto in tutti i punti, superiore grazie alla distanza che lo separa da tutti gli esseri, unico, il Beatifico ha evidentemente preso, nel pensiero dei suoi seguaci, il posto che i devoti delle grandi religioni attribuirono al grande Dio che essi adoravano» (*Myths and Symbols*, Ch.H. Long e J.M. Kitagawa [curr.], Chicago 1969, pp. 19s.).

Gli epiteti del Buddha, oltre ad avere un posto centrale nella devozione buddhista, sono elementi essenziali della meditazione *buddhānusmṛti*, il «ricordo del Buddha». Questa forma di meditazione, come tutte le pratiche di meditazione buddhiste, mira alla disciplina e alla purificazione della mente; ma, oltre a ciò, costituisce una tecnica di visualizzazione, un modo di riscoprire l'immagine del fondatore. [Vedi *NIANFO*]. Tale pratica di visualizzazione mediante la contemplazione degli epiteti rivestì grande importanza nella tradizione del Theravāda, sia monastica che laica, divenne molto popolare anche nelle comunità dei sarvāstivādin dell'India nordoccidentale e assunse una posizione autorevole in varie tradizioni del Mahāyāna cinesi. Essa svolse inoltre un ruolo importante nello sviluppo della nozione mahāyānica dei «tre corpi» (*trikāya*) del Buddha, e

in particolare del secondo, o corpo visualizzato, noto con il nome di *saṃbhogakāya* («corpo di gioia»).

Biografie. Così come la tradizione di proferire e interpretare epiteti che decantassero l'eccelsa natura e le virtù del Buddha, anche la tradizione di raccontare episodi biografici è parte integrante del Buddhismo primitivo. Frammenti episodici, conservati nelle versioni *pāli* e cinesi della prima letteratura buddhista sono incastonati in sermoni attribuiti al Buddha stesso e illustrano certi punti della pratica o della dottrina. Tali episodi svolgono anche la funzione di cornici narrative che forniscono un contesto indicante quando e dove un particolare discorso venne tenuto. Altri frammenti episodici vennero certamente diffusi e creati nei quattro grandi centri di pellegrinaggio del primo Buddhismo, ossia i siti identificati come le località in cui Buddha nacque, ebbe la sua Illuminazione, tenne il suo primo sermone, e morì (*parinirvāṇa*). Alcuni di questi racconti, sparpagliati nelle varie narrazioni, sembrano presupporre una sviluppata tradizione biografica, mentre altri suggeriscono invece una certa fluidità nella struttura biografica. Uno dei problemi cruciali che ci si deve porre per comprendere il processo biografico nella tradizione buddhista è, dunque, quando e come una biografia, più o meno fissa, del Buddha si venne a formare.

L'argomento più convincente a favore di uno sviluppo assai precoce di una biografia completa del Buddha è stato portato da Erich Frauwallner (1956). Frauwallner afferma, sulla base di una brillante analisi critico-testuale, che una biografia del Buddha ormai perduta, e che arrivava fino alla conversione dei due grandi discepoli Śāriputra e Maudgalyāyana, venne scritta all'incirca un centinaio d'anni dopo la morte di Buddha e ben prima del regno di Aśoka. Questa biografia, sostiene, fu composta come introduzione allo *Skandhaka*, un testo di disciplina monastica (*vinaya*) che pare venisse ratificato dal secondo concilio buddhista, tenutosi a Vaiśālī. In appendice allo *Skandhaka*, secondo Frauwallner, vi era un racconto della morte di Buddha, o *parinirvāṇa*, e dei primi anni della inesperta comunità monastica. Frauwallner afferma quindi che tutte le successive biografie del Buddha siano derivate da questa fondamentale matrice. Le biografie frammentarie, trovate in quel che ci è pervenuto della letteratura *vinaya* delle varie scuole buddhiste, indicano uno sbriciolamento di questa biografia originaria, mente i racconti autonomi di epoca successiva sono versioni tratte dal contesto *vinaya* originario e successivamente elaborate.

Un'argomentazione diversa, basata anch'essa su un attento studio critico del testo, è stata avanzata da studiosi come Alfred Foucher, Étienne Lamotte e André Bareau. Essi sostengono la tesi di un graduale sviluppo dei cicli biografici, seguito soltanto da una sintesi più tarda di tale materiale in una serie di biografie più complete. Secondo tale tesi, i livelli di sviluppo più antichi della biografia del Buddha sono quei frammenti, contenuti nei *sūtra* e nei testi del *vinaya*, che non mostrano alcuna preoccupazione per la cronologia e la continuità. La letteratura dei *sūtra* mette in rilievo le storie delle precedenti nascite di Buddha (*jātaka*), gli episodi legati all'Illuminazione, l'Illuminazione stessa, e un racconto del suo ultimo viaggio, la morte e il funerale. Secondo André Bareau, il materiale biografico nei *sūtra* era «composto per la maggior parte di episodi presi da tradizioni separate, dalle quali gli autori scelsero in completa libertà, guidati soltanto dal loro desiderio di illustrare un particolare punto della dottrina» (Bareau, 1963, p. 364). I testi del *vinaya*, d'altro lato, incentrano la loro attenzione sul ruolo del Buddha come insegnante e incorporano, oltre ai racconti degli eventi legati all'Illuminazione, narrazioni che descrivono i primi giorni del suo ministero, compresa la conversione dei primi discepoli. Questi frammenti sembrano essere stati inglobati nei testi del *vinaya* per conferire un'aria di autenticità alle regole e alle pratiche monastiche presentate nel resto del testo.

La più antica delle biografie autonome sopravvissute è il *Mahāvastu*, una massiccia antologia scritta in sanscrito ibrido buddhista intorno all'inizio della nostra era. Presto seguirono a quest'opera altre biografie di impianto più omogeneo, in particolare il *Lalitavistara*, che svolse un ruolo importante nelle varie tradizioni mahāyāniche; l'*Abhiniṣkramaṇa Sūtra*, che fu particolarmente popolare in Cina, dove ben cinque opere si presentarono, almeno nominalmente, come sue traduzioni; e il famosissimo e popolare *Buddhacarita* attribuito ad Aśvaghoṣa. Assai più tardi, tra i secoli IV e V, venne terminata un'ulteriore biografia autonoma, nota come il *vinaya* dei mūlasarvāstivādin. Questo voluminoso compendio delle tradizioni biografiche fornì alle successive scuole mahāyāniche la maggior fonte di storie sul Buddha e sul suo percorso spirituale.

Queste nuove biografie autonome continuarono a incorporare storie che erano state sviluppate nei siti di pellegrinaggio associati con la nascita e la grande rinuncia di Buddha, con la sua Illuminazione e il suo primo sermone. Per esempio, nel *Lalitavistara* viene narrato un episodio chiaramente collegato a uno specifico sacrario del sito del pellegrinaggio buddhista di Kapilavastu – ossia la storia dell'auriga di Buddha che lo lascia e ritorna al palazzo di Kapilavastu. Inoltre, queste nuove biografie autonome continuarono a presentare elementi strutturali che già caratterizzavano i segmenti biografici della più antica letteratura *vinaya*. Per esempio, tutte le prime biografie autonome (con l'eccezione delle versioni «complete» cinesi e tibetane del *Buddhacarita*),

seguono la tradizione *vinaya*, che termina la storia subito dopo l'inizio del ministero del Buddha.

Queste nuove biografie autonome testimoniano tre importanti cambiamenti che interessarono le tradizioni biografiche del Buddha durante i secoli immediatamente seguenti alla morte del re Aśoka. Il primo è l'inserimento di nuovi elementi biografici tratti da fonti extrabuddhiste e anche extraindiane. Le biografie autonome erano il prodotto delle civiltà cosmopolite associate con gli Imperi Śātavāhana e Kushan (Kuṣāṇa), e non deve quindi sorprendere il fatto che nuovi episodi vennero adattati da fonti greche e dell'Asia occidentale. Più tardi, quando le biografie autonome raggiunsero altre aree, furono introdotti dei cambiamenti che accentuassero le spiegazioni date dal Buddha ai nuovi valori culturali. Così, in una «traduzione» cinese del IV secolo dell'*Abhiniṣkramaṇa,* si pose grande enfasi alla spiegazione fornita dal Buddha a proposito della pietà filiale introducendovi il racconto della conversione di suo padre, il re Śuddhodana.

Il secondo importante cambiamento apportato da queste nuove biografie autonome fu il costante inserimento di storie sulle vite precedenti del Buddha (*jātaka*) come espediente per spiegare dettagli della sua vita finale nei panni di Gautama. Ciò è particolarmente evidente nel *Mahāvastu* e in certe versioni dell'*Abhiniṣkramaṇa Sūtra*, nelle quali, secondo Lamotte, «i *jātaka* diventano il motore primo della narrazione: ciascun episodio nella vita del Buddha è presentato come risultato e riproduzione di un evento accaduto in una delle vite precedenti» (Lamotte, 1958, p. 725).

Il terzo evidente cambiamento è la crescente enfasi posta sulle dimensioni sovrumane e trascendenti della natura del Buddha. Le narrazioni primitive facevano riferimento alla fatica di Buddha e alla sua facilità ad ammalarsi, ma nelle biografie autonome egli viene presentato al di sopra delle fragilità umane. È evidente la tendenza a enfatizzarne le qualità sovrumane, non soltanto mentali, ma anche fisiche: «È vero che i Buddha si lavano, ma su di loro non vi è traccia di sporco; i loro corpi sono radiosi come amaranto dorato. Essi si lavano soltanto per conformarsi al mondo» (*Mahāvastu*, J.J. Jones [trad.], London 1949, I, p. 133). In funzione di tale enfasi posta sulla trascendenza, le attività del Buddha vengono sempre più ritratte sotto un'aura di miracolo e magia. Con l'emergere e lo svilupparsi del Mahāyāna, cominciano a comparire nuove narrazioni che ritraggono il Buddha intento a predicare una dottrina più eccelsa, talora in cima a una montagna, talora in un regno celeste, talvolta rivolgendosi ai suoi più ricettivi discepoli e talvolta a grandi assemblee di *bodhisattva* (i futuri Buddha) e dei.

A differenza del Mahāyāna, che accettò le prime biografie autonome e le accrebbe con nuovi episodi aggiuntivi, la comunità theravādica mostrò sempre una certa riluttanza a sviluppare la tradizione biografica. Per almeno nove secoli dopo la morte di Gautama, la letteratura del Theravāda mantenne separati i vari elementi della biografia del Buddha. Ma nel V secolo d.C., circa cinquecento anni dopo la composizione delle prime biografie autonome, i theravādin cominciarono a creare un proprio genere biografico che univa e sintetizzava, con un stile originale e contenuto, molte delle narrazioni fino allora frammentate.

Due tipi di biografie del Buddha ebbero un impatto e un ruolo importanti nella successiva storia della tradizione theravādica. Il testo che divenne il modello del tipo classico è la *Nidānakathā*, che funge da introduzione al *Commentario Jātaka* del V secolo e che s'inserisce nello schema delle biografie utilizzate per fornire un contesto narrativo che autentichi l'insegnamento. Questo testo traccia il percorso spirituale del Buddha dal tempo della sua precedente nascita nei panni di Sumedha (quando compì il voto di diventare un Buddha) fino all'anno successivo all'Illuminazione di Gautama, quando prese dimora nel monastero Jetavana. Le successive biografie del Theravāda, basate sulla *Nidānakathā*, continuarono la narrazione per il resto del ministero di Gautama e oltre.

Il secondo tipo di biografia del Theravāda, di genere cronachistico (*vaṃsa*), illustra un carattere distintivo della comprensione theravādica del Buddha. Fin dagli inizi della propria storia, i theravādin operarono una distinzione tra i due corpi del Buddha, il corpo fisico (*rūpakāya*) e il corpo della verità (*dharmakāya*). Dopo la morte del Buddha, o *parinirvāṇa*, il *rūpakāya* continuò a essere presente nella comunità tramite le sue spoglie, e il *dharmakāya* tramite i suoi insegnamenti. Nei secoli IV e V d.C., i theravādin cominciarono a comporre cronache biografiche basate sulla continuità di tale lascito. Esse cominciano con le vite precedenti del Buddha, continuano con un sunto della sua vita «finale» come Gautama, e proseguono narrando la storia della tradizione mediante una serie di racconti di re, custodi dell'eredità fisica (in forma di reliquie, *stūpa* e così via), intrecciati a racconti dell'ordine monastico, custode della sua eredità *dharma* (in forma di insegnamento e disciplina). Gli esempi di questo genere di cronache biografiche sono numerosi, a cominciare dal *Dīpavaṃsa* e dal *Mahāvaṃsa* fino ai numerosi altri testi *vaṃsa* scritti nello Sri Lanka e in Asia sudorientale.

Nel corso della storia premoderna del Buddhismo, tutte le maggiori scuole preservarono le biografie del Buddha. E tutte le reinterpretarono continuamente in relazione alle situazioni e alle esperienze a loro contemporanee. Nel periodo moderno, invece, venne introdot-

to un nuovo genere di biografia del Buddha, influenzato dagli studi occidentali sul Buddhismo e dai tentativi, operati dagli studiosi occidentali, di riscoprire il Buddha storico che, secondo la prospettiva modernista, era stato celato dalle aggiunte della tradizione. In tutto il mondo buddhista, le nuove e ampiamente urbanizzate *élite* cercarono di «demitologizzare» la biografia del Buddha, eliminando gli elementi miracolistici dalla sua vita e sostituendoli con un'immagine diversa del fondatore, rappresentato come maestro di un sistema etico razionalistico o di un sistema «scientifico» di meditazione, o come un riformatore sociale impegnato nella causa della democrazia, del socialismo e dell'egalitarismo. Questo nuovo genere di biografia fece il suo ingresso in molti contesti buddhisti, ed ebbe un impatto tale da trascendere tutte le tradizionali divisioni geografiche e settarie.

Rappresentazioni figurative. Le immagini del fondatore che i buddhisti idearono ed espressero visivamente sono più enigmatiche delle immagini presentate dagli epiteti e dalle biografie. La storia dell'architettura monumentale, dell'arte e della scultura buddhiste non si adatta efficacemente a categorie abituali quali la «mitologizzazione» o la «divinizzazione». Inoltre, lo stretto legame tra i vari tipi di rappresentazione figurativa con la venerazione e il culto sfida molti stereotipi sul ruolo secondario delle attività di culto nella tradizione buddhista. La situazione è, poi, ulteriormente complicata dal fatto che la funzione e il significato della rappresentazione figurativa del Buddha vengono illustrati nella letteratura buddhista soltanto in epoca relativamente tarda, quando ormai sia la dottrina che la pratica erano diventate estremamente complesse.

La più importante tra le prime rappresentazioni figurative del Buddha fu il tumulo ove venne sepolto, o *stupa* (sanscrito, *stūpa*). La sepoltura delle spoglie di re ed eroi in tumuli fu una pratica ben nota nell'India prebuddhista. Buddhisti e jainisti adottarono tali tumuli come modelli per i loro primi monumenti religiosi e li onorarono con pratiche tradizionali. Nel testo pāli *Mahāparinibbāna Suttanta* e nei suoi paralleli in sanscrito, tibetano e cinese, il Buddha fornisce istruzioni circa i suoi riti funebri, che dovranno essere eseguiti come si addice a un «monarca universale» (*cakravartin*), uno degli epiteti applicati al Buddha. [Vedi *CAKRAVARTIN*]. Dopo la cremazione, le sue ossa sarebbero dovute essere depositate in un'urna d'oro e poste in un tumulo eretto all'incrocio di quattro vie principali. Offerte di fiori e ghirlande, vessilli, incenso e musica caratterizzavano tanto i riti funebri stessi quanto il successivo culto reso allo *stūpa*.

Con lo svilupparsi del Buddhismo, lo *stūpa* continuò a svolgere un ruolo centrale nella rappresentazione figurativa del fondatore. Vedere uno *stūpa* richiamava alla mente la grandezza del Buddha e, almeno per alcuni, significava vedere il Buddha ancora in vita. Dal momento che i resti fisici del Buddha potevano essere divisi, riprodotti e ripartiti, ben presto si cominciarono a erigere nuovi *stūpa* contenenti reliquie. Essi divennero un punto focale di culto ovunque giungesse il Buddhismo, prima entro i confini dell'India e poi al di fuori. Inoltre, lo *stūpa* aveva connotazioni simboliche che esercitavano una significativa influenza sul modo in cui il Buddha era percepito. Per esempio, gli *stūpa* avevano un significato geografico attraverso il quale il Buddha veniva associato con specifiche unità territoriali. Essi, poi, vennero sempre più a rappresentare una cosmologia e una cosmografia ordinate da princìpi buddhisti, incarnando così simbolicamente la nozione del Buddha come persona cosmica.

La letteratura successiva spiega come uno *stūpa* sia degno di culto e di venerazione non soltanto perché contiene una o più reliquie, ma anche perché la sua forma simboleggia la condizione illuminata di un Buddha o la buddhità stessa. In alcuni testi, lo *stūpa* è descritto come il *dharmakāya*, o corpo trascendente, del Buddha, e ciascuno dei suoi strati e dei suoi componenti è correlato con una serie di qualità spirituali coltivate alla perfezione da un Buddha. Tali correlazioni simboliche rendono evidente il fatto che, almeno in alcune cerchie, era stata ormai da tempo accettata la nozione che lo *stūpa* rappresentasse l'eredità spirituale, oltre che fisica, del Buddha.

Le prime espressioni dell'arte buddhista sono state ritrovate su alcuni *stūpa* posteriori al periodo di Aśoka, come quelli ritrovati a Bhārhut, Sāñcī e Amarāvatī. Questi grandi *stūpa* e i loro portali sono decorati da rilievi che narrano eventi tratti dalla vita del Buddha e con scene di dei e di uomini «che rendono omaggio al Signore». In questi rilievi, il Buddha viene sempre rappresentato in forma simbolica, mediante emblemi appropriati alla storia. Per esempio, in fregi che riportano scene legate alla sua nascita, egli è spesso rappresentato da un'orma con i segni caratteristici del *mahāpuruṣa* (l'uomo cosmico destinato a essere un *cakravartin* o un Buddha), mentre nelle scene legate alla sua Illuminazione è rappresentato dall'albero della *bodhi* sotto il quale stava o dal trono sul quale era seduto quando l'evento ebbe luogo. Quando il soggetto è la predica del suo primo sermone, egli spesso viene raffigurato come una ruota a otto raggi, identificata con la ruota del *dharma*, mentre quando è la sua morte, o *parinirvāṇa*, a venir riprodotta, il simbolo preferito è, naturalmente, lo *stūpa*. [Vedi *STŪPA, CULTO DELLO*].

Le motivazioni di tali raffigurazioni aniconiche non sono chiare, dal momento che i fregi abbondano di al-

tre figure umane. Tuttavia, è probabile che l'arte astratta fosse ritenuta più adatta agli scopi contemplativi che abbiamo già visto esaltati in connessione con gli epiteti del Buddha e con l'interpretazione simbolica dello *stūpa*. Forse queste immagini aniconiche implicavano anche una concezione del Buddha come essere ultraterreno simile a quella dei ritratti di carattere docetico che comparirà in biografie autonome alquanto posteriori. Ciò suggerisce che all'epoca il Buddhismo fosse più ricco di elementi concreti, ossia di pratica, che non di dottrina, poiché occorsero secoli prima che la letteratura potesse trovare un'adeguata formulazione dottrinale al significato di queste prime rappresentazioni.

Lo *stūpa* e altri emblematici simboli aniconici del Buddha continuarono a costituire parte integrante della vita buddhista in ogni luogo e in ogni tempo. Verso la fine del I secolo a.C., tuttavia, fece la sua comparsa un'altra forma di rappresentazione figurativa, ossia l'immagine antropomorfica che in seguito assunse un'importanza capitale presso tutte le sette di tutti i Paesi buddhisti. Le prime immagini di tal genere sono contemporanee alle biografie autonome del Buddha e, come questi testi, si appropriano di motivi che erano in origine extrabuddhisti ed extraindiani per esprimere concezioni ed esperienze buddhiste. A Mathurā, nell'India centrosettentrionale, dove sembra siano state prodotte le prime statue, gli scultori impiegarono uno stile e un'iconografia associati con gli *yakṣa*, le popolari divinità legate al culto della vita nell'India antica, per creare imponenti e poderose figure del Buddha. Nel Gandhāra, nell'India nordoccidentale, altro importante centro di produzione delle prime immagini buddhiste, gli scultori, al contrario, adattarono le rappresentazioni del Buddha alle convenzioni ellenistiche introdotte in Asia dai Greci, che dominarono per secoli l'area dopo le invasioni di Alessandro Magno.

Una gran quantità di stili venne elaborata per raffigurare il Buddha e, come accadde a Mathurā e nel Gandhāra, le convenzioni locali vennero sfruttate appieno. Tuttavia, una certa continuità caratterizzò tutte queste creazioni: l'immagine del Buddha ricoprì costantemente la duplice funzione di oggetto di culto e supporto per la contemplazione. Chiaramente la forma base dell'immagine venne modellata su concezioni del Buddha inteso come *lokottara* (ultraterreno), *mahāpuruṣa*, *cakravartin*, onnisciente e così via, e l'iconografia standardizzata servì a comunicare queste varie dimensioni. L'immagine scolpita (e più tardi dipinta) costituiva un modo, e al contempo un aiuto, per esprimere la visualizzazione del maestro e la percezione della sua presenza.

Se i simboli aniconici si prestano particolarmente bene agli scopi contemplativi, le immagini antropomorfiche sembrano più appropriate all'emotività e alla preghiera, oltre che al culto vero e proprio. In effetti, gli schemi di venerazione e di culto sviluppatisi in relazione alle immagini del Buddha mostrano una forte continuità con le antiche pratiche di devozione e di supplica legate agli *yakṣa* e ad altre divinità popolari. Nel corso della storia del Buddhismo, la venerazione e il culto delle immagini del Buddha hanno comportato voluttuose offerte di fiori, incenso, musica, cibi e bevande, e spesso erano dettati da interessi di carattere estremamente terreno.

La letteratura buddhista posteriore spiega come l'immagine del Buddha sia degna d'onore e di culto poiché essa è a somiglianza del Buddha. La pratica popolare spesso attribuisce alla statua una vita propria, o perché contiene una reliquia, o perché un rituale di consacrazione ha infuso in essa la «vita». Così l'immagine del Buddha, come lo *stūpa*, è sia un promemoria che può ispirare e guidare, sia un centro di potere. [Vedi *ICONOGRAFIA BUDDHISTA*].

Altri Buddha

La rappresentazione del Buddha mediante epiteti, biografie e immagini è condivisa, nelle sue linee generali, dalla maggior parte delle scuole buddhiste. Tuttavia, il riconoscimento di altri Buddha, i ruoli che questi altri Buddha hanno svolto e la valutazione della loro importanza (e di qui il ruolo e l'importanza di Gautama stesso) variano grandemente da una tradizione all'altra.

I Buddha passati e futuri. Fin dai primi tempi, Gautama venne percepito come uno dei Buddha facenti parte di una serie che aveva avuto origine in un lontano passato. Nella prima letteratura canonica, la serie dei Buddha precedenti appare talvolta come un gruppo praticamente anonimo, derivante probabilmente dall'ammissione che Gautama non poteva essere stato il solo a raggiungere l'illuminazione. Non sorprende, dunque, che in testi come il *Saṃyutta Nikāya* l'interesse per questi Buddha precedenti s'incentri sui loro pensieri nel momento dell'illuminazione, pensieri che sono identici a quelli attribuiti a Gautama quando ebbe la stessa esperienza.

Il più importante testo primitivo sui Buddha precedenti è il *Mahāvadāna Sutta*, che narra di sei Buddha apparsi prima di Gautama. Questo testo, implicitamente, contiene la primissima biografia coordinata del Buddha, poiché traccia lo schema al quale le vite di tutti i Buddha si conformano. Così, descrivendo la vita di un Buddha di nome Vipaśyin, Gautama narra che costui nacque in una famiglia reale, che fu allevato nel lusso, che dovette confrontarsi con la realtà della malattia, della vecchiaia e della morte mentre visitava un parco, e

che successivamente cominciò a vivere come un mendicante errante. Dopo aver compreso la verità per se stesso, fondò un ordine monastico e insegnò agli altri quel che aveva scoperto. Nelle narrazioni degli altri Buddha, alcuni dettagli cambiano, ma di tutti si dice che hanno scoperto e insegnato la stessa eterna verità.

È provato che i Buddha che si riteneva fossero vissuti prima di Gautama vennero venerati in India almeno dal tempo di Aśoka fino al periodo del declino buddhista. In un'iscrizione, Aśoka afferma di aver raddoppiato la grandezza dello *stūpa* associato con il Buddha Konākamana, vissuto prima di Gautama e suo immediato predecessore. Nel corso del I millennio della nostra era, diversi pellegrini cinesi scrissero di aver visitato monumenti indiani dedicati ai precedenti Buddha, molti dei quali attribuiti alle pie attività di Aśoka.

Il *Buddhavaṃsa* (Discendenza dei Buddha), un testo tardo del canone *pāli*, narra le vite di ventiquattro Buddha precedenti in termini quasi identici. Forse il numero ventiquattro venne preso in prestito dal Jainismo, che ha una discendenza di ventiquattro *tīrthaṃkara* culminante nella figura del fondatore, Mahāvīra. Il *Buddhavaṃsa* ricama anche sull'idea di una connessione tra Gautama Buddha e la discendenza dei Buddha precedenti. Esso contiene infatti la storia che più tardi diverrà il punto di partenza per la classica biografia theravādica di Gautama, la storia nella quale il futuro Gautama Buddha, nella sua prima nascita come Sumedha, incontra il Buddha precedente Dīpaṃkara e compie il voto di intraprendere i grandi sforzi necessari a guadagnarsi la buddhità.

Secondo le concezioni strettamente correlate con le nozioni riguardanti i Buddha precedenti, la comparsa di un Buddha in questo mondo è determinata non soltanto dai suoi sforzi spirituali, ma anche da altre circostanze. Ciascun mondo in un determinato periodo può avere un solo Buddha, e nessun Buddha può comparire fino a che gli insegnamenti del Buddha precedente non siano completamente scomparsi. Esiste poi anche una serie di considerazioni cosmologiche. Un Buddha non nasce all'inizio di un eone cosmico (*kalpa*), quando gli esseri umani sono in così buone condizioni e vivono tanto a lungo da non temere malattia, età e morte; queste persone, come gli dei e altri esseri ultraterreni, sarebbero incapaci di intuire la pervasività del dolore e l'impermanenza di tutte le cose, e perciò non sarebbero pronti a ricevere il messaggio di un Buddha. Inoltre, i Buddha nascono soltanto nel continente di Jambudvīpa (equivalente all'incirca all'India) e soltanto da famiglie sacerdotali (*brāhmaṇa*) o nobili (*kṣatriya*).

L'idea di una serie cronologica di Buddha precedenti, che rivestì grande importanza soprattutto nelle tradizioni dello Hīnayāna, accentua l'importanza di Gautama, nominandolo maestro di questo nostro tempo e attribuendogli una discendenza spirituale che ne autentichi il messaggio. Tale idea provvede inoltre a nutrire la speranza suggerendo che, se pure la forza personale di Gautama e quella del suo messaggio dovessero venire meno, ci sarebbe sempre la possibilità di veder comparire altri Buddha.

Anche la credenza in un Buddha futuro ebbe origine all'interno della tradizione hīnayānica e svolse un ruolo importante nelle varie scuole dello Hīnayāna, compresa la scuola del Theravāda. La nozione del futuro Buddha, il cui nome è Maitreya («l'amichevole»), sembra aver goduto di particolare favore nel periodo successivo al regno di Aśoka. (Naturalmente, da un punto di vista tecnico Maitreya è un *bodhisattva*, un essere incamminatosi verso la buddhità, piuttosto che un Buddha in senso stretto. Tuttavia, l'attenzione posta dai buddhisti sul ruolo che egli svolgerà quando diverrà un Buddha giustifica la sua menzione nel presente contesto). [Vedi *MAITREYA*].

Secondo la mitologia di Maitreya, diffusa in tutto il mondo buddhista, il futuro Buddha, che era un discepolo di Gautama, dimora attualmente nel cielo Tuṣita, in attesa del momento appropriato per rinascere sulla terra, dove inaugurerà un'era di pace, prosperità e salvezza. In qualità di Buddha futuro, Maitreya riveste molti ruoli differenti. Tra l'altro, egli è divenuto oggetto di culto, fulcro di aspirazione e centro d'interesse politico-religioso, sia come legittimatore del ruolo regale, sia come punto di raccolta della ribellione. [Vedi *MOVIMENTI MILLENARISTI CINESI*, vol. 13].

Il desiderio di rinascere alla presenza di Maitreya, nel cielo di Tuṣita o dopo la sua rinascita tra gli esseri umani, ha costituito in passato fonte di speranza per molti buddhisti, e persiste tuttora tra i theravādin. La contemplazione e la recitazione del nome di Maitreya ha ispirato culti devozionali nell'India nordoccidentale, nell'Asia centrale e in Cina, specialmente tra il IV e il VII secolo d.C. In Asia orientale, però, il suo culto venne scalzato dalla venerazione per Amitābha, un Buddha che al presente dimora in un altro mondo cosmico.

Buddha celesti e cosmici. L'ammissione che possano esistere altri Buddha nei diversi mondi descritti dalla cosmologia buddhista si basa su implicazioni già presenti nell'idea di Buddha passati e futuri. Come i primi Buddha passati, i primi Buddha associati ad altri mondi sono in buona parte anonimi, e compaiono in gruppi per celebrare l'insegnamento del Buddha Gautama. I numerosi epiteti del Buddha venivano talvolta trasformati all'occorrenza in nomi propri per identificare determinati Buddha in particolare.

L'idea dei Buddha di altri mondi comparve inizialmente nella prima letteratura del Mahāyāna, e venne

inizialmente impiegata, come accade nel *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra* (Il Loto della Vera Legge), per autenticare gli insegnamenti nuovi, proprio come la tradizione dei Buddha precedenti aveva fatto per gli insegnamenti della prima comunità. Nel corso del tempo, alcuni di questi Buddha cominciarono ad assumere una personalità individuale dotata di molto potere, e i loro mondi divennero luoghi indescrivibilmente splendidi e ricolmi di beatitudine. Essi erano dei Buddha in forma ultraterrena e i loro percorsi spirituali, dedicati all'altrui salvezza, duravano per eoni. La loro influenza andava al di là dei loro stessi mondi, ed essi potevano assistere, grazie all'infinito merito che avevano accumulato, gli abitanti di altri mondi, incluso il nostro. Le tradizioni che incentrarono la loro attenzione su tali Buddha finirono inevitabilmente per sminuire l'importanza di Gautama, privandolo della sua singolarità nel corso dell'esperienza umana e confrontandolo con Buddha più potenti, in grado di rendere la loro assistenza e la loro influenza immediatamente e direttamente fruibili. [Vedi *TERRA PURA E TERRA IMPURA*; *MERITO (Concezioni Buddhiste)*; e *COSMOLOGIA BUDDHISTA*].

Benché il numero di questi coesistenti Buddha celesti sia, in teoria, infinito, e molti di essi siano nominati nella letteratura buddhista, soltanto in pochi casi si venne a sviluppare una distinta tradizione mitologica, figurativa e devozionale. Amitābha («luce incommensurabile») è uno dei Buddha più importanti tra quelli che assursero a fulcro di una tradizione a se stante. Originaria dell'India nordoccidentale o dell'Asia centrale, questa tradizione esercitò in seguito il suo fascino anche in Cina, Tibet e Giappone. Amitābha regna su di un paradiso che contiene tutte le cose più eccelse delle altre terre di Buddha. Egli permette a tutti di accedere alla propria Terra Pura (che si chiama Sukhāvatī), garantendo la rinascita a coloro che s'impegnano con la determinazione del Buddha a rinascervi, e anche a coloro che semplicemente recitano il suo nome o si limitano a pensare a lui con fede. Nelle tradizioni di Amitābha e della Terra Pura che hanno avuto un ininterrotto successo in Cina e Giappone, troviamo quello stesso interesse per gli schemi di contemplazione, visualizzazione e recitazione già sviluppato in connessione con gli epiteti del Buddha. [Vedi *AMITĀBHA*].

Un altro Buddha celeste che venne a ricoprire una posizione importante nella tradizione buddhista è Bhaiṣajyaguru, il Maestro di Medicina. Bhaiṣajyaguru regna su un suo reame paradisiaco che, contrariamente al paradiso occidentale di Amitābha, è tradizionalmente collocato a oriente. A differenza di Amitābha, egli non assiste gli esseri umani nel raggiungere la liberazione finale, e nemmeno offre la rinascita nella propria terra. La ripetizione o il ricordo del suo nome servono invece ad alleviare varie forme di dolore, causate da malattia, fame e paura. Il culto rituale della sua statua fa sì che i desideri vengano esauditi. Nel culto a lui dedicato, e assai popolare in Cina e in Giappone, dove spesso è stato influenzato dalle tradizioni di Amitābha, troviamo una sublimazione degli schemi di culto che originariamente si erano aggregati intorno allo *stūpa* e all'immagine del Buddha. [Vedi *BHAIṢAJYAGURU*].

In altri contesti, si sviluppò la concezione di un pantheon completo di Buddha che esercitò grande influenza. Per esempio, le tradizioni del Buddhismo esoterico posero in grande rilievo la figura di un Buddha primordiale centrale, ritenuto l'essenza o la fonte di una serie di Buddha posizionati intorno a lui così da formare un *maṇḍala* («cerchio») cosmico, che l'iconografia, per esempio le pitture *tanka* del Tibet, e il rituale raffigurarono in modo assai vivido. In certe tradizioni indotibetane, il Buddha centrale era Vajradhara («detentore del diamante») o talvolta, quando si voleva sottolineare l'elemento teistico, l'Ādi («primordiale») Buddha. In altre tradizioni indotibetane, il Buddha centrale era Vairocana («risplendente»), che fungeva anche da Buddha preminente nella tradizione esoterica giapponese (Shingon), dove veniva identificato con l'importantissima divinità solare nel pantheon indigeno del *kami* [Vedi *MAHĀVAIROCANA*]. In entrambi i casi, che si trattasse di Vajradhara e Ādi Buddha oppure di Vairocana, il pantheon racchiudeva altri Buddha (e, talvolta, le loro «famiglie»), che venivano identificati con posizioni cosmiche subordinate. Tali posizioni comprendevano l'oriente, spesso occupato da Akṣobhya («imperturbabile»); il meridione, dove sovente veniva posto Ratnasaṃbhava («gioiello-nato»); l'occidente, usualmente occupato da Amitābha; e il settentrione, dove di solito era posto Amoghasiddhi («infallibile successo»). In entrambi i casi, il pantheon aveva un riferimento macrocosmico all'universo intero e un riferimento microcosmico nel quale i Buddha del pantheon venivano omologati con la fisiologia mistica del corpo umano. [Vedi *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*, articolo sul *Buddhismo esoterico*].

I Buddha viventi. Oltre al Buddha, ai *pratyekabuddha*, ai Buddha precedenti e a quello futuro, ai Buddha celesti e a quelli cosmici, esiste un'altra categoria di Buddha riconosciuta da molti buddhisti, la categoria che potremmo definire dei «Buddha viventi». I Buddha viventi sono persone di questo mondo che hanno raggiunto, in un modo o nell'altro, lo *status* della piena illuminazione e dell'essere compassionevole. In alcuni casi, questi Buddha viventi sono pervenuti alla buddhità mediante l'esercizio di varie forme, spesso esoteriche, di pratica; altre volte, sono incarnazioni di un Buddha, di solito un Buddha celeste, già facente parte del

pantheon stabilito. La presenza dei Buddha viventi tende, naturalmente, a sminuire ulteriormente l'importanza di Gautama Buddha (tranne in quei rari casi in cui è proprio lui a ricomparire). Tuttavia, la loro presenza rinnova con forza due caratteristiche del Mahāyāna-Vajrayāna, ossia il fatto che il messaggio dei Buddha continua a essere efficace e disponibile nel mondo e che la comunità ha ancora accesso diretto al tipo di assistenza che solo un Buddha può fornire.

Come già le nozioni di Buddha precedenti e di Buddha ultraterreni, anche il concetto di Buddha viventi venne elaborato in un contesto in cui si stava assistendo all'introduzione di una nuova forma di teoria e di pratica. In questo caso, la nuova teoria e la nuova pratica erano di carattere esoterico e incentrate su attività rituali che promettevano di procurare una «via veloce» alla buddhità. Il nuovo genere di Buddha, il Buddha vivente, fu dunque sia il prodotto del nuovo movimento, sia la sua giustificazione. Ma l'analogia tra lo sviluppo della nozione di Buddha celesti prima, e lo sviluppo della nozione di Buddha viventi poi, non si ferma qui. Così come a pochi Buddha celesti è stata riservata una mitologia, un'iconografia e un'attenzione devozionale individuali, anche nel caso dei Buddha viventi pochi sono quelli che godono di una singolarità autonoma. Non sorprende, infatti, che molti di questi Buddha viventi ai quali sono stati attribuiti riconoscimenti e venerazione siano figure che hanno iniziato nuove forme di tradizione, introducendo nuove pratiche, rivelando testi nascosti, convertendo nuove persone e così via. Un esempio classico di Buddha vivente nella tradizione tibetana è Padmasambhava, il famoso missionario indiano al quale è attribuita la sottomissione dei demoni in Tibet, la conversione del popolo alla causa buddhista e la fondazione dell'ordine Rnying ma pa. [Vedi *PADMASAMBHAVA*]. Un altro esempio affine è quello del giapponese Kūkai, il fondatore della tradizione esoterica dello Shingon, che è tradizionalmente venerato sia come maestro che come sapiente. [Vedi *KŪKAI*].

La nozione di Buddha viventi come incarnazioni di Buddha celesti salì alla ribalta anch'essa col sorgere del Buddhismo esoterico. In questo caso, sembra vi sia stata anche una particolarmente stretta connessione con i concetti buddhisti di regalità e governo. Nel contesto sia del Mahāyāna che dello Hīnayāna, la nozione di sovrano come *bodhisattva*, o futuro Buddha, è antica; nel caso dell'identificazione, assai comune, del sovrano con Maitreya, la distinzione tra re come incarnazione del *bodhisattva* celeste e re come Buddha vivente era quindi molto fluida. Con il sorgere delle tradizioni buddhiste esoteriche, si compì un nuovo passo avanti. Per esempio, dopo che la tradizione esoterica si fu fermamente stabilita nella capitale khmer di Angkor (Cambogia), il re cominciò a essere esplicitamente riconosciuto e venerato come Bhaiṣajyaguru, il Maestro di Medicina. Più tardi, in Tibet, i Panchen Lama, che per tradizione svolgono funzioni sia reali che monastiche, vennero identificati con incarnazioni successive del Buddha Amitābha.

La buddhità

Gli epiteti, le biografie e le immagini di Śākyamuni e degli altri Buddha giocano a favore del carattere distintivo di un determinato Buddha e contro la sua inclusione all'interno di una serie o di un'assemblea di esseri simili. Tuttavia, come suggerisce il carattere di appellativo dato al termine *buddha*, al livello della buddhità tutte le tradizioni sono concordi nell'affermare l'identità ultima di coloro che sono stati riconosciuti come Buddha. Anche i theravādin, che pure hanno sempre dato il posto d'onore a Gautama, ammettono che, giunti a questo livello finale, le differenze non sono rilevanti. Ciò vale anche per quei movimenti che s'incentrano sulle figure di Amitābha o di Mahāvairocana. Il consenso dei buddhisti su tale questione è espresso dal *Milindapañha* (Le domande di re Milinda), un testo dello Hīnayāna risalente all'inizio della nostra era: «Non vi è distinzione di forma, morale, concentrazione, saggezza, libertà [...] tra tutti i Buddha, perché tutti i Buddha sono uguali rispetto alla loro natura» (London 1880, p. 285).

Nonostante questo consenso iniziale riguardo all'identità ultima di tutti i Buddha, la reale delineazione di buddhità registra significative varianti da una tradizione buddhista all'altra. Questo terzo livello di significato del termine *buddha* è stato spesso discusso in relazione a questioni concernenti la natura e l'analisi della realtà. I primi buddhisti credevano che un Buddha si fosse risvegliato d'un tratto e avesse reso manifesto il processo causale (*pratītya-samutpāda*, coproduzione condizionata) che perpetua il mondo, permettendo così a se stesso e agli altri di utilizzare tale processo per porre fine a ulteriori rinascite. [Vedi *PRATĪTYA-SAMUTPĀDA*]. La prima tradizione del Mahāyāna, specie nella letteratura *prajñāpāramitā*, vedeva la buddhità come un risveglio all'assenza di una natura individuale delle cose (*śūnyatā*), e proclamava questa assenza come realtà ultima (*tathatā*) [Vedi *ŚŪNYA E ŚŪNYATĀ*; *TATHATĀ*]. Le scuole del Mahāyāna posteriori, come gli yogācārin, concepirono un'opinione più idealistica; per loro la buddhità significava ritrovare una mente originaria pura e incontaminata.

La scuola dello Huayan (giapponese, Kegon), una tradizione dell'Asia orientale che si fondava sull'*Avataṃsaka Sūtra*, teorizzò un'interazione infinita e scambievole tra tutte le cose, e sviluppò il rilevante concetto di un

Buddha cosmico e universale che tutto pervade. In tali contesti, la buddhità diviene, di per se stessa, un modo alternativo di descrivere la realtà. [Vedi *YOGĀCĀRA* e *HUAYAN*].

A mezza via tra il consenso sull'identità di tutti i Buddha e le differenze interpretative, stanno almeno due diverse espressioni nelle quali la buddhità è stata tradizionalmente concepita e descritta. La prima è l'identificazione della buddhità secondo le caratteristiche particolari associate a un Buddha. La seconda è la questione dei corpi del Buddha che costituiscono la buddhità. Questi due gruppi di concetti ci permettono di riconoscere dei motivi di continuità tra tutti gli eterogenei modi nei quali la buddhità è concepita.

La scolastica buddhista ha sviluppato raffinate catalogazioni dei poteri distintivi e delle qualità di un Buddha, che trovano il loro apice nelle liste degli *āveṇika dharma* (caratteristiche particolari). Tali caratteristiche particolari variano in numero, da sei a centoquaranta, a seconda del testo e del contesto. Ciò che a noi interessa in questa sede non è la moltitudine delle qualità e dei poteri menzionati, bensì il fatto che tali qualità e poteri siano spesso raggruppati sotto quattro titoli principali, ossia condotta e realizzazione, che si applicano al raggiungimento della buddhità, e saggezza e attività, che si applicano all'espressione della buddhità.

Nel corso della storia del Buddhismo, queste quattro dimensioni della buddhità hanno ricevuto interpretazioni diverse. Per esempio, la scuola dello Hīnayāna è stata sempre propensa a considerare la condotta motivata come un mezzo per realizzare la buddhità, mentre le scuole del Mahāyāna e del Vajrayāna hanno messo in rilievo il fatto che la buddhità (spesso nella forma di natura di Buddha) è piuttosto, per molti aspetti, un prerequisito necessario a tale condotta. [Vedi *ETICA BUDDHISTA*]. Allo stesso modo, i seguaci della tradizione dello Hīnayāna hanno spesso riconosciuto una certa distanza tra il raggiungimento della saggezza e l'impegno nelle attività pietistiche, mentre nelle tradizioni del Mahāyāna e del Vajrayāna l'accento è stato posto sull'inseparabile unione tra saggezza da un lato ed espressione pietistica dall'altro. [Vedi *PRAJÑĀ*; *KARUṆĀ* e *UPĀYA*]. Nonostante tali differenze, le quattro dimensioni di base sono presenti praticamente in tutte le concezioni buddhiste della buddhità.

Una medesima traccia di continuità tra le differenze la troviamo anche in ciò che concerne il modo di esprimere la buddhità mediante la descrizione dei corpi del Buddha. Nella prima letteratura buddhista (per esempio, *Dīgha Nikāya*, vol. 3, p. 84), il Buddha è descritto con un corpo «nato dal *dharma*», ossia un *dharmakāya*. In questo primo periodo, e nel successivo sviluppo del Theravāda, la nozione che Gautama possedesse un *dharmakāya* sembra fungere in primo luogo da metafora, per affermare una continuità tra le sue proprie realizzazioni personali e la verità o realtà in sé per sé. In alcune tradizioni dello Hīnayāna posteriori, come la scuola del Sarvāstivāda, e nel Mahāyāna, la nozione di *dharmakāya* assume un significato più preciso. Esso diviene uno dei mezzi principali mediante il quale una visione sempre più trascendente della buddhità può sussumere l'ineludibile fatto della morte di Gautama. Secondo testi come il *Saddharmapuṇḍarīka*, il *dharmakāya* rappresenta il vero significato della buddhità; i Buddha, che, come Gautama, compaiono, insegnano e muoiono tra gli esseri umani, sono mere manifestazioni. In questo primitivo contesto del Mahāyāna, tuttavia, le nozioni correlate di buddhità e *dharmakāya* sono ancora condizionate dalla loro stretta associazione con concetti filosofici quali la *śūnyatā* («vacuità») e la *tathatā* («quiddità»).

Il *dharmakāya* assume un ruolo più ontologico in altre tradizioni del Mahāyāna e del Vajrayāna. In questi casi, il *dharmakāya* indica un «terreno» o una «fonte» che è la realtà da cui scaturiscono tutte le altre realtà; essa costituisce la base per una nuova forma di percezione di tutto il significato dei corpi del Buddha. La buddhità viene spiegata mediante una teoria di tre corpi. I *trikāya* («tre corpi») sono il *dharmakāya*, il corpo primario che è la fonte degli altri due; la sua emanazione *saṃbhogakāya* («corpo di godimento»), un corpo glorioso che compare nelle visioni in cui i Buddha ultraterreni si rendono manifesti ai devoti di questo mondo; e il «magico» ed effimero *nirmāṇakāya*, il corpo fisico nel quale Gautama, per esempio, è comparso tra i suoi discepoli.

In alcuni contesti del Mahāyāna e del Vajrayāna, tale concezione maggiormente ontologica della buddhità e del *dharmakāya* è connessa anche con l'importante concetto soteriologico della natura di Buddha, o *tathāgatagarbha* (*tathāgata* è epiteto di un Buddha, *garbha* significa «utero»), che è fonte e causa di illuminazione e insieme suo frutto. In queste tradizioni, la natura *buddha*, o *tathāgata-garbha*, è intesa come il *dharmakāya* protetto dalle contaminazioni. L'illuminazione, e dunque la buddhità, sono la riscoperta di questo stato puro e originario dell'essere che è identico alla realtà ultima in se stessa. In altri contesti del Mahāyāna e del Vajrayāna, persino la dicotomia tra purezza e contaminazione è trascesa al livello di buddhità. [Vedi *TATHĀGATA-GARBHA*].

Conclusioni

Nel corso della trattazione del carattere appellativo del termine *buddha* abbiamo operato una distinzione fra tre livelli fondamentali di significato: quelli associati a Gautama Buddha, agli altri Buddha e alla buddhità. Tuttavia, è importante notare che l'uso buddhista del

termine ha sempre mantenuto i tre livelli di significato strettamente uniti, con il risultato che ciascun livello ha esercitato una continua influenza sugli altri. Dunque, per quanto possa essere utile una distinzione tra le diverse denotazioni di *buddha* ai fini di una miglior interpretazione e comprensione, essa non deve essere considerata troppo ferrea.

In effetti, questi tre significati rappresentano tre differenti modalità di riferimento che, secondo alcune teorie denotative indiane, sono comuni a tutti i sostantivi. Il termine *bovino*, per esempio, si riferisce all'animale individuale («un bovino»), a un insieme di bovini, e alla qualità della «bovinità» comune a tutti i bovini. La stessa cosa si può dire del termine *buddha*. Per chi non sia intimo con tali teorie, può essere utile pensare a *buddha* rifacendosi ai termini dell'insiemistica: i Buddha individuali sono componenti di sottoinsiemi dell'insieme della buddhità. Proprio come gli insiemi matematici esistono senza componenti, così la buddhità esiste, secondo i buddhisti, anche quando non è incarnata da nessun Buddha individuale.

[Per la natura dei Buddha e la buddhità, vedi *BUDDHA E BODHISATTVA CELESTI* e *TATHĀGATA*. Per il percorso spirituale che culmina nella buddhità, vedi *BODHISATTVA (LA VIA DEL)*. Per l'«illuminazione», vedi *FILOSOFIA BUDDHISTA* e *NIRVĀṆA*].

BIBLIOGRAFIA

Gli studi accessibili in lingue europee trattano in genere isolatamente i differenti livelli di significato dell'appellativo *buddha*. Le interrelazioni tra i diversi livelli di significato restano tuttora ampiamente inesplorate.

Due libri di Edward J. Thomas, se letti congiuntamente, possono costituire una profittevole introduzione all'argomento: cfr. E.J. Thomas, *The Life of Buddha as Legend and History*, London 1927) 1949 (3ª ed. riv.), che è tuttora l'opera classica in inglese sulla biografia del Buddha, e *The History of Buddhist Thought*, London 1933, New York 1975 (3ª ed. riv.), che traccia gli sviluppi dei concetti di altri Buddha e di buddhità in opposizione alla storia della tradizione buddhista indiana. Thomas, tuttavia, non si occupa degli sviluppi in Tibet e nell'Asia orientale, e la sua opera riflette le sue preferenze per la tradizione *pāli*. Un utile supplemento per quel che riguarda il Tibet è D.L. Snellgrove, *Buddhist Himālaya*, Oxford 1957, Kathmandu 1995 (2ª ed.), che presenta un'introduzione alle interpretazioni del Vajrayāna. Per le innovazioni nell'Asia orientale, che hanno riguardato ampiamente il significato di buddhità, cfr. J. Takakusu, *The Essentials of Buddhist Philosophy*, W.T. Chan e Ch.A. Moore (curr.), Honolulu 1947, Delhi 1975 (3ª ed.), sebbene, come suggerisce il titolo stesso, Takakusu non si occupi specificamente di schemi buddhologici.

L'importante articolo di H. Bechert, *The Date of the Buddha Reconsidered*, in «Indologica Taurinensia», 10 (1982), pp. 29-36, fornisce utili sommari degli argomenti a favore delle cronologie lunga e breve per calcolare le date del Buddha, sebbene la sua conclusione a favore della cronologia breve non si dimostri dirimente. Per una descrizione del contesto culturale del Buddha storico, cfr. i saggi di J.A.B. van Buitenen, *Vedic and Upaniṣadic Bases of Indian Civilization*, e P.S. Jaini, *Śramaṇas. Their Conflict with Brāhmaṇical Society*, in J.W. Elder (cur.), *Chapters in Indian Civilization*, Dubuque 1970 (ed. riv.), I, pp. 1-38 e pp. 39-81 rispettivamente.

Un utile punto di partenza per lo studio della biografia del Buddha è F.E. Reynolds, *The Many Lives of Buddha. A Study of Sacred Biography and Theravada Tradition*, in F.E. Reynolds e D. Capps (curr.), *The Biographical Process*, The Hague 1976 (Religion and Reason Series, 11). Questo studio fornisce una descrizione degli schemi interpretativi sviluppati a riguardo della biografia del Buddha nell'ambito degli studi occidentali e presenta una panoramica dei testi fondamentali dello Hīnayāna e del Theravāda.

La più importante ricerca a sostegno di uno sviluppo progressivo nella composizione della biografia del Buddha è l'opera, in francese, di É. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien. Dès origines à l'ère Vaka*, Louvain 1958, rist. 1967 (trad. it. *Lo spirito del Buddhismo antico*, Venezia 1960), nella quale l'autore controbatte la tesi presentata nel volume di E. Frauwallner, *The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature*, Roma 1956, che sosteneva l'esistenza di una biografia completa originaria. Un aiuto indispensabile ad ogni seria ricerca sulla biografia del Buddha è l'opera di A. Bareau, *Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtrapiṭaka et les Vinayapiṭaka anciens*, I-III, Paris 1963-1995, in cui l'autore documenta e migliora le argomentazioni di Lamotte a favore di uno sviluppo graduale dei cicli biografici.

Il volume di A. Foucher, *La Vie du Bouddha d'après les texts et les monuments de l'Inde*, Paris 1949, rist. 1993, presenta una composita biografia del Buddha dell'inizio della nostra era; esso è corredato inoltre da un'introduzione particolarmente illuminante per comprendere l'importanza dei primi pellegrinaggi buddhisti nello sviluppo della tradizione biografica.

Alcune biografie autonome e certe biografie più tarde provenienti dal Tibet, dalla Cina e dall'Asia sudorientale sono state tradotte in lingue europee. Tra di esse, la migliore è la traduzione del *Buddhacarita* di Aśvaghoṣa ad opera di E.H. Johnston, *Acts of the Buddha*, I-II, Calcutta 1935-1936, Delhi 1989 (3ª ed. riv.). A essa va affiancata la traduzione della versione cinese dello stesso testo, a opera di S. Beal, *The Fo-Sho-hing-tsan-king. A Life of Buddha by Asvaghosha Bodhisattva*, Oxford 1883, rist. Delhi 1966.

Per il ruolo dello *stūpa* come simbolo preminente del Buddha all'interno del pensiero e della pratica buddhisti, cfr. Anna Libera Dallapiccola e Stephanie Zingel-Ave Lallemant (curr.), *The Stūpa. Its Religious, Historical and Architectural Significance*, Wiesbaden 1980, e in particolare il saggio ivi contenuto di G. Roth, *Symbolism of the Buddhist Stupa*, che investiga l'interpretazione simbolica dello *stūpa* nella letteratura buddhista. Un'agevole panoramica e una avvincente valutazione delle rappresentazioni figurative del Buddha nel mondo buddhista è l'opera di D.L. Snellgrove (cur.), *The Image of the Buddha*, London 1978.

L'indagine moderna sugli «altri Buddha» è assai meno estesa

di quanto non lo sia la ricerca incentrata sulle biografie e sui simboli associati con Gautama. Per una breve e valida introduzione ad Akṣobhya, Amitābha (Amita) e Bhaiṣajyaguru, cfr. G.P. Malalasekera (cur.), *Encyclopaedia of Buddhism*, Colombo 1968. Per quanto riguarda Vairocana, cfr. Ryūjun Tajima, *Étude sur le Mahāvairocana Sūtra (Dainichikyō)*, Paris 1936. Per il materiale riguardante i «Buddha viventi», cfr. le varie sezioni dell'opera di G. Tucci, *Die Religionen Tibets*, Stuttgart-Berlin 1970 (trad. it. *Le religioni del Tibet*, Milano 1987).

Un'opera di monumentale importanza per lo studio del concetto generale del Buddha e del Buddhismo è il testo di P. Mus, *Barabuḍur*, I-II, Hanoi 1935, rist. Paris 1990. Essa è forse la sola opera accademica che sfrutta in pieno il potenziale del carattere appellativo del termine *buddha*. L'opera contiene inoltre una valida trattazione della buddhologia nelle prime tradizioni del Mahāyāna e dello Hīnayāna; del simbolismo dello *stūpa* e delle reliquie; dei Buddha celesti e cosmici; e dell'origine del simbolismo e del pensiero della Terra Pura.

Per trovare riferimenti più specifici (per esempio, sulle traduzioni reperibili dei testi biografici o sugli studi dedicati ad argomenti particolari), cfr. F.E. Reynolds, *Guide to Buddhist Religion*, Boston 1981, in particolare i capitoli ottavo, «Ideal Beings, Hagiography and Biography», e nono, «Mythology (including Sacred History), Cosmology and Basic Symbols».

[Aggiornamenti bibliografici:
H. Bechert (cur.), *The Dating of the Historical Buddha. Die Datierung des historischen Buddha*, I-III, Göttingen 1991-1997.
C. Hallisey, *Roads Taken and Not Taken in the Study of Theravada Buddhism*, in D. Lopez (cur.), *Curators of the Buddha*, Chicago 1995, pp. 31-62.
P. Khoroche, *Once the Buddha Was a Monkey. Ārya Śūra's Jātakamālā*, Chicago 1989.
R. Ohnuma, *The Story of Rupavati. A Female Past Birth of the Buddha*, in «Journal of the International Association of Buddhist Studies», 23, 1 (2000), pp. 103-45.
R.K. Payne e K. Tanaka (curr.), *Approaching the Land of Bliss. Religious Praxis in the Cult of Amitabha*, Honolulu 2003.
Juliane Schober (cur.), *Sacred Biography in the Buddha Tradition of South and Southeast Asia*, Honolulu 1997.
G. Schopen, *Burial* Ad Sanctos *and the Physical Presence of the Buddha in Early Indian Buddhism. A Study in the Archaeology of Religions*, in *Bones, Stones, and Buddhist Monks. Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*, Honolulu 1997, pp. 114-47.
G. Schopen, *The Buddha as an Owner of Property and Permanent Resident in Medieval Indian Monasteries*, in *Bones, Stones, and Buddhist Monks. Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*, Honolulu 1997, pp. 258-89.
A. Sponberg e Helen Hardacre (curr.), *Maitreya, the Future Buddha*, New York 1988.
J.S. Strong, *The Buddha. A Short Biography*, Oxford 2001.
In italiano segnaliamo: O. Botto, *Buddha e il buddhismo*, Milano 1984; G. Tucci, *Il trono di diamante*, Bari 1967; G. Fazion, *Il Buddha*, Assisi 1993; C. Coccioli, *Vita di Budda*, Milano 1994].

FRANK E. REYNOLDS e CHARLES HALLISEY

BUDDHA E BODHISATTVA CELESTI. Il termine *bodhisattva* ricorre frequentemente nell'antica letteratura buddhista di solito con riferimento al Buddha Śākyamuni nel tempo precedente la sua illuminazione, a cui giunse sedendo sotto il famoso albero della *bodhi* (sanscrito, *bodhivṛkṣa*, «albero dell'illuminazione»), che si trova alcuni chilometri a sud di Gayā nell'attuale Bihar. *Bodhisattva* letteralmente significa «essere dell'illuminazione» oppure «dedito all'illuminazione», significato originario ipotizzato da una teoria secondo la quale il termine *bodhisattva* è un'ortografia sanscrita imprecisa dell'antica forma dialettale *bodhisatta* (come si è mantenuta in *pāli*). La maggior parte degli studiosi sembra propendere per la prima ipotesi, tuttavia, indipendentemente dal suo significato letterale, un *bodhisattva* è un essere vivente, generalmente ma non necessariamente umano, il quale ha intrapreso la lunga via verso la buddhità, che, secondo l'unanime consenso buddhista alle teorie indiane concernenti la rinascita continua (o trasmigrazione), fu calcolata per guidare l'aspirante attraverso una serie molto lunga di vite diverse.

Ampie raccolte di storie di vite così leggendarie (*jātaka*) furono prodotte nel primo periodo buddhista. Esse illustravano l'eroico autosacrificio del futuro Buddha Śākyamuni nel suo procedere verso l'ultima vita (anch'essa raccontata in modo leggendario), quando il suo proposito fu finalmente rivelato al mondo. Dal momento che Śākyamuni non fu mai considerato come l'unico e il solo Buddha, ma piuttosto uno dei tanti (sette sono nominati nei testi antichi, ma gradualmente il loro numero aumentò molto), ognuno dei quali appare in un'epoca del mondo diversa, fu inevitabile che i suoi seguaci cominciassero ad attendere un Buddha futuro per la prossima era del mondo. Così, un nuovo *bodhisattva*, Maitreya («colui che ama la gentilezza»), appare come il primo di molti altri «grandi esseri», che più tardi andranno ad allargare all'infinito il pantheon buddhista. Il culto di Maitreya è certamente attestato tra i seguaci delle prime sette buddhiste, in seguito chiamati *hīnayānisti* in modo dispregiativo, e la sua comparsa sembra segnare l'inizio della considerevole devozione che cominciò a essere indirizzata verso questi esseri celesti.

Bisogna tenere a mente che le distinzioni tra i seguaci della scuola del Mahāyāna e quelli della scuola dello Hīnayāna non furono così marcate nei primi secoli della nostra era come invece risultarono essere in seguito. Gli stessi concetti mitologici riguardanti la natura di un Buddha e di un *bodhisattva* (un futuro Buddha) restano fondamentali per il Buddhismo in tutte le sue forme ed è facilmente dimostrabile che tutti gli stravaganti sviluppi successivi della scuola del Mahāyāna sono rin-

rintracciabili nelle tendenze inerenti alle prime forme conosciute di Buddhismo. I seguaci di questa scuola dissentivano nelle loro supposizioni filosofiche e nel modo in cui essi applicavano la teoria del *bodhisattva* alla normale vita religiosa. Secondo loro, la vita del *bodhisattva* era la sola via autentica verso l'illuminazione, che veniva distinta dall'obiettivo del *nirvāṇa*, interpretato come una limitata aspirazione egoistica dei primi discepoli. Allo stesso tempo essi seguirono le stesse forme di disciplina monastica (*vinaya*) dei loro confratelli della scuola dello Hīnayāna, spesso vivendo insieme nello stesso complesso monastico, fino a quando le dispute dottrinali li portarono a fondare comunità distinte per conto proprio. Finalmente liberi, i seguaci del Mahāyāna cominciarono ad andare per la loro strada, ma ci sarebbero voluti ancora molti secoli prima di notare cambiamenti iconografici rilevanti nei loro monasteri.

Le note caverne di Ajantā furono probabilmente occupate da comunità buddhiste fino all'VIII secolo d.C., e quasi nessuna immagine che vi si trova potrebbe confermare un accolito di una determinata setta più antica. A parte Maitreya, il solo *bodhisattva* celeste dipinto ad Ajantā è Avalokiteśvara («il signore che guarda in basso con compassione») e può essere considerato in modo pienamente convincente come il futuro Buddha Śākyamuni, il quale guarda con compassione dal paradiso chiamato Tuṣita («gioia») prima della decisione di nascere nel nostro mondo a beneficio dei suoi abitanti. Nessuna delle immagini dei Buddha e dei *bodhisattva* sopravvissute ad Ajantā su pietre scolpite può essere identificata come un particolare Buddha o *bodhisattva* celeste. Molti *bodhisattva* sono nominati nei *sūtra* del Mahāyāna a partire dal I secolo della nostra era, ma soltanto un numero molto più limitato ottenne forme iconografiche accettate, ossia quelli che erano maggiormente popolari come esseri distinti e quelli che erano adeguati ai *maṇḍala* e ai relativi motivi iconografici.

Il primo motivo iconografico, che risultò nell'apparizione finale dei tre *bodhisattva* principali, è probabilmente la triade di immagini rappresentanti Buddha Śākyamuni affiancato da due servitori. Secondo i primi racconti, Śākyamuni fu accudito alla sua nascita da divinità indiane. Originariamente, questi due servitori potrebbero essere stati concepiti come Brahmā e Indra, ma furono accettati come divinità buddhiste con il semplice metodo di dare ad essi nuovi nomi buddhisti. Così essi diventarono Padmapāṇi («portatore del loto») e Vajrapāṇi («portatore di *vajra*»). Padmapāṇi iniziò a essere identificato con Avalokiteśvara, che come lui ha un fiore di loto, e così divenne di per sé un grande *bodhisattva*. La crescita della fama di Vajrapāṇi è molto più lenta poiché durante il primo periodo del Mahāyāna egli ha continuato a essere considerato il servitore personale di Śākyamuni, e la sua funzione e i suoi doveri furono soltanto estesi a proteggere tutti gli altri *bodhisattva*.

A partire dal primo periodo tantrico come è rappresentato dal *Mañjuśrīmūlakalpa*, Vajrapāṇi appare di per sé come un potente *bodhisattva* e pur tuttavia come un membro della triade. Da quel periodo (forse dal V al VI secolo d.C.) molte divinità non buddhiste furono spontaneamente accettate nel gruppo buddhista, e furono accolte per la semplice ragione che coloro che diventavano sostenitori dei monaci, o che comunque diventavano monaci buddhisti essi stessi, non avevano bisogno di rinunciare alla propria devozione ad altre divinità, la cui esistenza e capacità non fossero mai state negate dallo stesso Śākyamuni o dai suoi seguaci. Divinità locali adornano gli *stupa* buddhisti (sanscrito, *stūpa*) almeno a partire dal II secolo a.C. e, come abbiamo già sottolineato, le grandi divinità induiste furono presto introdotte come «convertite» al Buddhismo. Questo processo continuò durante tutta la storia del Buddhismo indiano e serve a spiegare l'esistenza di così tanti esseri celesti in un pantheon buddhista sempre più elaborato.

Nel *Mañjuśrīmūlakalpa* queste divinità sono raggruppate in diverse «famiglie», delle quali le tre principali sono quelle del Buddha o Tathāgata, del Loto, e del Vajra. Le divinità che erano già state accettate come pienamente buddhiste furono collocate nella famiglia del Buddha, mentre le divinità nobili idonee alla conversione furono inserite nella famiglia del Loto, sotto la guida di Avalokiteśvara, e le divinità crudeli, la cui conversione era stata ritenuta problematica, furono collocare sotto il comando di Vajrapāṇi, il quale fu capace di sottometterle con il suo potente *vajra* («fulmine»). Poiché era opportuno che la famiglia originaria del Buddha fosse capeggiata da un *bodhisattva* proprio come le altre due, questo compito fu affidato a Mañjuśrī («il nobile e glorioso», anche conosciuto come Mañjughoṣa, «voce nobile»), che compare nei primi *sūtra* del Mahāyāna come il principale portavoce di Śākyamuni. La sua origine è oscura, ma è significativo il fatto che egli fu più tardi associato con Sarasvatī, la dea induista della parola, e prese come proprio il suo *mantra* («Oṃ vāgīśvari hūṃ»). Si deve in ogni caso tenere presente che nessuno di questi grandi *bodhisattva* ha una «storia» in senso moderno: tutti sono creazioni mitologiche.

Buddha celesti. Mentre il culto di un *bodhisattva* celeste come un Grande Essere con legami divini affonda chiaramente le sue radici nell'antico culto di Śākyamuni, che fu definito sia Buddha che *bodhisattva*, le sue vaste implicazioni furono sviluppate approssimativamente a partire dal I secolo d.C. da coloro che cominciarono ad adottare precisi insegnamenti mahāyānici.

Śākyamuni fu tradizionalmente acclamato come il solo e unico Buddha della nostra epoca attuale, e le antiche leggende narrano come egli, quando era un ragazzo brahmano chiamato Megha o Sumegha, fece il voto davanti a un precedente Buddha, Dīpaṃkara, di seguire la via *bodhisattva* dell'autosacrificio verso la buddhità. Deve essere messo in rilievo il fatto che i successivi concetti non hanno mai avuto l'effetto di negare quelli precedenti e, malgrado l'inversione di tendenza che siamo sul punto di esporre, il culto dei Buddha del passato, come pure del futuro, non fu mai abbandonato. I «Buddha delle tre epoche» (passato, presente e futuro) sono frequentemente menzionati nella letteratura mahāyānica e il loro culto è sopravvissuto nel Buddhismo tibetano fino ai nostri giorni.

Il cambiamento che ebbe luogo nelle teorie del Mahāyāna deriva dalla forse più realistica visione che esse hanno della natura del cosmo. Gli antichi buddhisti vedevano il mondo come un sistema chiuso, che conteneva quattro principali continenti-isole sistemati intorno a una montagna sacra centrale, chiamata Meru e identificata con il monte Kailāśa nel Tibet occidentale. Gli insegnamenti del Mahāyāna, d'altronde, furono fortemente influenzati dalle opinioni che consideravano il cosmo come intere galassie di sistemi universali che si estendevano senza fine in tutte le direzioni dello spazio. Logicamente ne conseguì che ci dovevano essere Buddha operativi in tutti questi altri sistemi universali. [Vedi anche *COSMOLOGIA BUDDHISTA*]. Una tra le prime dispute che nacquero tra i seguaci del Mahāyāna e coloro che propendevano per le precedenti teorie riguardava proprio il problema se ci potesse essere più di un Buddha alla volta e, chiaramente, questi ultimi si opponevano ai differenti sostrati cosmologici. Le idee del Mahāyāna sulla natura di tali miriadi di sistemi universali possono essere apprese dalla lettura di ogni *sūtra* mahāyānico, in cui i Buddha, circondati dai *bodhisattva*, continuano a predicare simultaneamente nei loro diversi «campi di Buddha» (*buddhakṣetra*).

Non tutti questi mondi sono abbastanza fortunati da avere un Buddha per ogni epoca specifica. Quelli che ce l'hanno sono generalmente divisi in due classi, dette «pura» o «impura». I campi puri comprendono soltanto quegli esseri che sono sulla via della buddhità, cioè i *bodhisattva*, mentre i campi impuri comprendono gli esseri di ogni tipo a tutti gli stadi del progresso o del declino spirituale. Il modo con cui i *bodhisattva* possono miracolosamente passare da un campo di Buddha a un altro è ben illustrato nel *Vimalakīrtinirdeśa* (L'insegnamento di Vimalakīrti), importante *sūtra* del Mahāyāna, nel quale la questione è comprensibilmente posta sul perché Śākyamuni avrebbe dovuto decidere di nascere in un campo impuro piuttosto che in uno puro. La sua superiorità si riconosce consultando i *bodhisattva* di un campo puro, che esclamano: «La grandezza di Śākyamuni è affermata. È splendido come egli converte gli umili, gli infelici e gli indisciplinati. Inoltre, i *bodhisattva* che sono stabiliti in questa sfera intermedia di Buddha (cioè il nostro universo) devono avere una compassione inconcepibile» (Lamotte, 1976, pp. 204-18). [Vedi anche *TERRA PURA E TERRA IMPURA*].

L'essenziale identità di Śākyamuni con tutti gli altri Buddha viene spesso affermata, a volte sottilmente, altre volte in modo abbastanza esplicito, come accade nel capitolo 15 del *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra* (Sūtra del Loto della Vera Legge). In un altro *sūtra*, il *Śūraṃgamasamādhi* (Lamotte, 1965, pp. 267-70), il *bodhisattva* Dṛḍhimati chiede a Śākyamuni quanto a lungo durerà la sua vita. Śākyamuni gli risponde di andare a interrogare un altro Buddha, chiamato Vairocana («il risplendente»), il quale presiede un sistema universale detto Ben Adornato, che deve essere raggiunto attraversando trentaduemila campi di Buddha in direzione est. Compiuto il viaggio, questo Buddha gli dice: «La lunghezza della mia vita è esattamente la stessa di quella del Buddha Śākyamuni e, se veramente vuoi conoscerla, la lunghezza della mia vita sarà di settecento ere incalcolabili del mondo». Ritornato da Śākyamuni, il *bodhisattva* curioso dice: «Per quanto io comprenda le parole del Signore, avrei detto che sei tu, Signore, colui che è detto Ben Adornato nel sistema universale, dove con un altro nome tu lavori per la felicità di tutti gli esseri viventi».

Nei *sūtra* del Mahāyāna sono stati ritenuti certi così tanti tipi differenti di manifestazioni di Buddha da indurre gli studiosi a cercare di ridurli a un qualche ordine. Il miglior resoconto di tali tentativi si può trovare nella traduzione di Louis de La Vallée-Poussin del *Cheng weishi lun*, compilazione dei dieci maggiori commentari della *Triṃśikā* di Vasubandhu fatta da Xuanzang (La Vallée-Poussin, 1929, II, p. 762).

Lo schema più semplice, che ha gradualmente raggiunto il consenso generale, prevede un «Corpo Assoluto di Buddha» (il *dharmakāya* dell'antica tradizione buddhista) che si manifesta come vari «corpi gloriosi» (*saṃbhogakāya*, «corpo di gioia») ai più alti ranghi *bodhisattva* nelle sfere celesti, e come vari «corpi umani» (*nirmāṇakāya*, «corpo manifesto»), che non devono necessariamente essere umani ma sono generalmente concepiti come tali, nei campi impuri di Buddha qual è il nostro mondo. La tradizione tantrica più tarda suggerisce l'esistenza di un quarto corpo supremo, detto *svābhāvikakāya* («autoesistente»), anche se in precedenza questo nome era usato come alternativa per il Corpo Assoluto (*dharmakāya*). Vedremo in seguito la tendenza ad arrivare agli stadi sempre più trascendenti della buddhità, quando un sesto Buddha supremo viene posto al

di sopra del gruppo dei Cinque Buddha cosmici. Per questa ragione dobbiamo ora far attenzione alla produzione della speculazione mahāyānica posteriore e all'istituzione dell'intera classe di *tantra* conosciuti come Yoga Tantra.

Proprio come le manifestazioni di Buddha, concepite in una sequenza di tempo diacronica secondo le più antiche concezioni della buddhità, cominciarono ad essere rappresentate da una triade di Buddha, ai quali ci si riferiva come ai Buddha delle Tre Epoche, cioè Dīpaṃkara, Śākyamuni e Maitreya (che in questo contesto più tardo viene citato come Buddha e non più come *bodhisattva*), così quelle altre manifestazioni di Buddha, concepite sincronicamente come esistenti simultaneamente in tutte le direzioni attraverso lo spazio secondo le più tarde concezioni mahāyāniche dell'universo, cominciarono ad essere simboleggiate dai Cinque Buddha del cosmo, che rappresentavano il centro e i quattro punti cardinali. Questi ultimi sono stati popolarmente citati come *dhyāni-buddha* («Buddha meditazionali»), termine che Brian Hodgson (1800-1894) ritiene di aver sentito localmente usare in Nepal, ma che non sembra avere una spiegazione tradizionalmente comprovata. In alcuni *sūtra*, in molti *tantra* e nei commentari nei quali vengono citati, questi Buddha sono conosciuti semplicemente come i Cinque Buddha (*pañcabuddha*) oppure i Cinque Tathāgata (*pañcatathāgata*) senza nessun'altra attribuzione. Se questa è necessaria, allora l'espressione «Buddha Cosmici» pare appropriata, in quanto la loro funzione primaria è di rappresentare la buddhità nella sua dimensione cosmica, come simboleggiata nei *maṇḍala* quintuplici.

È evidente che questo gruppo di cinque Buddha si sviluppò gradatamente e in un primo tempo si trovano diversi gruppi di nomi, alcuni dei quali a poco a poco si stabilizzano. Due di essi, piuttosto costanti già dall'inizio, sono Amitābha («luce illimitata») o Amitāyus («vita illimitata») come Buddha dell'Occidente e Akṣobhya («l'imperturbabile») come Buddha dell'Oriente. È stato ipotizzato che probabilmente il Buddha dell'Occidente fu accolto al principio come oggetto di devozione dai buddhisti della lontana regione nordoccidentale del subcontinente indiano, come risultato dell'influenza culturale e religiosa persiana, dal momento che luce e vita sono caratteristiche essenziali della principale divinità zoroastriana, Ahura Mazdā. Questa ipotesi è confermata dalla devozione molto particolare rivolta a questo particolare Buddha nell'Asia centrale e specialmente in Cina e in Giappone, dove una determinata costellazione di sette (conosciuta genericamente come Terra Pura) è dedicata a questo culto. Non ci sono indicazioni che qualcuno di questi culti speciali si sia sviluppato altrove in India, dove Amitābha/Amitāyus rimase semplicemente uno dei Cinque Buddha. Potendo giudicare in base a un numero molto ampio di immagini trovate, il Buddha sicuramente più popolare nell'India nordorientale, dove il Buddhismo sopravvisse fino all'inizio del XIII secolo, fu Akṣobhya, il Buddha dell'Oriente. Iconograficamente viene identificato con Śākyamuni Buddha, che, al tempo della sua illuminazione, fu messo alla prova da Māra, il Malvagio (il Satana del Buddhismo), per giustificare la sua pretesa alla buddhità. Śākyamuni chiamò la dea della terra a testimoniare la sua pretesa per mezzo della marchiatura del suolo con le dita della sua mano destra, ed essa apparve per dare testimonianza come le era stato richiesto e Māra fu completamente sconfitto. Un'immagine di Buddha formata in questo stile divenne la tipica immagine di Bodh Gayā nell'India orientale, dove Śākyamuni mostrò se stesso imperturbabile (*akṣobhya*) nonostante gli assalti del Malvagio.

La scelta geografica di questo particolare Buddha (Akṣobhya) come il Buddha dell'Oriente nella formulazione più tarda del gruppo di cinque non è difficile da capire, si trattava di quello più ovvio a causa della sua popolarità nelle regioni orientali. Il Buddha centrale venne a essere identificato con l'immagine Buddha, la quale deve essere stata tipica di un altro luogo di pellegrinaggio famoso, il Parco del Cervo (ora conosciuto come Sārnāth, a poche miglia da Vārāṇāsī), dove si crede che Śākyamuni abbia predicato il suo primo sermone. Il gesto del predicare è simboleggiato dalle due mani unite davanti al petto così da suggerire una ruota che gira, «la ruota della dottrina», che si dice Śākyamuni abbia girato, proprio come le ruote del carro di un monarca universale (*cakravartin*, «colui che gira la ruota») girano per tutto il mondo.

Una supremazia del Buddha nella sfera religiosa fu equiparata nelle tradizioni buddhiste molto antiche con la supremazia del concetto, quasi storico ma soprattutto mitologico, del «monarca universale», con il risultato che un *bodhisattva* è generalmente idealizzato come un tipo di principe della corona e pertanto viene generalmente ritratto in abito principesco. In particolare, Mañjuśrī, il portavoce di Śākyamuni nei primi *sūtra* del Mahāyāna, è specificatamente citato come il principe (*kumārabhūta*). Non deve sorprendere il fatto che, come Buddha centrale del gruppo di cinque, il predicante Śākyamuni viene ad essere indicato come Vairocana («il risplendente»), l'autentico Buddha di un'epoca estesa con cui egli afferma l'identità nel *Śūraṃgamasamādhi Sūtra*. Il nome completo di questo particolare Buddha è infatti Vairocana-raśmipratimaṇḍita-vikurvanarāja («il risplendente, adornato con raggi di luce, re della trasformazione»). I restanti due Buddha, meridionale e settentrionale, generalmente si stabilizzano in

questa configurazione come Ratnasambhava («gioiello nato»), che presumibilmente simboleggia la generosità illimitata di Śākyamuni, e Amoghasiddhi («successo infallibile»), che simboleggia i suoi poteri miracolosi.

Riepilogando tutti questi tipi di manifestazioni Buddha, si possono fare le seguenti osservazioni:

1. La condizione della buddhità è essenzialmente una e unica, oppure, per usare un termine più preciso, non duale e non manifesta in qualsiasi via: tale è il Corpo Assoluto della buddhità.
2. Le varie tappe nelle quali questo Corpo Assoluto può assumere forme apparentemente manifeste sono state illustrate come diversi gradi di corpi del Buddha, dei quali i due termini maggiormente usati sono: Corpo Glorioso, o Corpo della Gioia, e Corpo Umano, o Corpo Manifesto.
3. Secondo le credenze del Buddhismo antico, i Buddha manifestano se stessi in un tipo di sequenza storica, e ognuno presiede una differente epoca del mondo.
4. Secondo le più tarde teorie del Mahāyāna, i Buddha sono manifesti in tutti i tempi e in tutte le direzioni dello spazio e presiedono il loro campo di Buddha individuale.

Questi vari concetti, che a una persona non competente possono sembrare in qualche modo in conflitto, sono fissati da coloro che furono responsabili delle formulazioni più tarde, mentre in generale il Buddha Śākyamuni «storico» continua a tenere il centro della scena.

Bodhisattva e dee. Molti *bodhisattva* sono menzionati nei *sūtra* del Mahāyāna come risiedenti in diversi campi di Buddha, ma tra essi veramente pochi arrivarono a ricevere un culto personale come grandi individui. I tre principali, Mañjuśrī, Avalokiteśvara e Vajrapāṇi, sono già stati menzionati. Questi sono stati identificati in seguito come i «figli spirituali» dei tre Buddha principali, Śākyamuni (Vairocana), Amitābha e Akṣobhya. Il concetto di Cinque Buddha fece sì che il numero delle «famiglie» Buddha, in precedenza tre, aumentasse a cinque, e così altri due *bodhisattva* guida furono necessari per completare il gruppo. Essi sono conosciuti come Ratnapāṇi («portatore del gioiello») per la famiglia Gioiello di Ratnasambhava e come Viśvapāṇi («portatore universale») per la famiglia Spada o Azione di Amoghasiddhi. Entrambi sono arrivati dopo gli altri e la loro natura artificiale è suggerita dai loro nomi.

Negli antichi *sūtra* del Mahāyāna sono nominati diversi *bodhisattva*, come lo studente Sadāprarudita («che piange sempre»), la cui storia è raccontata nella letteratura della Perfezione della Saggezza, o Dṛḍhamati («risoluto»), che è il principale portavoce nel *Śūraṃgama Sūtra*, o ancora il *bodhisattva* Dharmākara («espressione del *dharma*»), che pone le condizioni per il suo campo di Buddha attraverso una lunga serie di voti, la cui realizzazione è una condizione indispensabile per diventare Buddha Amitābha. Nessuno di questi *bodhisattva* ottenne una fama personale, tranne quest'ultimo come Buddha Amitābha, del quale è poco più che un'ombra formativa, come il ragazzo brahmano Megha che alla fine diventa il Buddha Śākyamuni. Il già menzionato Vimalakīrti acquista un consenso popolare nell'Asia centrale e in Cina. Tra quelli fin qui non nominati citiamo il *bodhisattva* di una sola era Bhaiṣajyarāja («re della medicina»), che compare ne *Il Loto della Vera Legge* (cfr. Kern, 1963, pp. 378ss.) e che si trova presto elevato al rango di Buddha con il nome di Bhaiṣajyaguru. In certi gruppi di divinità, il *bodhisattva* Ākāśagarbha («utero dello spazio») sostituisce Ratnapāṇi come capo della famiglia Gioiello; nessuno di questi *bodhisattva* guida sembra richiamare un qualche particolare culto. Parallelo ad Ākāśagarbha, almeno nel nome, è il *bodhisattva* Kṣitigarbha («utero della terra»). Forse grazie alla forma semplice e fortuita del suo nome, Kṣitigarbha ottenne un enorme successo in Asia centrale e in Cina come colui che controlla il bene dei morti.

Di gran lunga il più popolare di tutti i «grandi dei» del Buddhismo è Avalokiteśvara, che prende anche il nome di Lokeśvara («signore del mondo»), titolo generalmente attribuito a Śiva nella tradizione induista. È possibile che il suo nome fosse una parodia deliberata del titolo di Śiva, con le sillabe cambiate in modo tale da dare il nuovo significato di «signore che guarda in basso con compassione». Rimane in dubbio se ogni sua immagine possa essere identificata specificamente prima del VI secolo, a meno che non si includa il già citato portatore del loto (Padmapāṇi) attendente di Śākyamuni. In ogni caso, dal VI secolo il suo culto è ben affermato, come viene attestato da un intero *sūtra*, il *Kāraṇḍavyūha*, composto in suo onore, nel quale il famoso *mantra* «Oṃ maṇi padme hūṃ» («O tu con il loto ornato») può essere identificato con certezza per la prima volta. Questo *mantra*, così come quello di Mañjuśrī, è in forma di vocativo femminile perché possa diventare immediatamente chiaro.

Divinità femminili appaiono per la prima volta nel pantheon buddhista come serve dei grandi *bodhisattva*, ai quali sono accompagnate più o meno allo stesso modo in cui i principi indiani erano ritratti abitualmente con una piccola cerchia di dame di compagnia. Così possiamo notare che nel *Mañjuśrīmūlakalpa* (Macdonald, 1962, pp. 107ss.) Avalokiteśvara è circondato da Pāṇḍaravāsinī («vestita di bianco»), Tārā («salvatrice»), Bhrukuṭi («accigliata»), Prajñāpāramitā («Perfezione della

saggezza»), Tathāgata-locanā («occhio di Buddha») e Uṣṇīṣarājā («signora del bernoccolo della saggezza»). Incontreremo ancora alcune di esse nello schema del *maṇḍala* quintuplice, ma già due o forse tre aspirano a culti e devozione propri, da quando sono diventate grandi dee del Buddhismo. La dea Prajñāpāramitā rappresenta la saggezza fondamentale della filosofia mahāyānica, un concetto divino corrispondente per molti aspetti alla *Santa Sophia* della tradizione cristiana. Ancora più popolare è Tārā, il cui prosperare fu assicurato dalla garanzia salvifica espressa dal suo nome. Ella fu presto riconosciuta come la controparte femminile (non una compagna nel senso tantrico) di Avalokiteśvara. Tārā è la sua espressione femminile, proprio come Sarasvatī diventa espressione femminile di Mañjuśrī. Si può quindi notare che, poiché il *mantra* di una grande divinità è anche la sua espressione (la sua *vidyā* o conoscenza particolare, come viene spesso chiamato), esso assume anche una forma femminile. Tārā divenne così importante che molte altre divinità femminili iniziarono a essere considerate come sue forme diverse. Così essa appare come Bhrukuṭi quando vuole mostrare il suo disappunto, oppure nella forma trionfante di Uṣṇīṣasitātapatrā («signora del bernoccolo della saggezza con il parasole bianco») quando diventa manifesta con mille braccia e mille teste, rappresentata nei dipinti così da apparire come un'alta, elaborata acconciatura, in modo da non essere mai grottesca. Questa forma corrisponde a quella di Avalokiteśvara con undici teste e mille braccia.

Queste forme complesse possono chiaramente essere collegate agli sviluppi tantrici successivi, nei quali si immagina che la divinità centrale del *maṇḍala* comprenda nella sua persona tutte le diverse manifestazioni direzionali, da quattro a mille. Una variazione del sesso è comune nei primi stadi dell'elaborazione di questo vasto e complesso pantheon. Come è noto, nella tradizione buddista cinese più tarda Avalokiteśvara (Guanyin) si unisce con Tārā in modo tale da diventare una divinità femminile. Tornando al *Mañjuśrīmūlakalpa*, si può notare che proprio come Avalokiteśvara è contornato da dee benevole (eccetto forse Bhrukuṭi), così Vajrapāṇi è circondato da dee crudeli, dette Vajrāṅkuśī («signora del gancio *vajra*»), Vajraśṛṅkhalā («signora delle catene *vajra*»), Sabāhu («colei che è pesantemente armata») e Vajrasenā («signora dell'esercito *vajra*»). A volte è difficile tracciare una linea tra i *bodhisattva* e le grandi dee, tuttavia Tārā nelle sue varie manifestazioni è tanto grande quanto il più grande dei *bodhisattva*. Ella è salutata come la madre di tutti i Buddha, e col tempo la madre umana di Śākyamuni fu debitamente vista come una delle sue manifestazioni.

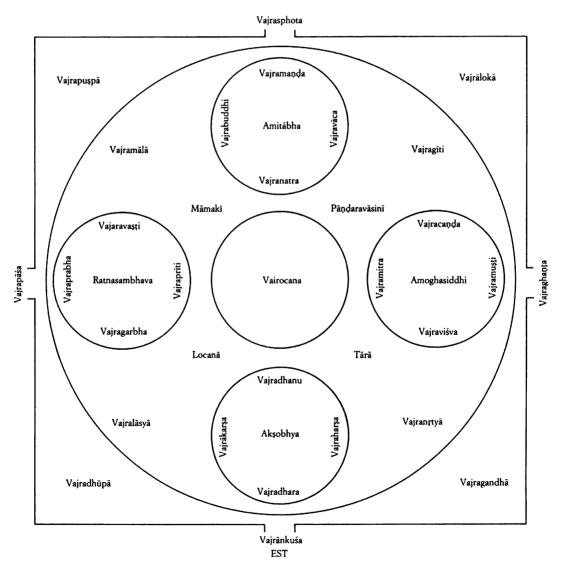
Il diario di viaggio del famoso pellegrino cinese Xuanzang, che visitò i monasteri di tutta l'Asia centrale e del subcontinente indiano tra il 629 e il 645, illustra bene la portata della devozione popolare riconosciuta alle immagini di alcune grandi figure di *bodhisattva* durante il VII secolo. Xuanzang fu anch'egli un dotto filosofo del Mahāyāna e nondimeno fu lieto di sentire dei miracolosi poteri di tali immagini, menzionando in particolare quelli di Maitreya e Avalokiteśvara e, occasionalmente, quelli di Mañjuśrī e della grande dea Tārā. In molte occasioni egli offrì loro per proprio conto preghiere devote. Va inoltre detto che Xuanzang fu ugualmente interessato al culto degli *arhat* («i degni»), i primi discepoli di Śākyamuni Buddha che, avendo raggiunto il *nirvāṇa*, spesso si riteneva fossero rimasti in luoghi remoti di montagna in una specie di esistenza sospesa. I suoi diari comprendono anche i racconti sugli *arhat*, racconti certamente appresi dai suoi confratelli seguaci del Mahāyāna in India e ancora più belli delle storie sui *bodhisattva*. Infatti, l'ininterrotto culto degli *arhat* (cinese, *lohan*), che si diffuse attraverso l'Asia centrale in Cina, sopravvive in un gruppo di sedici o diciotto Grandi Arhat molto conosciuti tra i buddisti tibetani. [Vedi *ARHAT*]. Queste antiche tradizioni forniscono un interessante collegamento, spesso del tutto ignorato, tra i seguaci dello Hīnayāna e quelli del Mahāyāna. Così, il mondo buddhista dei primi secoli della nostra era fu popolato da una grande varietà di esseri celesti, tra i quali i certamente favoriti *bodhisattva* cominciavano a malapena a conseguire una certa popolarità.

Il Buddhismo tantrico, almeno nelle sue massime aspirazioni, può essere descritto come un sistema di pratiche, di *yoga* sia rituale sia fisico-mentale, tramite le quali il praticante identifica se stesso con la sua divinità tutelare, che a sua volta è identificata sia con il maestro del praticante sia con lo scopo finale dell'illuminazione. Uno dei mezzi principali per raggiungere tale obiettivo è il *maṇḍala*, o cerchio mistico delle divinità che simboleggiano l'esistenza in tutti i suoi vari livelli, di cui l'allievo deve imparare a provare l'identità attraverso la guida del suo maestro (*guru*). I *maṇḍala* sono descritti nei *tantra* più antichi, in cui predomina un'organizzazione a «tre famiglie», ma il nuovo simbolismo non fu in grado di funzionare effettivamente prima che iniziassero ad apparire i cosiddetti Yoga Tantra, con la loro organizzazione di *maṇḍala* quintuplici.

Nei *tantra* più antichi vi è una gradazione di importanza delle varie famiglie: la famiglia Buddha o Tathāgata è predominante; poi viene la famiglia Loto con le sue nobili divinità e, per ultima, la famiglia Vajra di Vajrapāṇi con la sua prole crudele. Tuttavia, negli Yoga Tantra, Vajrapāṇi viene alla ribalta come rappresentante principale di Śākyamuni, vale a dire Vairocana. Egli è anche detto Vajradhara («portatore del *vajra*») e Vaj-

rasattva («essere *vajra*»), nomi che in un tardo stadio dello sviluppo tantrico si riferiscono esclusivamente a un sesto e totalmente supremo Buddha. Il *tantra* principale della classe Yoga Tantra è il *Sarvatathāgatatattvasaṃgraha* e il suo *maṇḍala* principale è noto come il *Vajradhātu Maṇḍala*, il «*maṇḍala* della sfera adamantina», dove i *bodhisattva* con nomi Vajra, tutti essenzialmente manifestazioni di Vajrapāṇi, formano cerchi attorno ai Cinque Buddha e alle quattro dee Buddha [vedi figura 1]. Benché *maṇḍala* significhi cerchio, le divinità fondamentali possono essere disposte anche intorno ad un quadrato centrale all'interno del cerchio principale, dal momento che questo quadrato, generalmente dotato di quattro elaborate porte, rappresenta il palazzo sacro nel quale le principali divinità dimorano [vedi figura 2].

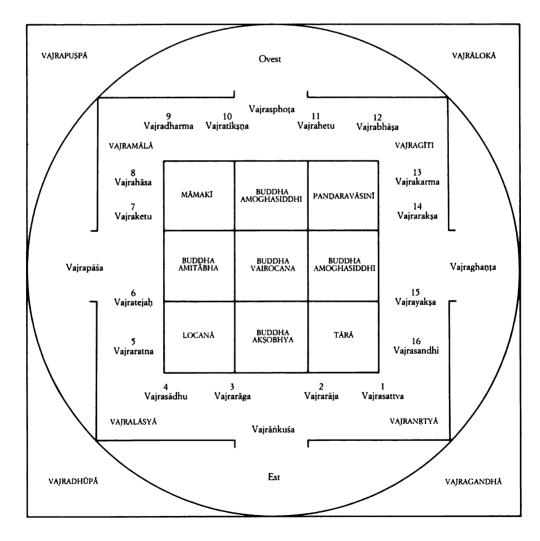
Successive ai Cinque Buddha in ordine di importanza sono le quattro dee Buddha, che occupano le direzioni secondarie dello spazio, e sono Locanā, Māmakī («il mio proprio io»), Pāṇḍaravāsinī e Tārā. Esse sono di solito interpretate come simboli dei quattro principali elementi (terra, acqua, fuoco e aria), mentre il quinto (spazio) si fonde nel centro con la suprema buddhità. Nei *tantra* più tardi, una quinta, centrale dea Buddha è chiamata Vajradhātvīśvarī («signora della sfera adamantina»), ma normalmente essa non compare nei *maṇḍala* della classe Yoga Tantra, poiché non ha parte nel simbolismo di queste divinità associate in coppie maschio-femmina (note come *yab-yum*, «padremadre» in tibetano). Oltre ai sedici Grandi Bodhisattva, tutti con nomi Vajra, bisogna prestare attenzione al-

FIGURA 1. *Il Vajradhātu Māṇḍala: variante 1.*

[illegible] dee minori delle offerte, sistemate lontano dal [illegible] nelle direzioni intermedie, e ai quattro guardiani [illegible] porte, che si trovano alle quattro entrate principa[illegible] [illegible] otto dee delle offerte sono semplici simboli, [illegible] è indicato dai loro nomi:

1. Vajralāsyā o Scherzo Vajra
2. Vajradhūpā o Incenso Vajra
3. Vajramālā o Ghirlanda Vajra
4. Vajrapuṣpā o Fiore Vajra
5. Vajragīti o Canzone Vajra
6. Vajrālokā o Lampada Vajra
7. Vajranṛtyā o Danza Vajra
8. Vajragandhā o Profumo Vajra.

[illegible] dei quattro guardiani delle porte, iniziando da [illegible] orientale, possono essere interpretati come Uncino Vajra, Cappio Vajra, Catene Vajra e Campana Vajra.

Le possibili variazioni in questo modello fondamentale sono considerevoli. Così, i sedici *bodhisattva* si dividono in quattro insiemi di quattro, assegnati con questi gruppi ai quattro Buddha direzionali. Le guide di questi quattro gruppi sono direttamente identificabili con i *bodhisattva* principali, già menzionati sopra, così come con gli altri che non sono mai stati citati [vedi tabella 1]. Questi nomi sono generalmente intercambiabili all'interno della famiglia Vajra, che negli Yoga Tantra è strettamente associata con la cosiddetta famiglia di Tutti i Buddha. Tra i nomi non ancora incontrati in questo articolo sottolineiamo con particolare attenzione Samantabhadra («tutti i beni»), dal quale si dice sia emerso Vajrapāṇi. Poiché viene usato anche come titolo di Vairocana, il Buddha centrale, non deve sorpren-

FIGURA 2. *Il Vajradhātu Māṇḍala: variante 2.*

dere che sia usato in seguito come uno dei nomi di un sesto, supremo Buddha.

Altri *tantra* della classe Yoga Tantra, anche se generalmente conservano tutte le dee Buddha, i sedici *bodhisattva* e le divinità minori, introducono altri nomi e forme iconografiche diverse per i Cinque Buddha stessi. Come venne escogitato dai maestri tantrici in India (presumibilmente a partire dal VII secolo), da una vasta scelta di nomi, ai quali altri possono essere aggiunti a piacimento, si possono avere, almeno in teoria, infinite combinazioni. Mañjuśrī in una manifestazione con quattro teste e otto braccia può rimpiazzare Śākyamuni al centro, e un *maṇḍala* molto complesso, che include gli otto Buddha Uṣṇīṣa così come i quattro Buddha direzionali insieme con i sedici Grandi Bodhisattva e una moltitudine di divinità minori, è conosciuto come *maṇḍala* Dharmadhātu o *maṇḍala* della Sfera del *dharma*, di cui un bell'esempio sopravvive nel monastero di Sumda, a Zangskar, dell'XI secolo.

Buddha terrifici. Come risultato dell'influenza di Śiva trasmessa attraverso gli *yogin* tantrici dell'India nordorientale, i Buddha celesti di aspetto terrifico divennero divinità tutelari accettabili nelle comunità mahāyāniche a partire dal IX secolo circa. La maggior parte dei *tantra* che descrivono queste divinità fornisce i loro *maṇḍala* particolari, con Heruka, Hevajra, Śaṃvara, Caṇḍamahāroṣaṇa e altre siffatte figure orribili unite strettamente alle loro ugualmente orribili compagne mentre danzano sui cadaveri al centro del loro cerchio di *yoginī*. I *bodhisattva* sono raramente in tale compagnia. Delle singolari figure appena nominate, solo Caṇḍamahāroṣaṇa ha divinità maschili nelle quattro direzioni, che sono tutte manifestazioni di Acala («imperturbabile»), una variante del nome di Akṣobhya. Rivendicando una superiorità su tutti i *tantra* precedenti, i loro trasmettitori asseriscono l'esistenza di un sesto, supremo Buddha, che include il gruppo quintuplice e con il quale la loro particolare divinità tutelare viene identificata. Di solito gli si attribuisce il nome di Vajrasattva («essere *vajra*») o Vajradhara («portatore di *vajra*»), che, come abbiamo visto, sono entrambi titoli di Vajrapāṇi nei primi Yoga Tantra.

Un particolare accenno va fatto al *Guhyasamāja Tantra* («unione segreta»), perché, sebbene questo *tantra* sia stato in seguito raggruppato con gli altri già citati come un cosiddetto *Anuttarayoga Tantra* («*tantra* dello *yoga* supremo»), esso aderisce molto più saldamente allo schema quintuplice e, sebbene Akṣobhya sia posto come Buddha centrale del gruppo di cinque, il sesto supremo Buddha è conosciuto come Grande Vairocana (Mahāvairocana). I *tantra* della «scuola antica» (Rnying ma [Nyingma]) del Buddhismo tibetano sono in larga parte basati sullo schema quintuplice degli Yoga Tantra con l'aggiunta di divinità crudeli del tipo Heruka. Il loro Buddha supremo, come nel caso di quelli dei buddhisti tibetani eterodossi, i bon po (bonpo), è chiamato Samantabhadra, titolo anch'esso un tempo strettamente connesso con Vajrapāṇi.

TABELLA 1. *Le quattro famiglie degli Yoga Tantra.*

FAMIGLIA	DIVINITÀ ASSOCIATE		
Vajra	Vajrasattva o Vajradhara	Vajrapāṇi	Samantabhadra
Gioiello	Vajragarbha	Vajraratna	Ākāśagarbha
Loto	Vajradharma	Vajranetra	Avalokiteśvara
Karman	Vajraviśva	Vajrakarma	Viśvavajra

Conclusioni. Sebbene abbiamo detto che un contrasto anche molto forte si fosse delineato tra il Buddhismo Mahāyāna dei primi secoli d.C. e il già sviluppato Buddhismo accettato dai confratelli dello Hīnayāna, non c'è dubbio che tale contrasto deve essere stato ancora più rilevante durante gli ultimi secoli di vita buddhista nell'India settentrionale (dal X al XII secolo), concentrato soprattutto nel Kashmir, nella lontana regione nordoccidentale, e nei territori orientali del Bihar, del Bengala e dell'Orissa. Benché i monasteri continuassero a praticare le stesse regole monastiche antiche, una delle quali fu adottata dai Tibetani a partire dall'VIII secolo (cioè quella dell'ordine detto del Mūlasarvāstivāda, particolarmente importante in Asia centrale e nell'India settentrionale), il culto dei Buddha, dei *bodhisattva*, delle dee maggiori e minori e dei vari esseri guardiani si è sviluppato nella maniera appena descritta, introducendo molte nuove forme iconografiche nei templi e coprendo i muri con affreschi dell'unico tipo che si è conservato fino ad ora negli antichi templi di Ladakh e del Tibet occidentale (X-XIII secolo). Anche se tali affreschi non sono sopravvissuti in India (quelli di Ajantā fino all'VIII secolo sono i soli rimasti), la stretta relazione tra gli antichi dipinti tibetani e gli originali indiani ormai persi, è data dalle molte miniature che si trovano sui manoscritti della dinastia Pāla, che governò l'India orientale durante l'ultimo periodo buddhista. Questi manoscritti sopravvivono in Nepal e in Tibet, dove furono successivamente portati.

Potrebbe sembrare che non sia poi così grande la responsabilità della scuola Mahāyāna nella grande controversia che si venne a formare tra i culti delle scuole «antiche» (Hīnayāna) e il Buddhismo più recente, nonostante il ruolo molto importante che i *bodhisattva* celesti ricoprono nei *sūtra* del Mahāyāna. Come abbiamo già visto, molto pochi di questi *bodhisattva* possono essere identificati iconograficamente prima del VI-VII secolo, e precisamente Maitreya, Avalokiteśvara, Mañjuśrī, la grande dea Tārā e infine Vajrapāṇi, il quale comincia ad avere una certa rinomanza soltanto alla fine

[illegible] periodo mahāyānico. Vajrapāṇi ha il «percor[illegible] [illegible] documentato di tutte le divinità buddhiste ed [illegible] piuttosto il suo culto) che compare nel Vajrayāna. [illegible] con Padmapāṇi («portatore del loto») a fian[illegible] Śākyamuni in parecchi esempi iconografici ancora [illegible] e l'identificazione di Padmapāṇi con Avaloki[illegible] il *bodhisattva* prediletto, deve aver suggerito un [illegible] più alto anche per Vajrapāṇi. Nonostante questa [illegible] da parte dei *tantra* più antichi, egli ancora [illegible] la minore delle famiglie, perché viene insegnato [illegible] che riceve consacrazione nella sua famiglia Vaj[illegible] può eseguire riti nelle due famiglie maggiori.

[illegible] soltanto negli Yoga Tantra, che iniziano ad essere [illegible] dall'VIII secolo, che Vajrapāṇi raggiunge la [illegible] popolarità come *bodhisattva* guida, perché [illegible] *maṇḍala* sono basati sul *Vajradhātu Maṇḍala*, an[illegible] quelli della famiglia Buddha (o Tutti i Buddha). Da [illegible] momento in poi si può quindi parlare corretta[illegible] di una dottrina del Vajrayāna, distinta in molti [illegible] da quella del Mahāyāna. Tutti i *tantra* successivi, [illegible] [illegible] a essere classificati come Tantra dello Yo[illegible] supremo, appartengono effettivamente alla famiglia [illegible]. È stato anche detto che Vajrapāṇi stesso li inse[illegible] secondo le istruzioni del Buddha Śākyamuni, ma [illegible] esitazioni nella diretta attribuzione a lui degli [illegible] Tantra, com'erano inizialmente chiamati, risul[illegible] incomprensibili, poiché gli Yoga Tantra e tutti [illegible] precedenti insieme a tutti i *sūtra* del Mahāyāna [illegible] insegnati esplicitamente come la parola del Bud[illegible] stesso (cioè Śākyamuni). Inoltre, come abbiamo già [illegible] sesto, supremo Buddha di questi *tantra* è chia[illegible] Vajrasattva o Vajradhara, titoli che sono attribuiti [illegible] a Vajrapāṇi negli Yoga Tantra. Così con [illegible] ruoli esclusivi e con una forma iconografica leg[illegible] sviluppata egli raggiunge il più altro grado [illegible] pantheon buddhista. È stato anche sottolineato che [illegible] sviluppo successivo ha mai annullato quelli [illegible], con il risultato che Vajrapāṇi continua a ri[illegible] tutti i ruoli descritti sopra.

[illegible] Mañjuśrī diventa il rappresentante della bud[illegible] suprema nel *Dharmadhātu Maṇḍala*. In seguito, [illegible] assume una forma che esprime l'unione di «mezzi» [illegible] e saggezza: stringe al petto la sua compagna allo [illegible] modo di tutte le grandi divinità tantriche di questa [illegible] *tantra*. Conosciuto come Mañjuvajra, è identico [illegible] essenza a Vajradhara/Vajrasattva. D'altra parte, A[illegible] rimane il più popolare dei grandi *bodhi*[illegible] specialmente nella sua forma trionfante con un[illegible] teste e mille braccia. Ma nonostante la sua stretta [illegible] con Tārā, la sua controparte femminile, si pen[illegible] né lui né lei abbiano mai perso la verginità. È in[illegible] notare come tutti i grandi *bodhisattva*, mal[illegible] i mutamenti iconografici, conservino i loro attributi essenziali attraverso tutta la storia del Buddhismo. Essendo un potente oppressore del nemico, è Vajrapāṇi colui che con la forza converte i grandi dei dell'Induismo, diventando così la loro guida e infine il rappresentante di tutte le divinità terribili che si sono elevate all'alto rango buddhista. Mañjuśrī resta il rappresentate degli insegnamenti buddhisti puri (nonostante la sua forma aberrante come Mañjuvajra): quando i seguaci di Tsong kha pa (Tsongkhapa, 1357-1419) cercano una stirpe adeguatamente santa per il caposcuola dell'ordine tibetano riformato dei dge lugs pa (gelugpa, «berretti gialli»), lo identificano come un'incarnazione di questo particolare *bodhisattva*. Avalokiteśvara continua ad essere popolare per la sua compassione sconfinata per le sofferenze di tutti gli esseri viventi. Allo scopo di salvarli, egli si appresta a nascere in alcuni dei luoghi infelici dell'esistenza: tra gli animali che soffrono o gli spiriti tormentati ed anche nelle regioni dell'inferno. Non è difficile ipotizzare dunque che egli possa anche apparire deliberatamente sulla terra come un'incarnazione riconoscibile. Dal momento che, in conformità con le loro credenze prebuddhiste, i Tibetani accettarono i loro antichi re (dal VI fino al IX secolo) come rappresentanti divini del paradiso, non ci sorprende il fatto che il re (Srong brstan sgam po [Songtsen gampo], morto nel 650 circa) durante il cui regno il Buddhismo fu introdotto per la prima volta nel Paese dovesse essere visto retrospettivamente come un'incarnazione del *bodhisattva* Avalokiteśvara.

Quando nel 1642 il quinto Dalai Lama riunì il Tibet sotto il suo governo, questa stessa distinzione fu affermata per lui, e da allora tutti i successivi Dalai Lama, oltre ad essere teoricamente le reincarnazioni dei loro predecessori, sono allo stesso tempo onorati come incarnazioni di Avalokiteśvara. Altre interessanti incarnazioni importanti sono quelle del Grande Lama di Bkra śis lhun po (Tashilhunpo), che è tradizionalmente identificato con il Buddha Amitābha, e della badessa del monastero di Bsam sdings, ora presumibilmente distrutto, vicino al lago Yar 'brog (Yamdrok), la quale viene identificata con la compagna dalla testa di cinghiale dell'orribile Buddha tantrico Cakrasaṃvara, conosciuta come Vajravārāhī («scrofa adamantina»). Queste incarnazioni sono sufficienti a indicare che tali divinità induiste «convertite» erano in pratica associate al rango di *bodhisattva*.

Dai commenti fatti sopra risulta evidente la difficoltà di operare distinzioni nel tardo Buddhismo indiano e nella religione tibetana, la quale eredita la parte maggiore delle tradizioni buddiste indiane, tra *bodhisattva* e altre divinità che si sono effettivamente elevate al rango di *bodhisattva*. Così, per quanto mi è dato sapere, la posizione delle quattro principali dee, Locanā, Māmakī

ecc., oltre a quella delle compagne delle grandi divinità tantriche (che sono esse stesse palesemente associate al pieno rango di Buddha) è a mala pena definibile in termini tradizionali buddhisti. Tutte sono dette essere manifestazioni della Perfezione della Saggezza, almeno secondo le teorie tantriche più tarde, e così possono assumere un rango di Buddha associato. Tuttavia, distinzioni più nette continuano a rimanere tra i Buddha e i *bodhisattva*, stando alle idee prevalenti durante il periodo buddhista più antico. Secondo le teorie puriste, una volta che un *bodhisattva* raggiunge l'illuminazione e perciò diviene un Buddha («illuminato») passa effettivamente al di là del regno degli esseri viventi imperfetti. Il fatto che il Buddha Śākyamuni continuò a operare per il bene degli altri durante i quarantacinque anni che trascorsero tra la sua illuminazione, avvenuta all'età di trentacinque anni, e il suo decesso (*parinirvāṇa*), all'età di ottanta, creò un problema filosofico per gli studiosi delle scuole antiche. Non vi è dubbio sulla sua abilità come *bodhisattva* a rispondere ai bisogni degli esseri minori e, forse per questa ragione, alcune delle prime immagini Buddha sono state scolpite come immagini *bodhisattva*, poiché nel periodo più antico Śākyamuni potrebbe essere stato considerato sia come Buddha che come *bodhisattva*.

Il culto di Maitreya come Buddha futuro presto generò il bisogno di un *bodhisattva*, che potesse ancora assistere gli esseri viventi, sempre che non fosse entrato nella condizione impassibile della buddhità. Il suo culto fu seguito da quello di Avalokiteśvara, il «signore che guarda in basso con compassione», senza dubbio suggerito dall'esistenza precedente di Śākyamuni nel paradiso, quando come *bodhisattva* egli guardò alle sofferenze degli esseri viventi. L'intera dottrina *bodhisattva* rappresenta un aspetto notevole della religione buddhista ed esprime un grado di interesse compassionevole per gli altri che è molto meno sviluppato oppure completamente mancante nelle altre tradizioni religiose indiane. La distinzione tra un Buddha, che rappresenta uno stato ideale ancora da raggiungere, e un *bodhisattva*, che assiste colui che è su questa via, rimane piuttosto netta attraverso tutta la storia del Buddhismo. Soltanto raramente un Buddha può diventare un oggetto di preghiera e di supplica. Un'eccezione ben nota è Amitābha, il Buddha dell'Occidente. Tuttavia, si può notare che il suo culto, così forte in Cina e Giappone, è basato sul *Sukhāvativyūha Sūtra*, che elenca le molte aspirazioni del monaco Dharmākara al raggiungimento della buddhità in un paradiso di Buddha, dove egli può ancora essere disponibile per la consolazione degli esseri viventi nella maniera più meravigliosa possibile. Questo particolare culto di Buddha può quindi essere ritenuto eccezionale.

[Per un'ulteriore analisi della natura di Buddha, vedi *BUDDHA* e *TATHĀGATA*. Il percorso dei *bodhisattva* è trattato in *BODHISATTVA (LA VIA DEL)*. I maggiori ambiti cultuali e dottrinali di queste figure sono trattati in *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*, articoli sul *Buddhismo Mahāyāna* e sul *Buddhismo esoterico*; *SOTERIOLOGIA BUDDHISTA*; e *NIRVĀṆA*. Vedi anche *MAṆḌALA BUDDHISTA*. Per le analisi delle singole figure qui citate, vedi in modo particolare: *AMITĀBHA*; *AVALOKITEŚVARA*; *BHAIṢAJYAGURU*; *KṢITIGARBHA*; *MAHĀVAIROCANA*; *MAITREYA*; *MAÑJUŚRĪ* e *TĀRĀ*].

BIBLIOGRAFIA

Riferimenti

S. Beal, *Si-yu-ki. Buddhist Records of the Western World*, I-II, Oxford 1884, rist. 2000.

E. Conze (cur. e trad.), *Buddhist Scriptures*, Harmondsworth 1959, New York 1982 (2ª ed. riv.) (trad. it. *Scritture buddiste*, Roma 1973).

E. Conze (trad.), *The Large Sūtra of Perfect Wisdom*, Berkeley 1975, rist. 1984.

H. Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, London 1932, rist. New Delhi 1975.

B.H. Hodgson, *Essays on the Languages, Literature and Religion of Nepal and Tibet*, London 1874, rist. New Delhi 1991.

H. Kern (trad.), *Saddharmā-Puṇḍarīka, or The Lotus of the True Law*, Oxford 1884, rist. Richmond 2001.

É. Lamotte (cur. e trad.), *La Concentration de la marche héroïque*, Bruxelles 1965 (trad. ingl. *The Concentration of Heroic Progress. An Early Mahāyāna Buddhist Scripture*, Richmond 1998). Traduzione del *Śūraṃgamasamādhi Sūtra*.

É. Lamotte (trad.), *L'Enseignement de Vimalakīrti*, Louvain 1962, 2ª ed. 1987 (trad. ingl. *The Teaching of Vimalakīrti*, London 1976, rist. 1994). Traduzione del *Vimalakīrtinirdeśa Sūtra*.

L. de La Vallée-Poussin (cur. e trad.), *Vijñaptimātratāsiddhi. La Siddhi de Hiuan-tsang*, I-II e indice, Paris 1928-1929.

Ariane Macdonald (trad.), *Le Maṇḍala du Mañjuśrīmūlakalpa*, Paris 1962.

T. Skorupski, *The Sarvadurgatipariśodhana Tantra. Elimination of All Evil Destinies*, Delhi 1983.

D.L. Snellgrove, *Indo-Tibetan Buddhism, Indian Buddhists and Their Tibetan Successors*, Boston-London 1987, Bangkok 2004 (2ª ed. riv.).

D.L. Snellgrove e T. Skorupski, *The Cultural Heritage of Ladakh*, I-II, Warminster 1977-1980.

G. Tucci, *Indo-Tibetica*, I-IV, Roma 1932-1941.

Approfondimenti

B. Bhattacharyya, *The Indian Buddhist Iconography*, London 1924, Calcutta 1968 (3ª ed. riv.).

Alice Getty, *The Gods of Northern Buddhism*, Oxford 1914, rist. New York 1988.

Marie-Thérèse de Mallman, *Introduction à l'iconographie du tântrisme bouddhique*, Paris 1975.
D.L. Snellgrove (cur.), *The Image of the Buddha*, London 1978.
G. Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, I-II, Roma 1949, rist. Bangkok 1999.

DAVID L. SNELLGROVE

BUDDHAGHOSA (vissuto nel V secolo d.C.), uno dei principali commentatori buddhisti. Buddhaghosa, che fa parte della tradizione buddhista al tempo del compimento del suo primo millennio, è acclamato soprattutto per aver fornito una struttura commentariale e interpretativa alla tradizione del Theravāda. Egli afferrò i molti fili delle dottrine e delle tradizioni buddhiste contemporanee sia orali che scritte e, grazie a un paziente e metodico lavoro di studio erudito, li intrecciò insieme in modo da elaborare l'orientamento di base del Theravāda per l'interpretazione degli insegnamenti del Buddha. Egli realizzò tutto ciò grazie al coordinamento, alla raccolta, alla traduzione e alla cura dell'ampio e imponente corpo del canone theravādin.

Riguardo alla vita di Buddhaghosa ben poco può essere stabilito in modo certo. Che egli fosse tenuto in grande stima nella tradizione theravādica si vede nel *Buddhaghosuppatti*, un testo *pāli* di tarda origine, datazione e autore incerti, che presenta un resoconto leggendario della sua vita e delle sue opere. Il *Mahāvaṃsa*, la cronaca dello Sri Lanka redatta e conservata dalla comunità monastica di quel luogo, fornisce alcune informazioni su questo personaggio, ma in una sezione (capitolo 37, vv. 215ss.), che si ritiene sia stata redatta sette o otto secoli dopo la sua vita. Dal silenzio che riguarda l'informazione biografica su un commentatore tanto prolifico, si potrebbe inferire che la sua grande industriosità e produttività fossero la conseguenza di un coerente sforzo di autocancellazione. Il suo scopo principale era di realizzare una struttura di commento nella lingua dei testi canonici che potesse contribuire a una più chiara interpretazione degli insegnamenti del canone e assicurasse la continuità di questi insegnamenti e interpretazioni per i posteri.

Sebbene un'antica tradizione birmana affermi che Buddhaghosa fosse nativo di Thaton, nella Birmania meridionale (una posizione generalmente non accreditata ma che di tanto in tanto viene riproposta), sembra che egli provenisse dall'India, ma vi sono opinioni diverse sul fatto che egli provenisse dalla regione di Bodh Gayā, o dall'Andhra, o addirittura da un'area ancora più a sud, nei pressi di Kāñcīpuram.

Buddhaghosa ricevette l'ordinazione nell'ordine monastico, si recò nello Sri Lanka e risiedette presso il Mahāvihāra di Anurādhapura o in complessi monastici circostanti. Egli si proponeva di studiare in quel luogo la tradizione esegetica theravādin. All'inizio del V secolo, trovò circa venticinque fonti che formavano una raccolta multiforme di letteratura commentariale scritte in cingalese, la lingua predominante dello Sri Lanka. Sembra che almeno un'ulteriore fonte commentariale fosse conservata in una lingua dravidica. Queste fonti si erano sviluppate nell'arco di parecchi secoli e alla fine del V secolo d.C. avevano raggiunto lo stato nel quale le trovò Buddhaghosa.

Fu su questo sfondo storico che Buddhaghosa redasse in *pāli* il *Visuddhimagga* (La via della purezza), il suo primo impegno letterario nello Sri Lanka. Quest'opera enciclopedica è strutturata su un tema cardinale tripartito nel retaggio buddhista: virtù (pāli, *sīla*), concentrazione (*samādhi*) e saggezza (*paññā*). Essa dimostra il talento di Buddhaghosa nell'ordinare i complessi dettagli dell'insegnamento buddhista che egli aveva a disposizione. Egli mise insieme dettagli tratti praticamente da tutti i testi canonici *pāli*, da alcune opere postcanoniche e da numerose fonti commentariali cingalesi. La sua opera classica rimane la via d'ingresso dello studioso a una prospettiva theravādica sull'insegnamento canonico e attraverso la quale questi insegnamenti canonici passarono in seguito nella tradizione successiva.

Buddhaghosa continuò i suoi sforzi per assicurare un'ampia divulgazione delle interpretazioni commentariali ricevute nello Sri Lanka traducendo in *pāli* la letteratura esegetica cingalese su molte delle opere canoniche. Tuttavia, l'ordine cronologico delle sue opere rimane incerto. Egli attinse alle sue fonti per fornire un commentario sul *Vinaya Piṭaka*, il voluminoso *Samantapāsādika*. Realizzò anche un commentario particolare, la *Kaṅkhāvitaraṇī*, su una parte del *vinaya* conosciuta come il *Patimokkha*. Inoltre, realizzò commentari sulle quattro sezioni del *Sutta Piṭaka*: la *Sumaṅgalavilāsinī* sul *Dīgha Nikāya*; la *Papañcasūdanī* sul *Majjhima Nikāya*; la *Saratthappakāsinī* sul *Saṃyutta Nikāya* e la *Manorathapūraṇī* sull'*Aṅguttara Nikāya*. Ciascuna opera testimonia, nel prologo, che essa rappresenta una traduzione dei commentari cingalesi fissati da Mahinda, che si dice abbia introdotto il *buddhadhamma* nello Sri Lanka alla metà del III secolo a.C.; questi commentari erano conservati nel Mahāvihāra.

Sebbene ciò rimanga aperto al dibattito, sembra che Buddhaghosa abbia redatto anche commentari sui sette testi che rappresentano la terza principale divisione del canone *pāli*, l'*Abhidharma Piṭaka*: sulla *Dhammasaṅganī* realizzò un commentario chiamato *Atthasālinī*; sul *Vibhaṅga* la *Sammohavinodanī*; e sui restanti cinque testi un'opera intitolata *Pañcappakaraṇaṭṭhakathā*. I commentari sottolineano che essi sono basati sui più antichi

commentari cingalesi e che seguono la tradizione di interpretazione vigente presso il Mahāvihāra.

Alcuni anni dopo aver completato questi commentari, disordini politici distrussero la calma del Mahāvihāra, quando Anurādhapura fu sconfitta dagli invasori. Questa fu probabilmente la causa della partenza di Buddhaghosa dallo Sri Lanka e il motivo per il quale non completò i commentari su tutti i testi canonici. Vuole la tradizione che egli ritornasse in India, sebbene alcuni resoconti affermino che lasciò lo Sri Lanka dirigendosi verso la Birmania meridionale. Alcuni commentari sono stati attribuiti a Buddhaghosa, ma probabilmente furono opera altrui. Buddhaghosa fu seguito da altri eminenti commentatori, precisamente Buddhadatta, Dhammapāla, Upasena e Mahānāma.

[Vedi anche *THERAVĀDA*].

BIBLIOGRAFIA

E.W. Adikaram, *Early History of Buddhism in Ceylon*, 1946, rist. Colombo 1953.

B.C. Law, *Buddhaghosa*, in G.P. Malalasekera (cur.), *Encyclopaedia of Buddhism*, III, fasc. 3, Colombo 1973. Una sintesi di B.C. Law, *The Life and Works of Buddhaghosa*, 1923, rist. Delhi 1976.

G.P. Malalasekera, *The Pali Literature of Ceylon*, 1928, rist. Colombo 1958.

Ñyāṇamoli (trad.), *The Path of Purification (Visuddhimagga) by Bhandatācariya Buddhaghosa*, Colombo 1964 (2ª ed.).

JOHN ROSS CARTER

BUDDHAPĀLITA (circa 470-540), dialettico indiano buddhista appartenente alla scuola dei mādhyamika. Secondo lo storico tibetano Tāranātha, Buddhapālita (tibetano, Sangs rgyas skyangs; cinese, Fohu; giapponese, Butsugo) nacque a Haṃsakrīḍa (Ngang pas rtse ba) nel distretto di Tambala nell'India meridionale. Avendo ricevuto là l'ordinazione religiosa, apprese molto sugli scritti di Nāgārjuna da Saṃgharakṣita (Dge'dun bsrung ba), un discepolo di Nāgamitra (Klu'i bshes gnyen). Buddhapālita conseguì la conoscenza più completa attraverso una meditazione intensa ed ebbe una visione di Mañjuśrī. Durante il suo soggiorno nel monastero Dantapurī pronunciò molti sermoni sul *dharma*, compose commentari sui trattati di autori quali Nāgārjuna e Āryadeva e, alla fine, raggiunse i poteri miracolosi (*siddhi*). Più o meno le stesse notizie sono date da Bu ston (Buston) nel suo *Chos 'byung* (Storia del Buddhismo) e da Sum pa mkhan po nel suo *Dpag bsam ljon bzang*, sebbene di queste opere esistano soltanto dei frammenti.

Buddhapālita è uno tra gli «otto commentatori» tradizionalmente menzionati delle *Mūlamadhyamakakārikā* di Nāgārjuna; gli altri sette comprendono Nāgārjuna stesso, Bhāvaviveka, Candrakīrti, Devaśarman, Guṇaśrī, Guṇamati e Sthiramati (gli ultimi quattro commentatori sono della scuola dello Yogācāra). Secondo la tradizione, egli compose commentari su molti trattati della scuola dei mādhyamika, ma soltanto uno è giunto a noi: il *(Buddhapālita) Mūlamadhyamakavṛtti*. Il testo sanscrito originale è in realtà andato perduto; l'opera si è conservata soltanto nella traduzione tibetana fatta da Jñānagarbha e Klu'i rgyal mtshan all'inizio del IX secolo. Questo commentario è uno dei sei ancora esistenti sulle *Mūlamadhyamakakārikā*, gli altri cinque sono: 1) l'*Akutobhayā* (edizione Derge del *Tripiṭaka* tibetano 3829, in seguito citato come D.; edizione Pechino del *Tripiṭaka* tibetano 5229, in seguito citato come P.); 2) il *Zhonglun* di Qingmu (Piṅgala?) (T.D. n. 1824); 3) il *Prajñāpradīpa* di Bhāvaviveka (D. 3853, P. 5253); 4) il *Dasheng zhongguan shilun* di Sthiramati (T.D. n. 1567); 5) la *Prasannapadā* di Candrakīrti (edizione sanscrita a cura di L. de La Vallée-Poussin, Bibliotheca Buddhica, 4; D. 3860, P. 5260).

Il commentario di Buddhapālita è composto di ventisette capitoli, conformemente al suo testo base, le *Mūlamadhyamakakārikā*. Dal punto di vista cronologico, esso fu composto tra l'*Akutobhayā* e il *Prajñāpradīpa*. Incorpora la maggior parte dei passi dell'*Akutobhayā*; gli ultimi cinque capitoli sono pressoché identici. I titoli dei capitoli nel commentario di Buddhapālita sono gli stessi di quelli dell'*Akutobhayā* e del *Prajñāpradīpa* (forse perché i traduttori di questi tre commentari sono gli stessi: Jñānagarbha e Klu'i rgyal mtshan), ma differiscono leggermente dai titoli della *Prasannapadā* di Candrakīrti (in particolare, i capitoli 2, 3, 7, 11, 13, 15, 18 e 20). I titoli di Buddhapālita dunque rappresentano un testo più antico delle *Mūlamadhyamakakārikā*, poiché i traduttori conobbero l'opera prima della revisione fatta da Pa tshab Nyi ma grags (nato nel 1055) e dai suoi collaboratori quando tradussero la *Prasannapadā*. Le principali autorità citate da Buddhapālita nel suo commentario sono Nāgārjuna (*Mūlamadhyamakakārikā*), Āryadeva (*Catuḥśataka*), Rāhulabhadra (*Prajñāpāramitāstotra*) e 'Phags pa 'jigs med (Āryābhaya?).

Il principale approccio filosofico-metodologico di Buddhapālita consiste nella sua spiegazione della filosofia di Nāgārjuna con il metodo *prasaṅgavākya* (*reductio ad absurdum*). Buddhapālita, cioè, senza affermare alcuna tesi o asserzione come stabilita, provò ad indicare le necessarie anche se indesiderate conseguenze risultanti dalla tesi di un antagonista non appartenente alla scuola dei mādhyamika. Questo metodo fu fortemente criticato da Bhāvaviveka, il quale volle fare uso di deduzioni indipendenti (*svatantrānumāna*) per provare il punto di vista dei mādhyamika, ma fu in seguito

[illegible] da Candrakīrti. I dossografi tibetani classificaro- [illegible] conseguenza Buddhapālita e Candrakīrti come [illegible]bri della scuola dei prāsaṅgika (Thal 'gyur ba), [illegible] Bhāvaviveka fu classificato nella scuola degli [illegible]rika (rang rgyud pa).

[illegible]edi anche *MĀDHYAMIKA*].

BIBLIOGRAFIA

[illegible]. *Buddhapālita on Emptiness*, in «Indo-Iranian Jour- [illegible] 23 (1981), pp. 187-217.

[illegible]. *The Literature of the Madhyamaka School of Philo- [illegible] in India*, Wiesbaden 1981.

[illegible]. *A Study of the Buddhapālita-Mūlamadhyamakavṛtti*, [illegible]. Australian National University 1984.

[illegible]menti bibliografici:

[illegible] Ames. *Bhavaviveka's Own View of His Differences with [illegible]palita*, in G.B.J. Dreyfus e Sara L. McClintock (curr.), [illegible] *[illegible]tantrika-Prasangika Distinction. What Difference Does [illegible]ence Make?*, Boston 2003, pp. 41-66.

[illegible] Ames. *Buddhapalita's Exposition of the Madhyamaka*, in «[illegible]nal of Indian Philosophy», 14, 4 (1986), pp. 313-48.

[illegible]. *Visions, Divisions, Revisions. The Encounter Between [illegible]ism and Supernaturalism in Koan Cases about Mount [illegible]*, in S. Heine e D.S. Wright (curr.), *The Kōan. Texts [illegible] Contexts in Zen Buddhism*, New York 2000, pp. 137-67].

MIMAKI KATSUMI

[illegible]DDHISMO. [Questa voce è costituita da una Pa- [illegible] generale e da nove parti, che trattano della [illegible] regionale del Buddhismo:

[illegible]oramica generale
[illegible] Buddhismo in India
[illegible] Buddhismo nell'Asia sudorientale
[illegible] Buddhismo nell'Asia centrale
[illegible] Buddhismo in Mongolia
[illegible] Buddhismo in Tibet
[illegible] Buddhismo in Cina
[illegible] Buddhismo in Corea
[illegible] Buddhismo in Giappone
[illegible] Buddhismo in Occidente

[illegible]ste parti prendono in esame principalmente lo [illegible]ppo storico del Buddhismo nelle diverse aree nelle [illegible] esso si è diffuso. Il pensiero e la pratica buddhista [illegible] presentati più in dettaglio in *SCUOLE DI PEN- [illegible]O BUDDHISTE*].

Panoramica generale

Questo articolo si propone di indicare alcune delle [illegible] che sono venute a costituire, lungo gli ultimi 2.500 anni, la tradizione buddhista nel corso della sua evoluzione. Esso descrive il complesso delle produzioni sociali e ideologiche che hanno permesso lo sviluppo del Buddhismo da piccola comunità religiosa a religione «universale» associata con il potere imperiale, a elemento fondamentale delle tante culture dell'Asia buddhista, a tradizione che deve oggi affrontare i problemi posti dalla modernità e dal contatto con l'Occidente].

Il concetto di Buddhismo fu creato circa tre secoli fa per indicare una tradizione religiosa panasiatica risalente a circa 2.500 anni fa. Questo concetto, di origine abbastanza recente ed europea, ha gradualmente guadagnato l'accettazione generale (anche se talvolta con qualche riserva), ma riguardo alla sua definizione non regna ancora un consenso unanime. Possiamo comunque individuare due significati complementari, che hanno costantemente condizionato il suo uso. Il concetto di Buddhismo, in primo luogo, raggruppa i pensieri, le pratiche, le istituzioni e i valori che lungo i secoli (per usare una frase dello studioso francese Louis de La Vallée-Poussin) «si sono condensati intorno al nome del Buddha». Ne deriva implicitamente che il Buddhismo è, in breve, tutto ciò che gli uomini e le donne buddhiste hanno detto, fatto e amato. In secondo luogo il concetto di Buddhismo suggerisce un certo caratteristico ordine unificante nella sconcertante diversità implicita nel primo uso. Il principio di questo processo di ordinamento è stato spesso quello di considerare il Buddhismo come un esempio di categorie più ampie: così il Buddhismo è stato variamente etichettato come una religione, una filosofia, una civiltà, una cultura. Bisogna tuttavia riconoscere che non è stato possibile trovare alcun singolo principio ordinatore davvero capace di rendere pienamente conto della varietà dei dati inclusi nel primo significato. Questa ammissione ci mette di fronte ai limiti della nostra interpretazione corrente e si pone come un costante incitamento a proseguire nella nostra descrizione e nelle nostre spiegazioni.

Quando si privilegia il primo significato di Buddhismo, che sottolinea la sua ricchezza di tradizioni accumulate, in effetti la concezione che ne risulta è del tutto generale. Con l'approfondirsi della conoscenza, questa concezione diventa ancora più generale, perché i buddhisti, nel nome del Buddha, hanno compiuto quasi tutte le azioni che gli uomini comuni sono soliti compiere. Si sono sforzati, naturalmente, di vivere religiosamente, alcuni con l'obiettivo della salvezza, e hanno prodotto dottrine e pratiche tradizionali capaci di aiutare a realizzare queste aspirazioni. Ma si sono anche occupati di ben altre cose. Hanno costruito città santificate da monumenti dedicati al Buddha e hanno coltivato la terra benedicendola con l'invocazione del suo nome. Hanno composto poemi e opere teatrali esplici-

tamente buddhisti, e scritti estremamente tecnici di grammatica e di logica che si aprono con l'invocazione del Buddha. Hanno raccomandato la non violenza, ma hanno anche combattuto guerre con il nome del Buddha sulle labbra. Hanno apprezzato l'astinenza, ma hanno anche composto manuali erotici e goduto la vita di famiglia, sempre nel nome del Buddha. Hanno prodotto sottili concetti filosofici, come la privazione di essere-in-sé (*anātman*), e contemporaneamente li hanno confutati con altre idee e altri valori da loro stessi affermati. Come moltissimi altri uomini, anche i buddhisti si sono rivelati incoerenti e perfino contraddittori e si sono rivelati nello stesso tempo nobili e meschini nelle loro parole e nelle loro azioni.

Sebbene la maggior parte degli studiosi abbiano in qualche misura accettato la prima concezione del Buddhismo, quella che lo legge come una tradizione variegata e cumulativa, pochi si sono dichiarati soddisfatti di questa nozione generale. Spesso hanno cercato di scoprire quali ideali e quali valori abbiano ispirato i buddhisti, oppure di formulare generalizzazioni che ci aiutino a cogliere i tratti autenticamente buddhisti del comportamento degli individui. Alcuni studiosi hanno isolato uno schema, un'idea o un gruppo di idee a loro avviso capaci di cogliere una certa continuità attraverso la storia buddhista, o almeno sufficienti a suggerire una qualche coerenza in questa varietà. Tra queste «chiavi» del Buddhismo le più efficaci paiono essere gli insegnamenti attribuiti direttamente al fondatore del Buddhismo, Gautama, che costituiscono un nucleo che si è sviluppato lungo i secoli; l'organizzazione monastica (*saṃgha*), la cui continuità storica fornisce un asse centrale alla pratica buddhista e una base sociale alla persistenza della dottrina e dei valori buddhisti; le idee strettamente correlate di privazione di essere-in-sé e di vacuità (*anātman*, *śūnyatā*), che si acquisiscono attraverso l'intuizione e che sono considerate gli elementi che plasmano il comportamento buddhista; l'obiettivo del *nirvāṇa*, infine, quale scopo della vita. Sebbene tali schemi e tali nozioni siano particolarmente importanti per l'organizzazione sociale e per la soteriologia buddhista, essi trascurano, inevitabilmente, molte cose altrettanto importanti. Possiamo osservare, inoltre, che l'elemento isolato come importante spesso caratterizza il Buddhismo soltanto nel momento in cui lo si pone in comparazione con altre religioni o filosofie e che non può fungere da nucleo unificante per l'intero *corpus* delle dottrine, dei rituali e dei valori religiosi buddhisti.

Gli studiosi hanno cercato di organizzare la materia relativa al Buddhismo suddividendo l'enorme tradizione accumulatasi nel tempo in parti più facili da trattare: secondo la cronologia, secondo le scuole, oppure secondo i territori di diffusione. Alcuni, seguendo gli storici buddhisti Buston (1290-1364) e Tāranātha (1574-1608), hanno suddiviso il Buddhismo in tre periodi, sulla base principalmente delle sue linee filosofiche. Una prima fase, rappresentata dalle antiche scuole del Theravāda (Via degli anziani) e del Sarvāstivāda (Tutte le cose sono reali), poneva in risalto l'idea della non-anima e la realtà dei costituenti (*dharma*) del mondo. Una fase intermedia, rappresentata dalla scuola dei mādhyamika (gli adepti del sistema del *madhyamaka*, «Via di Mezzo»), introdusse l'idea dell'assoluta vacuità (*śūnyatā*) di tutti i fenomeni. Un terzo periodo, rappresentato dalla scuola del Vijñānavāda (Solo coscienza), si può definire, dal punto di vista filosofico, di carattere idealistico. Grandi sono, tuttavia, i limiti di questa suddivisione filosofica, poiché essa prende in considerazione soltanto alcuni aspetti del Buddhismo e non riconosce alcuno sviluppo significativo dopo il V secolo d.C.

Alcuni altri studiosi hanno elaborato uno schema basato sulle polemiche e divisioni realizzatesi all'interno della comunità buddhista. Essi hanno concentrato la loro attenzione sui tre grandi «veicoli» (*yāna*) buddhisti, che sono caratterizzati da diverse interpretazioni del processo e dello scopo della salvezza. Lo Hīnayāna, il Piccolo Veicolo, elaborò un processo graduale di salvezza individuale e distinse, all'interno di esso, la realizzazione di un *arhat*, quella di un *pratyekabuddha* (colui che ottiene l'illuminazione da sé, ma non diventa un maestro), e quella di un Buddha pienamente illuminato, che insegna agli altri la via della salvezza. Il Theravāda e il Sarvāstivāda sono le due principali scuole del Buddhismo Hīnayāna. Il termine aveva in origine una connotazione peggiorativa e fu coniato dai membri di un nuovo movimento, il Mahāyāna, il Grande Veicolo, che produsse nuovi testi e nuove dottrine, che furono ben presto rifiutati dagli aderenti allo Hīnayāna.

Anche i seguaci del Mahāyāna, come quelli dello Hīnayāna, hanno proposto una via graduale di salvezza estesa lungo l'arco di numerose vite, ma con due principali differenze, molto importanti e strettamente correlate. I sostenitori del Mahāyāna affermavano che il processo soteriologico di ciascun individuo poteva essere aiutato e sostenuto da ciò che alcune scuole indicavano come «l'altro potere», e riconoscevano, in ultima analisi, un unico obiettivo soteriologico: il raggiungimento della buddhità pienamente realizzata. Il Vajrayāna (Veicolo di diamante), noto anche come Mantrayāna (o Veicolo dei sacri suoni), Buddhismo esoterico o Buddhismo tantrico, accettava l'approccio e gli obiettivi fondamentali del Mahāyāna, ma sosteneva che la salvezza individuale si poteva realizzare più velocemente, in alcuni casi perfino in questa stessa vita. I seguaci del Vajrayāna descrivevano le pratiche che conducevano a questo scopo in testi chiamati *tantra*, che non erano ac-

centrati né dalle scuole dello Hīnayāna, né da quelle del Mahāyāna. Questo schema è probabilmente quello più comunemente usato dagli studiosi per suddividere il Buddhismo in segmenti di più agevole trattazione, ma anch'esso pone seri problemi. Esso, per esempio, sottostima l'importanza degli sviluppi successivi al I millennio d.C. e tende ad attribuire troppa importanza ad alcuni tratti che considera differenze radicali, anche al di là di quanto è davvero storicamente dimostrato.

Molti studiosi, infine, hanno sottolineato che il Buddhismo è sempre stato profondamente collegato con la cultura che lo circondava. La tradizione buddhista è stata, nella sua dottrina e nella sua pratica, più inclusiva di quanto è avvenuto per le altre grandi religioni missionarie, il Cristianesimo e l'Islam. Essa ha sempre dimostrato una costante tendenza ad adattarsi alle forme locali. Possiamo parlare, di conseguenza, della trasformazione del Buddhismo nelle diverse culture. La misura di questa trasformazione si può valutare considerando la difficoltà che gli osservatori occidentali ebbero nel riconoscere che la religione da essi osservata in Giappone era storicamente connessa con la religione incontrata nello Sri Lanka. Questa suddivisione culturale del Buddhismo in Buddhismo tibetano, Buddhismo cinese, eccetera, si applica meglio alle fasi più recenti della storia buddhista, specialmente agli sviluppi contemporanei. I suoi pericoli, peraltro, sono evidenti: essa trascura soprattutto la capacità della tradizione buddhista di trascendere i confini culturali, politici e nazionali.

Da oltre un secolo le linee generali della ricerca accademica sul Buddhismo si sono collocate all'interno di queste suddivisioni della tradizione religiosa, con il risultato che la nostra percezione della continuità storica del Buddhismo è rimasta in grande misura oscurata. A questo proposito può costituire un esempio rappresentativo Theodore Stcherbatsky, un buddhologo sovietico: egli adottò la divisione «filosofica» tripartita della storia buddhista di Buston e (in *Conception of Buddhist Nirvāṇa*, Leningrad 1927) commentò il passaggio dalla prima alla seconda fase in questo modo: «La storia delle religioni ha scarsamente enfatizzato tale frattura tra nuovo e antico all'interno di quella che continuava a proclamare come la comune discendenza da un unico fondatore religioso» (p. 36). Affermazioni simili, che pongono in risalto una radicale discontinuità, sono state proposte anche a proposito delle forme soteriologiche e culturali del Buddhismo.

L'analisi di ciascun segmento della tradizione buddhista si effettua oggi generalmente isolandolo dagli altri segmenti. Questa strategia ha portato a notevoli successi nella nostra scoperta della forma originaria del pensiero e della pratica buddhista in aree esterne o diverse rispetto ai monasteri e a livelli diversi da quelli d'*élite*. Gli studiosi hanno cominciato a identificare in ambiti particolari alcuni modelli applicabili all'intera estensione dei fenomeni raggruppati sotto il nome di Buddhismo. Ma gli studi contemporanei, concentrandosi sui dettagli, spesso rischiano di perdere di vista la realtà complessiva. I progressi in aree particolari forse comportano inevitabilmente la perdita della visione globale che lo studioso ha del Buddhismo in quanto tradizione panasiatica.

Come spesso avviene nel caso dello studio delle religioni, comunque, quella che è decisiva è la scala con cui si conduce l'analisi. Questo articolo tratterà il Buddhismo a livello generale e porrà in rilievo le continuità nella tradizione, piuttosto che le fratture. Queste continuità non si possono rintracciare in un'essenza statica o in un nucleo permanente che attraversa l'intera storia buddhista; le si colgono, invece, seguendo alcuni elementi che si sono conservati nei cambiamenti, che si sono sviluppati per rispondere a nuovi bisogni e sono entrati in relazione con gli elementi nuovi che in continuazione si sono introdotti. Individueremo, in altre parole, gli elementi e le strutture che hanno costituito il Buddhismo lungo tutto il suo sviluppo, dalla piccola comunità di mendicanti e laici nell'India nordorientale fino alla grande religione «universale», associata con il potere politico, con la civiltà e con la cultura in ogni parte dell'Asia e infine, nel periodo recente, anche con la «modernità» e con l'Occidente.

Il Buddhismo come religione settaria

Il Buddhismo ebbe le sue origini, verso il V o IV secolo a.C., nella forma di una piccola comunità che si sviluppò prendendo le distanze, sia nella percezione dei suoi aderenti che nella realtà, non soltanto da altre comunità religiose del tempo, ma anche dalla società, dalla civiltà e dalla cultura circostanti. Questo primo periodo viene pertanto caratterizzato come «settario».

Probabilmente il Buddhismo rimase essenzialmente una religione settaria fino all'epoca dell'imperatore Aśoka (III secolo a.C.). Sia durato questo periodo circa 200 anni (come sostengono quegli studiosi che situano la morte del Buddha verso il 486 a.C.), oppure circa 100 anni (accettando per la sua morte una data posteriore di circa un secolo), si trattò in ogni caso di un periodo cruciale, nel quale si andarono fissando gli elementi e le strutture che rimasero fondamentali nelle fasi successive del pensiero e della vita buddhista. Nonostante l'importanza di questa fase iniziale della storia buddhista, la nostra conoscenza di essa rimane frammentaria e incerta. Tutte le nostre conoscenze si ricollegano a tre tematiche principali: l'autorità fondativa riconosciuta dalla nuova comunità buddhista, il modello

di sviluppo della sua dottrina e delle sue strutture ecclesiastiche e, infine, l'atteggiamento assunto a proposito di questioni di carattere politico e sociale. Nel trattare queste tre tematiche ricorderemo alcune delle principali opinioni degli studiosi al riguardo.

Un elemento fondamentale, che testimonia e allo stesso tempo esprime l'emergere del Buddhismo come nuova religione settaria piuttosto che come nuovo movimento all'interno dell'Induismo, è il riconoscimento, da parte della comunità, dell'asceta Gautama come il Buddha (l'«Illuminato») e l'accettazione delle parole da lui pronunciate come una nuova fonte di autorità religiosa. Il riconoscimento dell'autorità del Buddha si basava sull'accettazione della realtà e della relativa unicità della sua persona e della sua carriera e in particolare della sua esperienza di illuminazione. [Vedi *BUDDHA* e *TATHĀGATA*]. Inoltre si fondava sulla convinzione che, attraverso l'illuminazione, egli avesse ottenuto una percezione diretta del *dharma* (la verità). [Vedi *DHARMA BUDDHISTA*]. Questa verità fu da lui formulata in maniera più «filosofica» (come, per esempio, nella dottrina della coproduzione condizionata, *pratītya-samutpāda*, dei diversi elementi della realtà) e in maniera più soteriologica (come, per esempio, nella classica sintesi delle Quattro Nobili Verità: che la realtà è permeata di dolore, che il desiderio è la causa del dolore, che la cessazione del dolore è possibile e, infine, che esiste una via che conduce alla cessazione del dolore). [Vedi *ANIMA*, sezione *Concezioni buddhiste*, vol. 1; *PRATĪTYA-SAMUTPĀDA*; *QUATTRO NOBILI VERITÀ*; *OTTUPLICE SENTIERO*; e *ARHAT*]. L'autorevolezza del Buddha, infine, si fondava sulla fiducia che gli insegnamenti e le azioni che derivavano dalla sua illuminazione fossero stati accuratamente trasmessi da coloro che li avevano direttamente uditi e veduti. [Vedi *SAṂGHA* e *VINAYA*].

Alcune narrazioni conservate nella tradizione sembrano alludere a qualche episodio di contestazione dell'autorità del Buddha. Numerosi testi, per esempio, riferiscono che perfino durante la sua vita un suo cugino più portato all'ascesi, di nome Devadatta, cercò di sottrarre al Buddha la posizione di guida del nuovo movimento. Questi contrasti furono affrontati e superati brillantemente dal Buddha e da coloro che seguirono la sua tradizione. Le controversie successive, perciò, non riguardano l'autorevolezza dei suoi insegnamenti e delle sue azioni, ma soltanto il loro contenuto e la loro corretta interpretazione.

Non altrettanto concordi sono gli studiosi a proposito del contenuto più specifico degli insegnamenti buddhisti originari e sul problema, strettamente connesso, della struttura della più antica comunità buddhista. Sono state proposte tre interpretazioni contrastanti, ciascuna sostenuta da approfondite ricerche di analisi e di critica testuale. Alcuni studiosi sostengono che il primo Buddhismo fu un movimento di rinuncianti caratterizzati da interessi filosofici, che praticavano una disciplina di salvezza che in seguito degenerò in una religione popolare. Un secondo gruppo ritiene invece che il Buddhismo fu originariamente un movimento religioso popolare, che prese forma intorno alla figura del Buddha e al suo trascinante messaggio religioso, un movimento in seguito assimilato da una *élite* monastica che lo trasformò in un clericalismo scolastico piuttosto sterile. Un terzo gruppo di studiosi, infine, sostiene che, in base alle prove a nostra disposizione, il Buddhismo originario combinava nei suoi insegnamenti elementi filosofici ed elementi popolari: secondo questa interpretazione la comunità buddhista, durante i periodi più antichi a cui possiamo risalire, comprendeva sia una significativa componente monastica, sia una importante componente laica. Questa posizione, che appare la più convincente, implica che le rigide dicotomie filosofico/popolare e monastico/laico devono essere considerate, in realtà, elementi di complementarità piuttosto che di opposizione, anche se poi le interpretazioni dell'importanza rispettiva di questi elementi e della loro interrelazione hanno subìto, fin dagli inizi del movimento buddhista, notevoli modificazioni.

All'epoca del secondo concilio buddhista, che si tenne nella città di Vaiśālī probabilmente nel IV secolo a.C., la comunità comprendeva già al suo interno due assemblee contrapposte, i cui membri sostenevano posizioni più o meno corrispondenti a quelle degli studiosi moderni che associano il Buddhismo «originario» o «autentico» a una tradizione monastica di *élite*, da una parte, e di coloro che lo associano a una tradizione più democratica e popolare, dall'altra. [Vedi *CONCILI BUDDHISTI*]. In quella occasione, o poco dopo, si verificò uno scisma: coloro che aderivano alla prima posizione vennero definiti con il termine sanscrito sthaviravādin (*pāli*, theravādin, i sostenitori della Via degli antenati), mentre coloro che aderivano alla seconda posizione vennero chiamati mahāsāṃghika (membri della Grande Comunità).

Un terzo argomento di discussione sul Buddhismo delle origini riguarda il suo carattere settario. Non c'è dubbio che fino ad Aśoka la comunità buddhista era una comunità specificamente religiosa, coinvolta soltanto parzialmente con problemi di ordine politico e di organizzazione sociale, ma è meno chiaro se questa distanza era una questione di principio o semplicemente una contingenza storica. Alcuni studiosi sostengono che i primi buddhisti erano esclusivamente preoccupati della salvezza individuale e che l'ordine monastico più antico era totalmente orientato verso la realizzazio-

[illegible] «[illegible]ltramondana», al punto che il carattere settario [illegible] Buddhismo delle origini era intrinseco, piuttosto [illegible] semplicemente dovuto alle circostanze. Le caratte- [illegible] di individualismo e di trascendenza avevano [illegible]ente un ruolo molto importante in alcuni settori [illegible] prima comunità buddhista, ma vi sono alcuni fat- [illegible] riequilibranti che devono a loro volta essere tenuti [illegible] considerazione. I buddhisti delle origini erano inte- [illegible] a ottenere il patrocinio dei sovrani e spesso i lo- [illegible] sforzi ebbero successo; essi inserirono un simboli- [illegible] regale nella loro descrizione del Buddha e della [illegible] carriera; mantennero la loro concezione esplicita- [illegible] antibrahmanica della legalità e dell'ordine socia- [illegible] esempio nell'*Agañña Sutta*; essi promossero, in- [illegible] rispetto dell'autorità e del decoro morale capace [illegible] garantire l'ordine e la tranquillità civili. All'interno [illegible] Buddhismo settario dell'epoca più antica, dunque, [illegible]vano già alcuni elementi che prepararono poi la [illegible] per il «Buddhismo civilizzatore» che cominciò a [illegible]parsi durante il regno di Aśoka.

Il Buddhismo come religione civilizzatrice

[illegible] Buddhismo non ha mai perduto l'impronta del [illegible] settario che ha caratterizzato la sua storia delle [illegible] se non altro perché tale modello si è riaffermato [illegible] momenti della storia buddhista. Ma il Buddhi- [illegible] rimase una religione puramente settaria. Con [illegible] di Aśoka il Buddhismo fece il suo ingresso in [illegible] fase storica, durante la quale divenne quello [illegible] scelto di chiamare una «religione civilizzatrice», [illegible] religione associata a una elevata e sofisticata [illegible] capace di oltrepassare i confini delle regioni [illegible] e delle politiche locali. All'inizio dell'era [illegible] il carattere civilizzatore del Buddhismo era or- [illegible] stabilito in molte parti dell'India e anche al di [illegible] essa. Alla metà del I millennio d.C. il Buddhi- [illegible] religione civilizzatrice aveva raggiunto un al- [illegible] di sviluppo nell'Asia intera. I segni della tran- [illegible] a una nuova fase, tuttavia, avevano già comin- [illegible] a manifestarsi tra il VI e VII secolo d.C.

[illegible] di Aśoka: storia e leggenda. Aśoka (che re- [illegible] il 270 e il 232 a.C. circa) fu il terzo sovrano della [illegible] dei Maurya, che fondarono il primo Impero pa- [illegible] grazie alle conquiste militari. In una delle nu- [illegible] iscrizioni che forniscono la migliore testimo- [illegible] delle sue idee e della sua politica, Aśoka dichiara [illegible]ciare a portare avanti la conquista con le armi e [illegible] impegna, invece, a praticare e a diffondere il *dharma*. [illegible] iscrizioni egli fornisce ai suoi sudditi informa- [illegible] sui princìpi morali fondamentali che costituiscono [illegible] visione del *dharma*, ricorda le pratiche di medita- [illegible] a esso legate, che raccomanda ai suoi sudditi, e alcune festività religiose a cui concede il proprio sostegno. Riferisce, infine, di aver inviato suoi speciali rappresentanti con il compito di controllare che il *dharma* fosse praticato e insegnato in maniera appropriata all'interno delle diverse comunità religiose presenti nel suo regno.

Da queste iscrizioni sembra che il *dharma* affermato e promosso da Aśoka non fosse identico al *dharma* buddhista, pur essendo a quello associato, specialmente per quanto riguarda il particolare rilievo attribuito al comportamento dei membri laici. Le iscrizioni, tuttavia, costituiscono una chiara prova del fatto che, se Aśoka non era propriamente un buddhista quando fece la sua prima dichiarazione di impegno nei confronti del *dharma*, certamente lo divenne ben presto. I suoi editti mostrano che egli inviò missioni buddhiste in varie regioni, non soltanto all'interno dei confini del proprio Impero, ma anche in territori ancora sottoposti al dominio greco, a nord-ovest, e nello Sri Lanka, a sud. Essi indicano, inoltre, che egli si interessò del benessere e dell'unità del *saṃgha* buddhista, che si preoccupò di valorizzare i testi buddhisti che trattavano della moralità dei laici e che intraprese un pellegrinaggio regale nei luoghi legati ai grandi eventi della vita del Buddha.

La politica e le azioni concrete di Aśoka rappresentano soltanto uno degli aspetti della sua attività, che facilitò le transizione del Buddhismo da religione settaria a religione civilizzatrice. Un altro aspetto deriva dalle varie leggende sulla sua figura, che comparvero all'interno della comunità buddhista dopo la sua morte. Queste leggende hanno carattere diverso a seconda della tradizione da cui derivano. Gli aderenti alla scuola del Theravāda, per esempio, propongono un ritratto idealizzato di Aśoka e lo dipingono come un forte sostenitore delle proprie tradizioni. Un altro testo ampiamente diffuso, l'*Aśokāvadāna*, composto nell'India nordoccidentale e probabilmente in un ambiente influenzato dalla scuola del Sarvāstivāda, propone una figura altrettanto imponente ma più ambivalente, talvolta dal comportamento crudele e dall'aspetto orribile. Tutte le leggende, comunque, presentano in forma drammatica un ideale di regalità buddhista, connesso con un Buddhismo imperiale dal carattere fortemente civilizzatore. [Vedi *AŚOKA*; *CAKRAVARTIN*; *SAṂGHA*].

Durante l'epoca di Aśoka e nel periodo immediatamente successivo incontriamo almeno tre sviluppi specifici che sostennero la trasformazione del Buddhismo in una religione civilizzatrice. Il primo sviluppo, una ristrutturazione della comunità religiosa, consiste in una innovazione nella relazione e nell'equilibrio tra l'ordine monastico e i suoi sostenitori laici. [Vedi *MONACHESIMO BUDDHISTA*]. Prima di Aśoka l'ordine monastico era, da un punto di vista organizzativo, il fulcro della vita della comunità buddhista; la comunità laica, per quanto

il suo ruolo possa essere stato importante, era priva di qualunque tipo di struttura istituzionale indipendente. Come risultato dell'attività di Aśoka, grazie sia agli eventi storici, sia all'esempio che egli impose come membro laico per eccellenza degli affari del *saṃgha*, lo Stato buddhista cominciò a rappresentare (talvolta come possibilità auspicata, talvolta come concreta realtà socio-religiosa) una istituzione indipendente, che poteva fungere da contrappunto e da riequilibrio laico rispetto all'ordine dei monaci. Questa ristrutturazione della comunità buddhista, inoltre, favorì l'importante distinzione radicale tra monaci e laici appartenenti alla *élite* imperiale, da una parte, e monaci e laici comuni, dall'altra.

La trasformazione del Buddhismo in una religione civilizzatrice coinvolse anche fattori dottrinali e strutture di tipo scolastico. Durante e subito dopo il regno di Aśoka, infatti, diverse fazioni all'interno della comunità monastica cominciarono a formulare in maniera più precisa alcuni aspetti della dottrina e a sviluppare tali insegnamenti in filosofie, che cercavano di spiegare l'intera realtà in maniera coerente e logicamente difendibile. Così la letteratura nella quale la comunità conservava la memoria dei sermoni del Buddha (i *sūtra*) e dei suoi precetti rivolti all'ordine monastico (*vinaya*) fu corredata di nuovi testi scolastici, detti *abhidharma* («*dharma* superiore»). [Per la formazione del canone, il *corpus* dei testi buddhisti e i problemi legati alla loro interpretazione, vedi *LETTERATURA BUDDHISTA*]. Partendo dalle inevitabili ambiguità filosofiche delle antiche tradizioni, necessariamente si produssero dottrine contraddittorie e si generarono sistemi filosofico-religiosi diversi. Sorsero così controversie all'interno della comunità e queste controversie portarono alla proliferazione di scuole e sottoscuole di pensiero, forse anche a causa di dispute assai più mondane, che non possiamo, tuttavia, ricostruire per mancanza di dati. Alcune fonti elencano in totale diciotto scuole, ma i loro nomi appaiono privi di consistenza: molto fluide dovevano essere le divisioni istituzionali e ideologiche tra gruppi e sottogruppi. [Vedi *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*].

La trasformazione del Buddhismo in una religione civilizzatrice comportò anche notevoli sviluppi nell'ambito del simbolismo, dell'architettura e del rituale, alcuni dei quali connessi all'appoggio che il Buddhismo ricevette dai suoi importanti sostenitori. Il mecenatismo dei sovrani e della *élite*, per esempio, sembra essere stato fondamentale per lo sviluppo di grandi insediamenti monastici in tutta l'India. Tale sostegno favorì anche la proliferazione degli *stūpa*, i monumenti commemorativi, ricchi di simbolismo cosmologico e regale, che rappresentavano il Buddha e che quasi sempre erano ritenuti contenere qualche sua reliquia. Questi *stūpa* costituirono la base per gli sviluppi dell'arte buddhista che rappresenta il Buddha in forma aniconica: una impronta del suo piede, l'albero della *bodhi* («illuminazione»), un trono regale, la ruota del *dharma* e simili. Intorno a questi *stūpa* si svilupparono e assunsero nuove forme i rituali connessi all'ottenimento del merito. Anche i pellegrinaggi verso i luoghi sacri legati ai principali eventi della vita del Buddha riscossero una sempre maggiore popolarità. La venerazione e la contemplazione degli *stūpa* e di altre rappresentazioni simboliche del Buddha si diffusero in maniera crescente. La nozione stessa dell'ottenimento del merito, inoltre, si ampliò fino a includere non soltanto l'ottenimento personale del merito, ma anche il suo trasferimento a parenti defunti o ad altre persone. [Vedi anche *ICONOGRAFIA BUDDHISTA*; *PELLEGRINAGGIO BUDDHISTA*; *TEMPIO BUDDHISTA*; *STŪPA, CULTO DELLO*; *MERITO (Concezione Buddhista)*].

Riaffermazione e superamento del Buddhismo imperiale. Nonostante l'importanza di Aśoka nella storia del Buddhismo, dopo la sua morte l'ordine imperiale da lui fondato durò solamente per un breve periodo. A cinquant'anni dalla sua morte (entro il 186 a.C.) la dinastia dei Maurya, favorevole al Buddhismo, scomparve e fu sostituita dalla dinastia degli Śuṅga, che sosteneva piuttosto le tradizioni induiste brahmaniche. I testi buddhisti affermano che gli Śuṅga intrapresero una persecuzione del Buddhismo, anche se la violenza di tale persecuzione deve essere messa in dubbio, dal momento che le istituzioni buddhiste continuarono a svilupparsi e a fiorire nel territorio sottoposto al dominio degli Śuṅga. Il Buddhismo, inoltre, emerse come religione dominante in alcune regioni dell'India nordorientale, dove gli Śuṅga non furono in grado di mantenere l'autorità e il prestigio di cui avevano goduto i loro predecessori Maurya.

Durante i tre secoli che vanno dal II a.C. fino a tutto il I d.C., il Buddhismo divenne una realtà religiosa potente in quasi tutta l'India, dall'estremità meridionale della penisola fino alle regioni indo-greche nel Nord-Ovest e anche nello Sri Lanka e nell'Asia centrale. [Vedi *MISSIONI BUDDHISTE*]. Nuove entità politiche che cercavano di rafforzare il loro controllo su aree culturalmente pluraliste emularono l'esempio di Aśoka e adottarono il Buddhismo come religione di Stato. Così avvenne nello Sri Lanka, probabilmente quando Duṭṭhagāmaṇī realizzò nell'isola l'unificazione del regno, intorno alla metà del II secolo a.C. [Vedi *DUṬṬHAGĀMAṆĪ*]; e nell'India centrale, quando la dinastia Śatavāhana in ascesa divenne grande sostenitrice della causa buddhista; in qualche misura anche nell'India nordoccidentale, quando alcuni sovrani greci e qualche invasore proveniente dall'Asia centrale si convertirono al Buddhi-

...co. In maniera più completa, infine, questa adesione al Buddhismo si realizzò nell'India nordoccidentale sotto il re Kaniṣka (tra I e II secolo d.C.) e sotto i suoi immediati successori, che dominarono sopra un vasto Impero che si estendeva dall'India settentrionale fino all'Asia centrale interna. A quest'epoca il Buddhismo aveva anche cominciato a penetrare nei luoghi di commercio della Cina settentrionale e a diffondersi lungo le vie di comunicazione, terrestri e marittime, attraverso l'Asia sudorientale e fino alla Cina meridionale.

Un aspetto fondamentale della trasformazione del Buddhismo in religione pienamente civilizzatrice fu la distinzione che si instaurò tra il Buddhismo come religione civilizzatrice e il Buddhismo come religione imperiale. Durante la tarda epoca dei Maurya queste due dimensioni non erano chiaramente differenziate; all'inizio dell'era volgare, invece, il Buddhismo era ormai diventato una religione civilizzatrice che in alcune regioni trascendeva le diverse espressioni del Buddhismo imperiale. Come conseguenza di questo sviluppo si produsse una importante distinzione all'interno della *élite* della comunità buddhista. Essa a quest'epoca comprendeva sia una componente autenticamente civilizzatrice, che manteneva stretti contatti internazionali e viaggiava liberamente da un territorio buddhista all'altro (e anche oltre), sia alcune componenti propriamente imperiali, contrapposte ma distinguibili, che operavano all'interno del contesto di ciascun regno particolare.

In questo periodo i testi e le dottrine buddhiste si andarono ampliando in modi molto diversi. In alcune scuole, come quella del Theravāda e quella del Sarvāstivāda, furono fissati i canoni dei testi più autorevoli, anche se nuovi elementi continuarono anche in seguito a essere incorporati nella tradizione attraverso i commentari. La scuola del Sarvāstivāda produsse una immensa raccolta di commenti, nota come *Mahāvibhāṣā*, in occasione di un concilio buddhista organizzato dal re Kaniṣka. Altre scuole continuarono ad arricchire gli stessi *piṭaka*, incorporando in essi molte nuove aggiunte e abbellimenti. Cominciò anche ad apparire, ai margini delle scuole di pensiero già ben configurate, un nuovo genere di *sūtra*, quale segnale dell'affermazione di un nuovo orientamento buddhista, che divenne poi il Mahāyāna. [Vedi SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE]. I più antichi sono i *Prajñāpāramitā Sūtra*, che introducono la dottrina della *śūnyatā* (la «vacuità», in ultima analisi, di tutti i fenomeni) e proclamano la via del *bodhisattva* (il buddha futuro) come quella che tutti buddhisti dovrebbero seguire. [Vedi BODHISATTVA (LA VIA DEL)]. Verso la fine del II secolo d.C. il grande filosofo Nāgārjuna espresse in forma sistematica il punto di vista di questi *sūtra* e fornì in questo modo la base per la prima delle principali scuole del Mahāyāna, nota come scuola dei mādhyamika. [Vedi MĀDHYAMIKA; NĀGĀRJUNA; ŚŪNYA E ŚŪNYATĀ].

Questo ampliamento dei testi e delle dottrine tradizionali portò a due altri sviluppi, che contribuirono anch'essi all'efficacia civilizzatrice del Buddhismo. Durante questo periodo le scuole di pensiero più antiche (d'ora in poi chiamate collettivamente lo Hīnayāna), che in precedenza si erano limitate alla trasmissione orale della tradizione, e insieme a loro le nuove confraternite del Mahāyāna emergenti cominciarono ad affidare alla scrittura le loro versioni degli insegnamenti del Buddha. Alcuni gruppi buddhisti cominciarono a tradurre e a redigere i loro testi più autorevoli in sanscrito, che era divenuta la principale lingua di cultura dell'India.

Ma il rapido sviluppo del Buddhismo portò anche a radicali cambiamenti nelle modalità di rappresentazione del Buddha e nel modo di relazionarsi ritualmente a lui. Alcune scuole dello Hīnayāna produssero biografie autonome del Buddha, la più famosa delle quali è la *Buddhacaritā* («Le azioni del Buddha»), composta da Aśvaghoṣa in un sanscrito particolarmente raffinato e in una forma letteraria classica (*kavya*). Le scuole dello Hīnayāna fornirono un contesto favorevole alla produzione di immagini antropomorfe del Buddha, che divennero il principale strumento di espressione artistica sofisticata, da una parte, e di venerazione e devozione, dall'altra. Queste scuole crearono anche, all'interno del sistema buddhista, lo spazio per un personaggio nuovo e molto importante, che divenne il centro di nuove forme di pratiche devozionali e, in fasi successive della storia buddhista, anche di nuove forme di simbolismo e di attività politico-religiosa: si tratta del futuro Buddha Maitreya («l'amichevole»), che si riteneva risiedesse nel paradiso, in attesa del tempo opportuno per discendere sulla terra. [Vedi MAITREYA]. All'inizio dell'era volgare cominciarono a emergere altre dottrine sul Buddha di carattere esclusivamente mahāyānico: cominciarono ad apparire, per esempio, *sūtra* che concentravano la loro attenzione sopra un Buddha celeste di nome Amitābha («luce infinita») e proponevano pratiche di visualizzazione che potevano condurre alla rinascita nel paradiso occidentale sul quale egli presiedeva. [Vedi AMITĀBHA; e TERRA PURA E TERRA IMPURA].

Altri sviluppi, legati ai precedenti, si verificarono nella cosmologia e nella sua applicazione alla pratica religiosa. Lo Hīnayāna sviluppò la ricca rappresentazione dei sei *gati*, i «destini» cosmologici (degli dei, degli uomini, degli animali, degli *asura* o Titani, dei fantasmi affamati e delle creature rinchiuse nell'inferno), che raffigurava in maniera assai vivace gli effetti del *karman* (l'azione morale e i suoi effetti). [Vedi KARMAN BUDDHISTA]. Questi testi, che probabilmente venivano usati come base per i sermoni, incoraggiavano forte-

mente la moralità e le attività rivolte alla realizzazione del merito. Altre opere dello Hīnayāna di questo periodo suggeriscono la presenza di un grande numero di mondi coesistenti con il nostro. Nel nuovo contesto questa nozione della pluralità dei mondi fu portata in primo piano, si riconobbe l'esistenza di Buddha in almeno alcuni di questi altri mondi e si affermò e allo stesso tempo si descrisse l'importanza di questi Buddha per l'esistenza del nostro mondo. [Vedi *COSMOLOGIA BUDDHISTA*]. Durante questo periodo, infine, sia il Buddhismo Hīnayāna che quello Mahāyāna adottarono in misura sempre crescente alcuni rituali esorcistici, che derivavano dal potere magico di diversi tipi di incantesimi e di magie (pāli, *paritta*; sanscrito, *dhāraṇī*).

Il Buddhismo come elemento di civilizzazione dell'Asia. Tra il II e il IX secolo il Buddhismo visse un periodo di immensa creatività e influenza. Prima dell'inizio del VI secolo si era già diffuso nello Sri Lanka, nell'India e nell'Asia centrale. Attraverso processi già familiari, che prevedevano la sua introduzione lungo le vie del commercio, la sua assimilazione a dottrine e a pratiche locali e la sua adozione come religione di Stato, il Buddhismo si stabilì saldamente nella Cina settentrionale e meridionale e in molte parti dell'Asia sudorientale. Queste ben radicate dinamiche di espansione continuarono a funzionare anche dopo il 500 d.C. Il Buddhismo divenne la religione predominante di un Impero cinese recentemente unificato, continuò ad espandersi nelle regioni dell'Asia sudorientale e si stabilì in importanti nuove aree, dapprima in Giappone e in seguito in Tibet. Durante questo periodo, tuttavia, i suoi successi furono accompagnati da qualche insuccesso: alla metà del IX secolo l'epoca del Buddhismo come elemento di civilizzazione dell'Asia stava rapidamente avvicinandosi alla sua conclusione.

L'espansione geografica del Buddhismo fu insieme causa ed effetto del suo carattere civilizzatore. Ma il ruolo del Buddhismo in quanto civiltà panasiatica si manifestò in molti aspetti che vanno ben oltre la sua semplice diffusione nell'Asia intera. I monasteri buddhisti, spesso sostenuti dallo Stato e collocati nelle vicinanze delle capitali dei vari Stati buddhisti, avevano una funzione analoga a quella delle moderne università. Costante era la circolazione, in regioni geografiche sempre più vaste, di monaci, testi e forme artistiche buddhiste. Missionari indiani e centroasiatici giunsero fino in Cina e, con la collaborazione dei buddhisti cinesi, produssero intere biblioteche di libri in cinese, che divenne (con quella *pāli* e il sanscrito) la terza principale lingua sacra buddhista. Nel V secolo alcune monache buddhiste portarono il loro ordine dallo Sri Lanka fino alla Cina. Tra il 400 e il 700 una corrente di pellegrini cinesi si recò in India, attraverso l'Asia centrale e sudorientale, per poter visitare i luoghi sacri e i monasteri e per raccogliere altri testi e altri commenti. Alcuni di loro, come Faxian, Xuanzang e Yijing, composero resoconti dei loro viaggi che forniscono preziose informazioni sulla civiltà buddhista nella fase del suo maggiore sviluppo. Nel VI secolo il Buddhismo fu introdotto in Giappone; nel secolo successivo buddhisti provenienti dall'Asia centrale, dall'India e dalla Cina penetrarono in Tibet. A partire dall'VIII e dal IX secolo alcuni monaci provenienti dal Giappone visitarono la Cina per ricevere una istruzione buddhista e per procurarsi nuovi testi. Questi sono soltanto alcuni esempi dei movimenti e delle interazioni che caratterizzarono questo periodo. [Vedi *FAXIAN*; *XUANZANG* e *YIJING*].

Mentre il Buddhismo raggiungeva il suo apogeo come religione civilizzatrice, gli insegnamenti tradizionali dello Hīnayāna furono ulteriormente ampliati e raffinati. Vennero redatti nuovi commenti, sia in sanscrito che in *pāli*. Durante il V secolo questi commenti furono accompagnati da due manuali molto importanti: l'*Abhidharmakośa* di Vasubandhu, proveniente da un ambiente sarvāstivādin-sautrāntika dell'India nordoccidentale, e il *Visuddhimagga* («Sentiero della purificazione») di Buddhaghosa, redatto nello Sri Lanka in ambiente theravādin. [Vedi *VASUBANDHU* e *BUDDHAGHOSA*]. Molte tematiche dello Hīnayāna, inoltre, furono assunte come fondamentali dalle altre tradizioni buddhiste che con quello coesistevano. Molti buddhisti continuarono a riconoscere nel Buddha Gautama una figura centrale e a concentrarsi sopra una cosmologia costituita da un singolo universo che postula l'esistenza di tre mondi: il regno al di là della forma, associato con gli dei principali e con le forme di meditazione supreme, il regno della forma, associato con divinità e forme di meditazione meno prestigiose, e il regno del desiderio, costituito dai sei destini (*gati*) sopra ricordati. Soprattutto quest'ultimo mondo è importante, perché, secondo i comuni insegnamenti buddhisti, costituisce il contesto della retribuzione karmica e del significato del dono, in particolare per i membri della comunità monastica.

All'interno della tradizione del Mahāyāna, questo periodo dell'egemonia buddhista come religione civilizzatrice fu caratterizzato da un elevato livello di creatività e da una grande varietà di tentativi di sistematizzazione. Nei primi secoli i seguaci del Mahāyāna produssero una ricca e ampia raccolta di nuovi *sūtra*, tra cui il *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra* (Sūtra del Loto della Vera Legge), il *Mahāparinirvāṇa Sūtra*, il *Laṅkāvatāra Sūtra* e l'*Avataṃsaka Sūtra*. Col passare del tempo furono poi prodotti voluminosi commentari su molti di questi *sūtra* in India, in Asia centrale e in Cina. Questi *sūtra* e questi commenti svilupparono alcune nuove dottrine, relative, per esempio, alla va-

vuità del mondo fenomenico, alla coscienza-deposito (*ālaya-vijñāna*) e all'«embrione del Tathāgata» (*tathāgata-garbha*). [Vedi *ĀLAYA-VIJÑĀNA* e *TATHĀGATA-GARBHA*]. Questi insegnamenti assunsero forme scolastiche in diversi gruppi del Mahāyāna, come le scuole dei Mādhyamika e dello Yogācāra, in India, e le scuole Tiantai e Huayan in Cina. [Vedi *YOGĀCĀRA*; *TIANTAI* e *HUAYAN*]. Questi *sūtra* e questi commenti, inoltre, riconoscevano un ampio pantheon di Buddha e di *bodhisattva* (Buddha futuri) e ammettevano l'esistenza di una pluralità, o addirittura di una infinità, di mondi. Alcuni si spinsero ad affermare la realtà di un Buddha eterno e cosmico, ritenuto fonte originaria di questi innumerevoli Buddha, *bodhisattva* e mondi (così come di tutta intera la realtà). Alcuni testi esaltano i diversi generi di aiuti soteriologici che particolari Buddha possono fornire a coloro che cercano il loro aiuto. Oltre ai già ricordati Maitreya e Amitābha, altri Buddha e *bodhisattva* divennero particolarmente importanti: Bhaṣajyaguru (il Buddha taumaturgo), Avalokiteśvara (il *bodhisattva* campione di compassione), Mañjuśrī (il *bodhisattva* dei sapienti) e Kṣitigarbha (il *bodhisattva* che assiste coloro che soffrono nell'inferno). [Vedi *BHAṢAJYAGURU*; *AVALOKITEŚVARA*; *MAÑJUŚRĪ*; *KṢITIGARBHA*; e *BUDDHA E BODHISATTVA CELESTI*].

Alla metà del I millennio d.C. cominciò imporsi in India una nuova corrente, il Vajrayāna, il Veicolo esoterico. Esso accettava l'orientamento fondamentale del Mahāyāna, ma aggiungeva alle sue intuizioni alcune nuove forme di pratica, tra le quali molte di carattere esoterico. Il manifestarsi di questo nuovo veicolo fu strettamente legato alla composizione di nuovi testi: nuovi *sūtra* (come, per esempio, il *Mahāvairocana Sūtra*) e nuovi manuali liturgici, detti *tantra*. Nei secoli VIII e XI questa corrente si diffuse praticamente nell'intero mondo buddhista e sopravvisse specialmente in Giappone e in Tibet. Ma prima che il processo di sistematizzazione del Vajrayāna potesse spingersi molto avanti, le strutture portanti che reggevano la civiltà buddhista cominciarono a sgretolarsi: così si spiega, almeno parzialmente, perché questa tradizione assunse forme molto diverse in Tibet e in Giappone (dove divenne nota come Shingon). [Vedi *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*].

Durante il periodo della sua egemonia come civiltà panasiatica, il Buddhismo mantenne un notevole grado di unità, superando sia le frontiere regionali che le frontiere testuali che tendevano, invece, a delimitare le tradizioni particolari. In ciascuna area culturale e in ciascuno dei tre *yāna* si trovavano asceti e contemplativi che praticavano la meditazione buddhista; vi erano ecclesiastici e moralisti che avevano come principale interesse la disciplina buddhista; vi erano monaci e laici intenti alla devozione buddhista; e vi erano coloro che avevano uno speciale interesse per la magia e l'esorcismo buddhista. Questi diversi gruppi di individui condividevano credenze, atteggiamenti e pratiche con altri buddhisti che la pensavano come loro, ma in regioni distanti e in altri *yāna*, e spesso ciò avveniva in modo pienamente consapevole.

Durante il periodo della sua crescita come religione civilizzatrice, inoltre, il Buddhismo fornì un modello efficace di unificazione culturale: a questo risposero altre tradizioni religiose (quella induista in India, quella manichea in Asia centrale, quella taoista in Cina, quella scintoista in Giappone e quella bon in Tibet) con particolari innovazioni, spesso plasmate su idee e su valori buddhisti. Il Buddhismo, in altri termini, fissò i modelli religiosi, filosofici e artistici ai quali un'ampia gamma di altre tradizioni religiose fu costretta, in Asia, a rispondere. La funzione civilizzatrice del Buddhismo utilizzò anche alcuni elementi non propriamente religiosi (come la logica, la medicina, la grammatica, la tecnologia), che finirono per attrarre verso di esso individui e gruppi (compresi molti sovrani e membri di varie aristocrazie asiatiche) che avevano scarso interesse, o non ne avevano alcuno, per le dimensioni spirituali della religione.

Il Buddhismo come religione culturale

Per oltre mille anni, dall'epoca di Aśoka fin verso il IX secolo, il Buddhismo rappresentò una forma di civiltà dapprima panindiana e infine panasiatica. Come il precedente modello settario, anche questo modello civilizzatore lasciò un marchio indelebile su tutti gli sviluppi successivi. Il Buddhismo non perse mai né l'interesse per l'inclusivismo né il suo carattere decisamente internazionale. A partire dal V secolo, tuttavia, la struttura civilizzatrice incontrò sempre maggiori difficoltà e cominciò a emergere un nuovo modello. Nell'intera Asia il Buddhismo si trasformò gradualmente, attraverso diversi processi storici, in quella che si è scelto di chiamare «religione culturale».

Il periodo di transizione. La civiltà buddhista, che tipicamente puntava insieme all'universalità e all'ordine sistematico, dipendeva dalla sicurezza e dalla prosperità materiale di un numero relativamente piccolo di grandi monasteri e di università monastiche, che mantenevano contatti reciproci e che condividevano interessi e valori comuni. Questa base istituzionale era, in realtà, molto fragile, come si dimostrò quando eventi storici minacciarono il benessere di questi monasteri e dei loro residenti. A seguito di queste vicissitudini, infatti, all'interno della comunità buddhista si manifestarono nuovi sviluppi, che infine trasformarono il Buddhismo in una serie di tradizioni culturalmente separate.

Alcuni segnali di questi sviluppi possono essere colti già in epoca abbastanza antica, quando ancora la civiltà buddhista era all'apice del suo splendore. Durante il V e VI secolo si verificarono in Asia centrale alcuni eventi non favorevoli ai regni buddhisti collocati lungo la Via della Seta che metteva in comunicazione l'India nordoccidentale e la Cina settentrionale. Questi regni furono invasi e in alcuni casi conquistati da varie popolazioni nomadi come gli Unni, che invasero anche l'India e l'Impero romano. Il pellegrino cinese Xuanzang, che visitò la Sogdiana nel 630, osservò solamente le rovine dei templi e dei monasteri buddhisti che erano stati occupati dagli zoroastriani.

L'instabilità dell'importante area geografica tra India e Cina durante i secoli V e VI sembra sia stata sufficiente a indebolire la struttura unitaria della civiltà del Buddhismo. Per la prima volta si osserva la nascita di nuove scuole di pensiero buddhiste in Cina, ormai chiaramente cinesi. Quelle fra esse maggiormente portate alla sintesi, come il Tiantai e lo Huayan, mostrano una tendenza sostanzialmente conservatrice: si trattava di conciliare le differenti visioni presenti nella letteratura buddhista attraverso un'ampia rielaborazione dottrinale a diversi livelli. Questo atteggiamento è tipico, naturalmente, del Buddhismo in quanto religione civilizzatrice, ma la modalità della sintesi riflette uno stile di armonizzazione che è propriamente cinese.

La crescente importanza del Tantrismo nel tardo Buddhismo indiano e il successo delle scuole di pensiero della Terra Pura (Jingtu) e del Chan (Zen) in Cina durante le epoche Sui e Tang (598-907) sono ulteriori indicazioni che la tradizione buddhista stava assumendo una definizione della propria identità sempre più locale. [Vedi *JINGTU* e *CHAN*]. Il Buddhismo cinese possedeva un nuovo spirito indipendente, in contrasto con il Buddhismo più antico che aveva il suo centro in India. I nuovi movimenti che emersero a quell'epoca sembrano essere il risultato di un lungo sviluppo che si verificò lontano dai principali centri cosmopoliti. Molto più che in passato, espressioni del Buddhismo si manifestavano in livelli sociali distinti e vi era un nuovo interesse per l'interrelazione di quei livelli all'interno di ciascuna società.

Durante gli ultimi secoli del I millennio d.C. la civiltà buddhista sviluppò in Cina un nuovo centro, in qualche modo indipendente, che raggiunse il suo apogeo durante le dinastie Sui e Tang. Quando testi e immagini buddhiste furono introdotti in Giappone, durante il VI secolo, essi furono presentati come parte integrante della cultura cinese. La nuova religione ottenne il patrocinio del principe reggente, Shōtoku Taishi, che voleva modellare il proprio dominio su quello della dinastia Sui, di orientamento buddhista. Le scuole buddhiste cinesi, come lo Huayan (giapponese, Kegon), prosperarono in Giappone anche nel periodo di Nara (710-784), mentre continuava in generale l'influsso culturale cinese. [Vedi *SHŌTOKU TAISHI*].

I due centri della civiltà buddhista, la Cina e l'India, erano anche in competizione reciproca, come si può osservare nella situazione che si sviluppò in Tibet. Il Buddhismo era stato introdotto in Tibet dal re Srong btsan sgam po (Songtsen Gampo, morto nel 650), che fondò il primo Stato stabile nella regione e fece tradurre in tibetano testi buddhisti sia dal sanscrito che dal cinese. Un monarca successivo, Khri srong lde btsan (Trisong Dentsen, 755-797), adottò ufficialmente il Buddhismo come religione di Stato e cercò di risolvere la tensione tra l'influenza indiana e quella cinese. Egli patrocinò il famoso concilio di Lhasa, nel quale una setta cinese del Chan che sosteneva la dottrina dell'«illuminazione subitanea» ingaggiò un dibattito filosofico con una scuola indiana che proponeva, invece, una interpretazione più graduale del percorso buddhista. Entrambe le fazioni si dichiararono alla fine vittoriose, ma la tradizione indiana risultò predominante e in seguito furono permesse soltanto traduzioni dal sanscrito. [Vedi *KAMALAŚĪLA*].

Durante i secoli IX e X i due centri della civiltà buddhista, in India e in Cina, furono a loro volta sottoposti a vari attacchi, sia dall'interno che dall'esterno. La combinazione di una certa rinascita induista e delle invasioni musulmane portò alla totale scomparsa della comunità buddhista in India entro il XIII secolo. Ripetute invasioni da parte degli Uiguri e di varie popolazioni di origine turca, così come alcune persecuzioni e la risorgenza della tradizione confuciana, comportarono in Cina un indebolimento decisivo del Buddhismo istituzionale.

I processi di acculturazione che si erano manifestati a cominciare dal VI secolo in India e in Cina si ripeterono a cominciare dal X secolo in Giappone, Corea, Tibet, Sri Lanka e nell'Asia sudorientale. In ciascuna di queste regioni si svilupparono distinte forme culturali di Buddhismo, orientate alla riorganizzazione della comunità buddhista che sempre, in ciascuna area particolare, poneva un'enfasi crescente sui legami tra l'*élite* e i buddhisti comuni e rinnovava l'interesse per le forme della pratica religiosa e per le scuole che conservavano e promuovevano tali pratiche. All'interno di ciascuna regione si svilupparono particolari forme e formule rituali, che divennero rappresentative delle varie culture buddhiste, specialmente a livello popolare.

Nell'Asia centrale la comunità buddhista non riuscì a sopravvivere all'espansione musulmana. Limitati furono i successi in India durante gli ultimi secoli del I millennio. Nell'India nordorientale il Buddhismo godette di

un forte sostegno regale e popolare sotto la dinastia dei Pāla tra l'VIII e il XII secolo, ma la filosofia induista e i movimenti teistici (*bhakti*) portarono contro di esso una critica aggressiva. Dopo che l'ultimo dei grandi monasteri fu distrutto dai musulmani, in India non rimase più alcuna presenza buddhista significativa. In Cina il Buddhismo ebbe più successo, anche se le tradizioni confuciana e taoista rappresentavano forti antagonisti. A seguito delle persecuzioni del IX secolo, il Buddhismo perse il suo ruolo decisamente civilizzatore, ma sopravvisse come una componente importante della religione cinese, producendo sempre più complesse forme di sintesi con le altre tradizioni locali. Riuscì invece a imporsi come tradizione religiosa dominante nello Sri Lanka, in Asia sudorientale (tranne che in Indonesia e nella penisola della Malesia, dove il Buddhismo subì lo stesso destino che incontrò in India), in Giappone, Corea e Tibet (da dove in seguito si diffuse fino alla Mongolia), perché in queste regioni non si trovò a competere con tradizioni locali fortemente organizzate. La creatività religiosa di queste aree, che un tempo rappresentavano soltanto la periferia del mondo buddhista, produsse un'«epoca classica» del Buddhismo, che trasformò radicalmente l'intera tradizione.

L'ordine monastico, l'ordine regale e il Buddhismo popolare. La trasformazione del Buddhismo da religione civilizzatrice a religione culturale si collega a una fondamentale ristrutturazione della comunità buddhista. Nella fase civilizzatrice, la comunità buddhista comprendeva: una *élite* prevalentemente monastica che viaggiava moltissimo, era multilingue e operava a livello di civiltà; una *élite* imperiale, composta da monaci e laici, associata alle corti regali e alle aristocrazie con esse collegate; e infine una comunità, assai meno prestigiosa, di monaci e laici comuni che vivevano sia nelle città sia nelle campagne. All'apogeo della fase civilizzatrice la relazione fondamentale dal punto di vista organizzativo era quella tra l'*élite* prevalentemente monastica e le corti imperiali, formate da re, regine e altri membri altolocati della comunità laica, da una parte, e dai monaci che essi sostenevano, dall'altra. Anche i membri della comunità laica e i monaci meno elevati possedevano, naturalmente, un proprio ruolo, ma nella maggior parte delle regioni e per la maggior parte delle epoche essi rimasero in qualche modo lontani dalla corrente principale della vita comunitaria buddhista. Con la trasformazione del Buddhismo in religione culturale questa situazione mutò radicalmente.

Un aspetto di questa trasformazione è rappresentato dai fondamentali cambiamenti che si verificarono a tre differenti livelli: quello monastico, quello imperiale e quello popolare. Decisiva fu la distruzione della rete monastica attraverso la quale si era sostenuto e mantenuto il Buddhismo. Alcuni elementi della comunità monastica, per la verità, non persero mai la propria visione internazionale: continuarono, infatti, i viaggi e gli scambi tra particolari regioni, specialmente tra Cina e Giappone, Cina e Tibet, Sri Lanka e Asia sudorientale continentale. Ma dopo il IX o il X secolo non è più possibile parlare di una *élite* buddhista panasiatica.

A livello imperiale il modello fu scardinato dalla sostanziale perdita del potere e dell'egemonia monastica, unita alla crescita del controllo dello Stato sugli affari monastici. Fino a quando il Buddhismo rimase una religione civilizzatrice i monasteri controllavano ampie risorse fondiarie e di manodopera ed erano spesso attivamente coinvolti in imprese commerciali. Questo splendore rese tuttavia i monasteri dei bersagli invitanti, specialmente dopo che la loro funzione come centri di civiltà era ormai declinata. Quando i monasteri non furono semplicemente distrutti, come in India e in Asia centrale, essi furono spesso privati delle loro risorse: ciò accadde, prima o poi, praticamente in tutte le regioni buddhiste. Con il declino dell'influsso monastico a livello imperiale crebbe inevitabilmente il controllo dello Stato sugli affari monastici. In Cina e Giappone, e in misura minore in Corea e Vietnam, il controllo statale divenne completamente burocratizzato. Nello Sri Lanka e nelle regioni dell'Asia sudorientale il controllo statale, che mirava alla «purificazione» del *saṃgha*, fu imposto in maniera più indiretta e con una efficienza considerevolmente minore. Particolari condizioni locali condussero in Tibet a una situazione del tutto speciale, nella quale la funzione monastica e quella regale si intrecciarono così strettamente che spesso arrivarono a fondersi completamente.

Quasi a controbilanciare la scomparsa della *élite* buddhista a vocazione internazionale e l'indebolimento delle grandi e potenti istituzioni si verificò un significativo rafforzamento della vita buddhista ai livelli più bassi. Istituzioni minori e locali, che per molto tempo erano convissute con i grandi monasteri, assunsero ora una nuova importanza come punti focali della vita della comunità buddhista. Nel Buddhismo cinese, per esempio, divennero centri significativi di sviluppo alcune istituzione minori, i cosiddetti «chiostri del merito» (*gongde yuan*), sostenuti dai membri laici della comunità. Nello Sri Lanka e nell'Asia sudorientale l'emergere del Buddhismo culturale fu strettamente associato all'attività di alcuni monaci chiamati *gāmavāsin* («residenti nei villaggi»), che rafforzarono l'influsso buddhista non soltanto tra le popolazioni delle principali città, ma anche nelle province più remote. Mentre nella fase precedente il fondamentale legame strutturale era quello, a livello imperiale, tra l'*élite* civilizzatrice e i monaci e la comunità laica, nella nuova fase del Buddhismo cultura-

le il legame più importante divenne quello tra i monaci e la comunità laica delle *élite* imperiali o dello Stato, che abitavano nelle città capitali, e la gente comune che abitava invece nei monasteri e nei villaggi.

La prevalenza della pratica religiosa. Con la scomparsa del Buddhismo come religione civilizzatrice si esaurì l'epoca del pensiero filosofico e della formulazione di sistemi di pensiero originali. Alcune innovazioni filosofiche continuarono a essere proposte e alcuni dei grandi sistemi che erano già stati formulati furono sistematizzati e adattati alle nuove circostanze. La creatività del Buddhismo come religione culturale, comunque, si manifestò in certe scuole di pensiero e in certi movimenti che si concentrarono su talune forme di pratica religiosa giudicate particolarmente efficaci.

Una delle principali componenti dello sviluppo delle diverse culture buddhiste è l'emergere di scuole o movimenti che attribuivano grande importanza alla disciplina (specialmente, anche se non esclusivamente, la disciplina monastica) e insieme esaltavano la via della meditazione. [Vedi *MEDITAZIONE BUDDHISTA*]. Esempi rappresentativi di questo tipo di tradizione buddhista sono, in Cina e in Giappone, le forme del Chan e dello Zen, che ponevano grande enfasi su una disciplina severa e su alcune pratiche di meditazione come il «semplicemente stare seduti» e la contemplazione del *gong'an* (giapponese, *kōan*; «versi enigmatici»). [Vedi *ZEN*]. Queste scuole assunsero sempre maggiore importanza via via che il Buddhismo emergeva nell'Asia orientale come una religione culturale, e da quell'epoca in avanti continuarono a esercitare la loro influenza sulle diverse *élite* politiche e artistiche. Un orientamento analogo rappresentano gli *āraññika*, i «monaci residenti nella selva», che svolsero un ruolo simile nello Sri Lanka e di conseguenza nell'Asia sudorientale. Essi fecero la loro prima comparsa nel IX-X secolo come una comunità di monaci che avevano scelto di abbandonare i ricchi monasteri della capitale, di adottare uno stile di vita severamente disciplinato e di dedicarsi interamente allo studio e/o alla meditazione. Nel XII secolo gli *āraññika* guidarono un'importante riforma nello Sri Lanka e nei secoli successivi diffusero il loro movimento di riforma attraverso l'intero mondo del Buddhismo Theravāda, che comprendeva, oltre allo Sri Lanka, anche Birmania (Myanmar), Thailandia, Cambogia e Laos. Come i seguaci del Chan e dello Zen nell'Asia orientale, anche gli *āraññika* erano strettamente legati alle componenti più elevate delle diverse società nelle quali operavano. Una simile enfasi sulla disciplina, sullo studio e sulla meditazione si riscontra nel Tibet, dove la tradizione del Vajrayāna fu introdotta da Atīśa, il monaco che nell'XI secolo inaugurò la «seconda introduzione» del Buddhismo nel Paese. Nel XV secolo si realizzò una seconda riforma, volta a un ulteriore irrigidimento della disciplina, per opera dei fondatori dei dge lugs pa (gelugpa), i cosiddetti «berretti gialli», che formarono la principale scuola di pensiero tibetana (e mongola), guidata dalla rinomata dinastia dei Dalai Lama. [Vedi *ATĪŚA; GELUGPA*; *DALAI LAMA*].

Ciascuna espressione del Buddhismo come religione culturale produsse, come una sorta di contrappunto rispetto alle scuole e movimenti più elitari e maggiormente interessati alla disciplina, altre scuole di pensiero e movimenti rivolti verso forme più popolari di pratica devozionale o esoterica (tantrica). Nelle regioni dell'Asia orientale in cui era diffuso il Buddhismo Mahāyāna lo sviluppo più importante fu, nei primi secoli del II millennio d.C., la crescente importanza delle scuole della Terra Pura. Esse in Cina rimasero in stretta simbiosi con i seguaci del Chan e conservarono forme di pratica monastica relativamente tradizionali. In Giappone, invece, le scuole della Terra Pura si differenziarono maggiormente e divennero decisamente più innovative. Durante il periodo Kamakura (1185-1333), alcuni maestri carismatici, come Hōnen, Shinran e Nichiren, fondarono una serie di nuove scuole della Terra Pura dal carattere decisamente giapponese. Per Nichiren la Terra Pura era il Giappone stesso. [Vedi *HŌNEN*; *JŌDO SHINSHŪ*; *JŌDOSHŪ*; *NICHIREN*; *NICHIRENSHŪ* e *SHINRAN*].

Sebbene meno importanti della Terra Pura e delle forme di culto a essa collegate, significative sono anche le modalità esoterica e tantrica del Buddhismo nell'Asia orientale. In Cina le forme esoteriche erano strettamente legate a influssi provenienti dal Vajrayāna del Tibet, variamente combinate con il Taoismo locale. [Vedi *ZHENYAN*]. In Giappone esperienze esoteriche più sofisticate sopravvissero nelle scuole del Tendai (cinese, Tiantai) e dello Shingon, mentre forme più semplici e rustiche predominavano in alcuni gruppi che furono inglobati in queste scuole, come per esempio la comunità dello Shugendō, composta da asceti di montagna detti *yamabushi*. [Vedi *SHUGENDŌ*, vol. 13; *TENDAISHŪ* e *SHINGONSHŪ*].

Nello Sri Lanka durante i secoli XII e XIII (il periodo di Hōnen, Shinran e Nichiren in Giappone) la religione devozionale sembra aver avuto grande influenza sulla comunità buddhista, dando origine a nuovi generi letterari, ormai redatti soprattutto in cingalese, piuttosto che in *pāli*. Anche se non si formarono vere e proprie «scuole» devozionali, nel Buddhismo Theravāda, e in seguito nelle regioni dell'Asia sudorientale in cui era diffuso il Theravāda, fu introdotta una forte tendenza di tipo devozionale. Neppure vi furono, per quanto ne sappiamo, «scuole» di carattere propriamente esoterico o tantrico; eppure numerosi documenti dimostrano l'importanza degli atteggiamenti esoterici, soprattutto nella Birmania settentrionale, nella Thailandia settentrionale, in Laos e in Cambogia.

Nel Tibet e in Mongolia, dove era diffuso il Buddhismo Vajrayāna, la reazione principale alle tradizioni maggiormente legate alla disciplina furono alcune scuole di pensiero – come il Rnying ma (Nyingma) e il Bka' brgyud (Kagyu) – che privilegiavano pratiche rituali esoteriche e tantriche al fine di ottenere benefici mondani e di procedere lungo una «scorciatoia» verso la salvezza. Tuttavia, così come nelle altre tradizioni buddhiste la devozione non fu disgiunta dal ricorso alle tecniche esoteriche e tantriche, anche nel Tibet e in Mongolia le tecniche esoteriche e tantriche non furono separate dalla pratica devozionale.

Un'altra importante caratteristica del Buddhismo come religione culturale fu l'attenuazione, almeno in alcuni ambienti, delle tradizionali distinzioni tra monaci e laici. Questa tendenza fu meno evidente nei contesti maggiormente legati alla disciplina, ma perfino qui si incontrano alcuni movimenti di questo genere. Nei monasteri del Chan e dello Zen, per esempio, ai monaci, che secondo il *vinaya* erano esclusi da qualunque attività produttiva, si richiedeva addirittura di lavorare. Nelle scuole della Terra Pura, in Giappone, e in alcune delle scuole esoteriche, in Giappone e nel Tibet, il clero poteva sposarsi e avere una famiglia. In Cina e in Giappone, inoltre, svolsero un ruolo importante alcune associazioni miste, che univano monaci e laici, e alcune associazioni esclusivamente laiche. Tra queste, alcune avevano carattere decisamente religioso e si dedicavano alle diverse cause tipiche del Buddhismo, altre, specialmente in Cina, erano piuttosto delle società segrete oppure avevano un orientamento di tipo messianico. [Vedi *MOVIMENTI MILLENARISTI CINESI*, vol. 13]. Anche nello Sri Lanka e nell'Asia sudorientale si manifestarono alcune isolate tendenze verso la laicizzazione dell'ordine monastico, ma in queste regioni, influenzate fortemente dal Buddhismo Theravāda, il processo venne rapidamente bloccato, prima che le innovazioni potessero attecchire, dagli interventi del potere regale.

La diffusione del rituale. Parallelamente alle particolari scuole di pensiero e ai movimenti che caratterizzarono il Buddhismo come una religione culturale, esistevano anche modalità della pratica buddhista che, sebbene influenzate da quelle scuole e da quei movimenti, erano più capillarmente diffuse nelle culture buddhiste in quanto tali. Tra queste pratiche la principale era il pellegrinaggio.

Ogni manifestazione del Buddhismo come religione culturale possedeva in pratica i propri tipi particolari di pellegrinaggio. [Vedi *PELLEGRINAGGIO BUDDHISTA*]. In genere questi pellegrinaggi favorivano il mantenimento della specificità di complessi religiosi e culturali particolari, spesso sovrapposti tra di loro. In taluni contesti queste forme di pellegrinaggio coincidevano, delimitandole, con le manifestazioni di cultura buddhista da esse sostenute, le quali, a loro volta, erano sostenute da particolari istituzioni politiche. Un esempio di questa situazione era il modello cingalese: sedici principali luoghi di pellegrinaggio erano strategicamente distribuiti in tutto lo Sri Lanka. In altri casi, come nell'Asia sudorientale, le forme del pellegrinaggio delimitavano manifestazioni di cultura buddhista trasversali rispetto alle divisioni politiche.

Molte delle mete dei principali pellegrinaggi buddhisti erano cime di montagne o altri luoghi già considerati sacri prima dell'introduzione del Buddhismo e che continuarono a possedere una connotazione di sacralità in tradizioni autonome, anche se coesistenti con il Buddhismo. Attraverso la pratica del pellegrinaggio verso questi siti il Buddhismo assimilò diverse divinità e varie pratiche associate originariamente con tradizioni religiose locali. Allo stesso tempo, naturalmente, la frequentazione buddhista influenzò queste divinità e queste pratiche con connotazioni buddhiste. In Giappone i Buddha e i *bodhisattva* furono spesso identificati, nella pratica, con gli antichi *kami* (gli spiriti divini locali). In Cina grandi *bodhisattva* come Kṣitigarbha, Mañjuśrī e Avalokiteśvara divennero gli abitatori delle montagne sacre che erano già da tempo popolari luoghi di pellegrinaggio e in quei luoghi subirono un processo completo di sinizzazione. *Stūpa*, impronte dei piedi e altri oggetti dei pellegrinaggi buddhisti nell'Asia sudorientale divennero, per le moltitudini che li veneravano, rappresentazioni nelle quali il Buddha era strettamente associato agli spiriti locali (i *nat* in Birmania, i *phī* in Thailandia, per esempio) che fungevano da guardiani o protettori delle varie istituzioni buddhiste.

Dovunque si sviluppò come religione culturale, il Buddhismo penetrò non soltanto nella topografia sacra dell'area, ma anche nel calendario liturgico. In Cina, per esempio, il ciclo annuale delle attività rituali buddhiste comprendeva feste religiose in onore di diversi Buddha e *bodhisattva*, feste dedicate a importanti personaggi della storia buddhista cinese, una grande festività della vegetazione e una importante festa «dell'anima universale», nella quale, attraverso offerte rivolte ai propri antenati, si esprimeva la virtù cinese della pietà filiale. Questi riti possedevano molti elementi decisamente cinesi, ma si mescolavano anche ad altre festività, sia confuciane che taoiste, ed erano accompagnati da altri riti secondari, legati alla vita quotidiana, che ancor più coinvolgevano elementi non buddhisti. Nello Sri Lanka il calendario liturgico buddhista comprendeva alcune feste che celebravano vari eventi della vita del Buddha; una festa che ricordava l'arrivo di Mahinda, il figlio missionario di Aśoka, per diffondere il Buddhismo nell'isola; una festa nella capitale in ono-

re della reliquia del Buddha che fungeva da palladio per il regno; e, infine, la cerimonia *kathin* (pāli, *kaṭhina*; il dono delle vesti), di carattere monastico, che segnava la fine della stagione delle piogge. Questi riti buddhisti erano inframmezzati a festività non buddhiste, in questo caso prevalentemente induiste. Questi riti principali erano accompagnati da riti più episodici e specialistici, che comprendevano una varietà ancora più ampia di elementi locali, come le offerte agli spiriti legati al territorio. Nella regione tibetana il calendario buddhista prevedeva grandi feste religiose, organizzate dai monasteri, nelle quali si celebrava l'introduzione del Buddhismo in Tibet e la sconfitta dei demoni locali, ma anche festività varie in onore delle divinità buddhiste (per esempio Tārā) e di eroi buddhisti specificamente tibetani (per esempio Padmasambhava). [Vedi *TĀRĀ* e *PADMASAMBHAVA*]. Il calendario buddhista tibetano comprendeva anche altri rituali, più o meno importanti, nei quali si combinavano elementi buddhisti ed elementi sciamanici derivati dalla tradizione locale. [Vedi *ANNO RELIGIOSO BUDDHISTA*].

Il Buddhismo nelle sue diverse espressioni culturali si collegò anche con i riti del ciclo vitale, specialmente con l'iniziazione puberale maschile e con i riti associati alla morte. L'interesse buddhista per i riti di iniziazione rimase limitato principalmente all'Asia sudorientale. In molti Paesi buddhisti i bambini e i ragazzi venivano educati nei monasteri, ma soltanto nell'Asia sudorientale l'iniziazione temporanea nell'ordine, sia come novizio (come in Birmania), sia in età più avanzata come monaco a tutti gli effetti (come nella Thailandia centrale), divenne una necessità, culturalmente accettata, per il conseguimento dello statuto di maschio adulto. L'interesse buddhista per i rituali funebri, d'altro canto, si manifestò di continuo in tutta l'Asia. Nelle regioni in cui il Buddhismo Theravāda era la religione dominante, per esempio, elaborate forme di cremazione, strutturate secondo le modalità con cui si dice fosse stata effettuata la cerimonia per il Buddha in persona, divennero la regola per i membri delle classi regale e monastica. Cerimonie più semplici, basate sullo stesso schema fondamentale, erano invece la norma per le persone di grado meno elevato. Perfino nelle regioni in cui il Buddhismo coesisteva con altre religioni su base più o meno paritaria i buddhisti rimasero gli officianti preferiti per i riti funerari. [Vedi *SACERDOZIO BUDDHISTA*]. L'esempio principale è la Cina, dove i buddhisti svilupparono cerimonie particolarmente elaborate per i defunti, che furono ampiamente usate dall'intera società. Introdotte in Cina originariamente dalla ormai estinta scuola dello Zhenyan (del Vajrayāna), queste cerimonie per i defunti furono adattate al nuovo ambiente e divennero una componente essenziale della cultura cinese.

In tutta l'Asia il Buddhismo si espresse come religione culturale attraverso vari tipi di riti, a livelli diversi della società. Soprattutto grazie a queste forme rituali divenne una componente importante della vita di numerose popolazioni asiatiche, plasmando le culture secondo i propri valori e a sua volta venendone plasmato. Una volta che il Buddhismo si impose come religione culturale, furono questi rituali che gli permisero di mantenere la propria posizione di influenza attraverso i secoli e fino all'epoca moderna. [Vedi *CULTO E PRATICHE DI CULTO BUDDHISTE* e *PŪJĀ BUDDHISTA*].

Il Buddhismo nel mondo moderno

Gli inizi dell'interesse mercantile e dell'imperialismo europei, nel XVI secolo, diedero origine a una catena di eventi che continua a stimolare e a minacciare la comunità buddista, nelle sue parti distinte e nel suo insieme. I modelli sociali ed economici tradizionali, da cui dipendevano le diverse culture buddiste, furono cancellati e sostituiti da nuovi modelli, che legarono inestricabilmente le singole società buddhiste a una comunità globale e in particolar modo all'Occidente. Tutte le profonde trasformazioni che si sono verificate nella civiltà europea negli ultimi tre secoli (l'avvento del razionalismo, il materialismo scientifico, il nazionalismo, il relativismo, la tecnologia, la democrazia e il comunismo), di conseguenza, si sono rivelate una sfida per i buddhisti dell'Asia, proprio come hanno costituito una provocazione per gli uomini e le donne religiose in Europa e in America.

Questo incontro tra culture e tra civiltà non è stato unitario e omogeneo. Nell'Asia buddhista si possono identificare tre fasi. La prima è costituita dall'arrivo dei missionari cristiani che, insieme con i commercianti, venivano per convertire e per educare e che, con le Bibbie e con i catechismi, portarono la stampa e le scuole. La pressione missionaria sulle tradizioni religiose dell'Asia si esercitò nello Sri Lanka, nell'Asia sudorientale, in Cina e in Giappone. Talvolta questa pressione fu violenta, come nel caso della distruzione di templi e vestigia buddhiste nello Sri Lanka, ma nella maggior parte dei casi si trattò soltanto di un attacco ideologico. Una seconda fase fu più propriamente coloniale, quando alcune potenze europee ottennero il controllo di alcune regioni del mondo buddhista. Alcuni Paesi buddhisti, come lo Sri Lanka, la Birmania e i vari Stati dell'Indocina, furono completamente colonizzati, mentre altri, come la Thailandia, la Cina e il Giappone, furono sottoposti a un forte influsso coloniale. In ogni caso (con la notevole eccezione costituita dal Tibet) la stretta relazione tra l'ordine politico e l'ordine monastico fu spezzata, con effetti fortemente negativi per le istituzioni buddhiste.

La terza fase è rappresentata dall'accettazione delle [illegible] economiche e politiche occidentali, siano esse [illegible]alismo democratico oppure il comunismo, avve[illegible] nel XX secolo. In Cina, Mongolia, Tibet e in una [illegible] della Corea e dell'Asia sudorientale alcuni buddhi[illegible] ora in società comuniste e il futuro delle loro [illegible] religiose appare difficile. Il capitalismo predo[illegible] Giappone, nella Corea del Sud, nello Sri Lanka e [illegible] parte dell'Asia sudorientale (per esempio in Thai[illegible] e probabilmente in queste regioni maggiori pos[illegible] si presentano per la tradizione buddhista. Ma an[illegible] capitalismo, così come il comunismo, ha cancella[illegible] principio secondo il quale il pensiero e i valori [illegible] possono ancora avere un significato centrale [illegible] contemporanea. Spesso i monumenti e le isti[illegible] buddhiste sono trattati come semplici pezzi da [illegible] e le dottrine buddhiste confinate nella sfera del [illegible]ento individuale. Spesso si deplora il Buddhismo [illegible] arretrato e superstizioso e per questo lo si critica o [illegible]ora. Come notò Edward Conze nel suo *A Short [illegible] of Buddhism* (London 1980), «si può mettere ra[illegible]mente in dubbio che il capitalismo sia stato più [illegible] verso il Buddhismo rispetto al comunismo» [illegible].

[illegible]stante le difficoltà che i buddhisti hanno dovu[illegible]ntare, essi hanno risposto in maniera originale [illegible]peste della storia recente. Essi hanno compiuto [illegible] sforzi per adattarsi ai cambiamenti, come è già av[illegible] molte volte nel passato. Finora, tuttavia, hanno [illegible] nuovi modelli soprattutto attingendo al loro re[illegible] tradizionale e le loro risposte, quindi, possono [illegible] ancora una volta, raggruppate come culturali, [illegible]atrici o settarie.

Risposte culturali. Le prime risposte all'incontro con [illegible] europea ebbero un carattere culturale, spesso [illegible]mpo reazionario. Alcuni regni buddhisti, dopo [illegible]ziale apertura agli elementi della civiltà europea, [illegible]rono di isolarsi, per conservare la loro identità cul[illegible] Ciò avvenne in Giappone, Corea, Tibet e, in [illegible] anche in Cina. In altri casi, invece, l'arrivo dei [illegible]nari cristiani promosse una reviviscenza del Bud[illegible]o. Nello Sri Lanka e in Cina, per esempio, gli in[illegible]uali buddhisti risposero con vivaci apologie ai [illegible]vi dei missionari cristiani di attaccare la loro reli[illegible]. Per promuovere la causa buddhista questi intel[illegible]ali adottarono prontamente i metodi e gli strumen[illegible] missionari cristiani, la stampa e la scuola, così co[illegible] certa organizzazione militante. Questa nuova [illegible]zione stimolò anche alcuni sviluppi che comincia[illegible] a manifestarsi nel periodo della cultura buddhista, [illegible]almente l'attenuazione delle distinzioni fra monaci [illegible]. La tecnologia moderna, in particolare il miglio[illegible]ento dei mezzi di comunicazione, permise a un numero maggiore di persone di partecipare più facilmente alle pratiche tradizionali di pellegrinaggio.

Spesso questi fenomeni di reviviscenza buddhista furono ispirati da una forma di fedeltà culturale. Scegliere il Buddhismo come propria identità religiosa di fronte alla sfida cristiana significava anche, in altri termini, scegliere di essere cingalese, thai o cinese. Si traduceva di fatto nella negazione enfatica che la realtà cinese, per esempio, fosse inferiore a quella cristiana ed europea, nonostante il potere e il prestigio di quella.

L'associazione tra Buddhismo e lealismo culturale fu particolarmente forte nello Sri Lanka e nell'Asia sudorientale. I buddhisti, sia laici che monaci, parteciparono attivamente ai movimenti di indipendenza locali. In queste regioni il Buddhismo ebbe un carattere decisamente e fortemente nazionalista, attingendo sia al retaggio della cultura indigena buddhista, sia all'esempio della religione imperiale di Aśoka. Nella fase postcoloniale il Buddhismo venne usato come uno strumento di integrazione nazionale e molti elementi buddhisti furono adottati dalle forme di religione civile che si andarono sviluppando nello Sri Lanka, in Birmania e in Thailandia.

La disarticolazione del Buddhismo provocata dal colonialismo nello Sri Lanka e nell'Asia sudorientale e, analogamente, nella Cina della dinastia Qing e nel Giappone dell'era Meiji, alterò ancora la relazione fra laici e monaci e promosse l'emergere di una attiva *leadership* laica. I monasteri, ormai privi del sostegno dei governi e in genere privi di risorse proprie, furono costretti a rivolgersi a patroni locali. Un numero sempre maggiore di persone, di vario livello economico e sociale, di conseguenza, cominciò a interessarsi attivamente degli affari religiosi che ruotavano intorno ai monasteri. Ciò, naturalmente, provocò frequenti controversie e ne conseguì una sempre maggiore segmentazione delle comunità monastiche. Si costituì un ambiente nel quale laici e monaci potevano riunirsi in nuove forme di associazione, in una maniera molto simile a quanto era avvenuto nella fase di sviluppo delle culture buddhiste. Alcune delle «nuove religioni» del Giappone e della Corea, che godono di un sorprendente successo, come il Reiyūkai (Associazione degli amici dello spirito) e il Buddhismo Won, sono prodotti di questo ambiente. [Vedi *REIYŪKAI KYŌDAN*].

L'impatto coloniale sul Buddhismo incoraggiò anche lo sviluppo di una attiva *leadership* laica tra le nuove *élite* urbane, ormai ampiamente influenzate dalla civiltà europea. Queste *élite* introdussero numerose interpretazioni «riformate» di alcuni elementi della tradizione buddhista, per poter armonizzare questi elementi con le aspettative della civiltà europea. Le interpretazioni della biografia del Buddha proposte dai moderni riformatori, per esempio, sottolineano soprattutto la sua

umanità e il suo approccio razionale al problema della sofferenza umana. Alcuni modernisti hanno cercato di mettere in relazione il pensiero buddhista con la prospettiva filosofica e con i modelli scientifici occidentali. Molti riformatori buddhisti hanno esaltato l'importanza delle dottrine buddhiste come possibili risposte alle problematiche sociali ed etiche.

Risposte civilizzatrici. L'incontro tra la civiltà europea e le culture buddhiste sviluppò tra i buddhisti una nuova consapevolezza della loro eredità comune. Cominciarono tra i buddhisti nuovi contatti su larga scala e, di conseguenza, si diffuse un rinnovato senso del Buddhismo come religione civilizzatrice.

Questa idea che il Buddhismo potesse essere di nuovo un modello di civiltà, capace di inglobare le ideologie contrastanti presenti nell'Asia moderna e nel mondo, costituì un grande richiamo per le nuove *élite* urbane. In molti Paesi gli apologeti buddhisti affermarono che il Buddhismo poteva essere la base per una società veramente democratica o socialista e, in quanto religione non teistica, poteva costituire la base per la pace e l'unità nel mondo intero. Il Sōka Gakkai (Società per la creazione di valori), una «nuova religione» giapponese che deriva dalla tradizione di Nichiren, per esempio, propone il Buddhismo come «terza civiltà», capace di superare la contrapposizione tra idealismo e materialismo e, in economia, di realizzare la sintesi di capitalismo e socialismo. [Vedi *SŌKA GAKKAI*]. Nuovi sforzi missionari nei Paesi asiatici in cui il Buddhismo era declinato, come l'India, l'Indonesia e il Nepal, e in Occidente sono stati incoraggiati da questa visione del Buddhismo come «suprema civiltà» e come definitivo antidoto al malessere spirituale generato dalla civiltà europea.

Sviluppi settari. Sia l'espansione del Buddhismo provocata da una rinnovata attività missionaria, sia la sua contrazione causata dall'incontro con la civiltà europea, hanno portato nel periodo moderno a nuovi sviluppi settari. Questi sviluppi sono una dimostrazione del fatto che una nuova civiltà buddhista rimane, per il momento, soltanto una aspirazione e non certo una realtà.

Alcune conseguenze settarie si possono osservare fin dalla prima diffusione del Buddhismo in Occidente, a grande distanza dalle comunità principali, sia tra i gruppi di emigrati dall'Asia, sia tra gli intellettuali europei delusi dalle culture e dalle tradizioni religiose occidentali. Egualmente settario è, in India, il movimento neobuddhista tra gli *harijan*, o caste schedate, guidato da B.R. Ambedkar. [Vedi *AMBEDKAR*].

Qualche forma di risorgenza di modelli settari, risultato, invece, delle perdite subite dal Buddhismo, si può osservare nelle regioni soggette al totalitarismo comunista. Questi sviluppi tendono ad avere un carattere pragmatico e difensivo. I buddhisti hanno spesso cercato di isolare le loro comunità dalla linea principale della società comunista, per evitare critiche e attacchi, ma raramente questi sforzi hanno avuto successo. Eguale isolamento, peraltro, è stato spesso imposto dai nuovi governi comunisti, con lo scopo contrario di indebolire e screditare l'influsso buddhista. Attraverso la critica della dottrina buddhista su base ideologica e la radicale distruzione dei monasteri, i governi comunisti sono riusciti in breve tempo a togliere ai *leader* e alle istituzioni buddhiste la loro influenza e il loro potere culturale. Così è accaduto nell'Unione Sovietica, in Mongolia, in Corea del Nord, in Vietnam e, con particolare ferocia, in Cambogia e nel Tibet.

L'esperienza tibetana fornisce un tragico esempio di un nuovo sviluppo settario del Buddhismo. Le istituzioni e le autorità buddhiste sono state sottoposte a un brutale attacco, all'interno del progetto di incorporare il Tibet nella Repubblica Popolare Cinese. Spesso ciò ha assunto l'aspetto della sinizzazione, con un attacco al Buddhismo a causa della sua posizione centrale nella cultura tibetana tradizionale. A seguito dell'invasione cinese, nel 1959, migliaia di Tibetani, compreso il Dalai Lama, abbandonarono il Paese. Essi fondarono comunità di profughi in America settentrionale, in Europa e in India, dove tentano di conservare l'eredità della cultura buddhista tibetana.

Anche la recente diffusione di movimenti di tipo millenarista tra i buddhisti di Birmania, Thailandia e Vietnam può essere interpretata, infine, come uno sviluppo settario. Questi movimenti, come molti altri aspetti del Buddhismo in epoca moderna, sono risposte occasionali provocate da crisi di potere e di interpretazione all'interno della comunità buddhista.

Conclusioni

Il Buddhismo nel periodo moderno non ha ancora sviluppato un suo carattere autonomo. Al contrario, si osserva grande continuità tra lo sviluppo storico del Buddhismo e le sue attuali risposte e innovazioni: i vari modelli del passato (settario, civilizzatore e culturale) continuano a esercitare un forte influsso nell'evoluzione della tradizione buddhista.

D'altro canto, il Buddhismo, come le altre religioni universali, partecipa della moderna condizione religiosa che risulta, per molti aspetti, radicalmente nuova. Perciò il Buddhismo ha finito per condividere con le altre religioni contemporanee alcuni elementi di modernità. Tra questi segnaliamo la ricerca di nuove modalità di simbolismo religioso, come negli scritti del monaco thailandese Buddhadasa e nella scuola giapponese di filosofia buddhista di Kyoto. Ricordiamo inoltre l'attenzione per la dimensione umana e la soteriologia inframondana che stanno emergendo in molti ambienti buddhisti. Un pensatore cingalese, per esempio, D. Wijewardena,

[illegible] espresso questo atteggiamento in un trattato polemico, *The Revolt in the Temple* (Colombo 1953), affermando che i buddhisti devono ricercare «non un fatuo [illegible], rinchiusi nelle celle dei loro monasteri, ma un [illegible] realizzato, qui e ora, attraverso una vita di attiva abnegazione... per poter vivere a più stretto contatto con l'umanità, per poter comprendere le difficoltà [illegible] e partecipare ad esse» (p. 586).

La varietà attuale, frutto sia della tradizione che della situazione presente, ricorda a tutti coloro che cercano di studiare e di comprendere questa religione che, in ultima analisi, il significato del nostro concetto di Buddhismo non può che essere quello di una tradizione cumulativa. La nostra concezione, in altri termini, deve rimanere aperta, per dare spazio, fino a quando uomini e donne costruiranno le loro vite sul nome del Buddha, alle future trasformazioni della tradizione buddhista.

[Sulle posizioni dottrinali e sulle pratiche tradizionali, vedi *FILOSOFIA BUDDHISTA*; *SOTERIOLOGIA BUDDHISTA*; e inoltre *ETICA BUDDHISTA*; *LINGUAGGIO (Teorie buddhiste)*; *NIRVĀṆA*. Per le forme di sincretismo, vedi *RELIGIONE POPOLARE BUDDHISTA*].

BIBLIOGRAFIA

Presenta il quadro degli studi in Occidente J.W. de Jong, *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America*, in «Eastern Buddhist», 7 (1974), pp. 55-106 e 49-82; un aggiornamento in *Recent Buddhist Studies in Europe and America: 1973-1983*, in «Eastern Buddhist», 17 (1984), pp. 79-107. Un tema significativo e affascinante è analizzato in G.R. Welbon, *The Buddhist Nirvāṇa and its Western Interpreters*, Chicago 1968.

La migliore introduzione generale al Buddhismo è R.H. Robinson e W.L. Johnson, *The Buddhist Religion*, Encino/Cal. [illegible] (trad. it. *La religione buddhista. Un'introduzione storica*, [illegible] 1998). Un tentativo di presentazione complessiva della [illegible] del Buddhismo è rappresentato dalle sezioni relative di [illegible] Eliot, *Hinduism and Buddhism. An historical Sketch*, I-III, London 1957 (3ª ed.); da completare con *Japanese Buddhism*, Richmond 1994: benché datati (la loro prima pubblicazione risale rispettivamente al 1921 e al 1935), essi costituiscono ancora una validissima fonte di riferimento.

Presentano in una prospettiva comparativa alcuni aspetti particolari del Buddhismo: Junjirō Takakusu, *The Essentials of Buddhist Philosophy*, a cura di Wing-tsit Chan e Ch.A. Moore, Honolulu 1956; P. Mus, *Barabuḍur. Esquisse d'une histoire du bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes*, I-II, Hanoi 1935; R. Bleichsteiner, *Die gelbe Kirche. Mysterien der buddhistischen Kloster in Indien, Tibet, Mongolei und China*, Wien 1937; W.R. Kloetzli, *Buddhist Cosmology. From Single World System to Pure Land. Science and Theology in the Images of Motion and Light*, Delhi 1983; e D.L. Snellgrove (cur.), *The Image of the Buddha*, London 1978.

Molti degli studi sulla prima fase del Buddhismo in India, quella settaria, estendono le loro analisi anche alle fasi successive: S. Dutt, *Buddhist Monks and Monasteries of India. Their History and their Contribution to Indian Culture*, Delhi 1988; Ed. Conze, *Buddhist Thought in India*, Ann Arbour 1967 (trad. it. *Il pensiero del buddhismo indiano*, Roma 1988). Per le dottrine buddhiste, cfr. anche D.J. Kalupahana, *Causality. The Central Philosophy of Buddhism*, Honolulu 1975 (soprattutto sul Buddhismo settario); e Fr.J. Streng, *Emptyness. A Study in Religious Meaning*, New York 1967 (sull'opera di Nāgārjuna).

Una presentazione storica del periodo settario e della transizione al Buddhismo civilizzatore è Ét. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien. Des origines a l'ère Śaka*, Louvain 1958 (trad. it. *Lo spirito del Buddhismo antico*, Venezia-Roma 1960, Cosenza 2005). Una diversa prospettiva si può incontrare in tre opere, strettamente correlate, che risultano particolarmente interessanti se lette di seguito: Fr.E. Reynolds, *The two Wheels of Dhamma. Essays on the Theravada Tradition in India and Ceylon*, Chambersburg/Pa. 1972; J.C. Holt, *Discipline. The Canonical Buddhism of the Vinayapiṭaka*, Delhi 1995; J. Strong, *The Legend of King Aśoka. A Study and Translation of the Aśokāvadāna*, Princeton 1983.

Non è facile indicare buone trattazioni sul Buddhismo in quanto civiltà internazionale: qualche indicazione si può trarre da: Tr.O. Ling, *The Buddha. Buddhist Civilization in India and Ceylon*, Harmondsworth 1976; E.J. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, I-II, Leiden 1959; R. Grousset, *Sur les traces du Bouddha*, Paris 1929. Alcune opere si concentrano sul processo di acculturazione del Buddhismo: Hajime Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples. India, China, Tibet, Japan*, Honolulu 1964; Alicia Matsunaga, *The Buddhist Philosophy of Assimilation. The historical Development of the Honji-Suijaku Theory*, Tokyo-Rutland/Vt. 1969; e K. Ch'en, *The Chinese Transformation of Buddhism*, Princeton 1973.

Moltissimi sono, invece, gli studi su culture buddhiste e aree geografiche particolari. Alcuni buoni esempi: G. Tucci e W. Heissig, *Die Religionen Tibets und der Mongolei*, Stuttgart 1970 (trad. it. *Le religioni del Tibet*, Milano 1994); J.M. Kitagawa, *Religion in Japanese History*, New York 1966. Altri autori tracciano la storia della tradizione buddhista in contesti geografici particolari, dalla sua introduzione fino, in alcuni casi, ai tempi moderni: B.L. Smith (cur.), *Religion and the Legitimation of Power in South Asia*, Leiden 1978; K. Ch'en, *Buddhism in China. A historical Survey*, Princeton 1972. Alcune interpretazioni, infine, si concentrano su uno specifico periodo oppure su un tema: L.M. Joshi, *Studies in the Buddhistic Culture of India during the 7th and 8th centuries A.D.*, Delhi 1977 (soprattutto sull'India nord-orientale); D.L. Overmyer, *Folk Buddhist Religion. Dissenting Sects in late Traditional China*, Cambridge/Mass. 1976; W.R. La Fleur, *The Karma of Words. Buddhism and the Literary Arts in Medieval Japan*, Berkeley 1983.

Moltissimi sono, infine, i libri e gli articoli che trattano lo sviluppo del Buddhismo in epoca moderna. La presentazione generale più adeguata fino agli anni '70 è H. Dumoulin e J.C. Maraldo (curr.), *Buddhism in the Modern World*, New York 1976. Vedi, inoltre, H. Welch, *The Practice of Chinese Buddhism 1900-1950*, Cambridge/Mass. 1967; *The Buddhist Revival in China*, Cambridge/Mass. 1968; e *Buddhism under Mao*, Cambridge/Mass.

1972; St.J. Tambiah, *Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand*, Cambridge 1970; *World Conqueror and World Renouncer. A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*, Cambridge 1976; *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets. A Study in Charisma, Hagiography, Sectarianism, and millennial Buddhism*, Cambridge 1984.

Indispensabile per uno studio del Buddhismo in chiave comparativa, cfr. Fr.E. Reynolds, *Guide to Buddhist Religion*, Boston 1981: 350 pagine di bibliografia critica, una prefazione e un indice di 65 pagine che organizzano il materiale secondo 11 temi (tra cui: sviluppo storico, pensiero religioso, testi fondamentali, credenze popolari e letteratura, aspetti sociali, politici ed economici, arte, pratiche rituali, esperienze e processi soteriologici).

FRANK E. REYNOLDS e CHARLES HALLISEY

Il Buddhismo in India

Chi si trovasse oggi a visitare il subcontinente indiano scoprirebbe che il Buddhismo è fiorente soltanto al di fuori del territorio continentale, nell'isola dello Sri Lanka. Egli incontrerebbe alcune piccole comunità di buddhisti nel Bengala e nelle regioni himalayane, specialmente nel Ladakh e nel Nepal, e alcuni gruppi significativi nel Bhutan e nel Sikkim. Questi ultimi appartengono alle forme del Buddhismo Mahāyāna e Vajrayāna e rappresentano sette e ordini di origine tibetana e nepalese. Nel subcontinente si possono trovare buddhisti anche tra i rifugiati tibetani (soprattutto nello Himachal Pradesh e a Bangalore), tra i seguaci di Ambedkār in Maharashtra e tra i pellegrini e missionari che si muovono in massa verso i luoghi sacri dell'India. La varietà delle manifestazioni non è certo un fenomeno nuovo, ma le forme specifiche che oggi si possono osservare non sono rappresentative di ciò che il Buddhismo indiano fu nel passato.

Origini

Circa 2.500 anni fa il fondatore del Buddhismo nacque, all'interno della tribù degli Śākya, in una piccola repubblica aristocratica alle pendici dello Himalaya, nella regione che oggi è il regno del Nepal. Durante la sua giovinezza egli scese nella vallata del fiume Gange alla ricerca della realizzazione spirituale. Dopo molti anni di studio presso vari maestri spirituali attraversò una profonda esperienza religiosa che cambiò la sua vita: divenne a sua volta un maestro e trascorse il resto della sua vita adulta come mendicante girovago. La sua visione del mondo e i suoi interessi personali si formarono nell'ambito culturale dell'India del VI secolo a.C. Le comunità religiose che a lui si richiamano svilupparono le loro dottrine e le loro pratiche principali sul suolo indiano.

Le fonti e l'ambiente. Purtroppo non disponiamo di fonti affidabili per ricostruire la storia del Buddhismo nella sua terra d'origine: molto scarsi, in particolare, sono i documenti relativi al periodo più antico. Le fonti testuali sono tarde e risalgono almeno a 500 anni dopo la morte del Buddha. La documentazione archeologica, per quanto abbondante, può fornirci soltanto informazioni molto limitate. Alcuni fatti, tuttavia, appaiono sicuri. Le radici del Buddhismo indiano vanno ricercate nel movimento «śramaṇico» del VI secolo a.C., che prende il nome dal suo tipico modello di perfezione religiosa, lo *śramaṇa*, l'asceta errante. Gli *śramaṇa* si proponevano obiettivi religiosi esplicitamente al di fuori (e in diretta opposizione) rispetto all'ordine religioso e sociale dei *brāhmaṇa*, che costituivano a quel tempo la struttura sociale egemonica. Quasi tutti i valori che sarebbero diventati caratteristici della religione indiana, e perciò dell'Induismo in senso lato, si formarono grazie all'interazione tra questi due gruppi, specialmente attraverso un processo di assimilazione che trasformò l'ordine brahmanico nella cultura induista.

La comparsa delle due principali religioni śramaṇiche, il Buddhismo e il Jainismo, segnò la fine del periodo vedico-brahmanico e l'inizio di una nuova epoca di reciproco arricchimento tra i diversi elementi della cultura indiana. Questo nuovo periodo, che talora viene definito «indico», fu caratterizzato dalla preminenza di sistemi religiosi «eterodossi», non induisti, dal successo dei loro ordini ascetici e monastici e dalla preferenza per l'uso delle lingue volgari rispetto al sanscrito.

Probabilmente questa nuova epoca fu un periodo di insurrezione sociale e di instabilità politica. L'uso del ferro aveva modificato radicalmente le tecniche militari e quelle agricole. Si procedette a vaste deforestazioni, l'introduzione dell'agricoltura fu in grado di sostenere una burocrazia di corte e si costruirono palazzi e città fortificate. La nuova economia di *surplus* rese possibile il sostentamento di comunità organizzate molto più ampie, con popolazioni e risorse concentrate e, di conseguenza, con maggiori ambizioni politiche.

Il Buddha fu direttamente toccato da questi cambiamenti: poco prima della sua morte la repubblica degli Śākya fu saccheggiata dal potente regno del Kośala, che a sua volta sarebbe ben presto caduto sotto il dominio dell'Impero del Magadha. All'epoca del Buddha esistevano nell'India settentrionale e centrale sedici Stati indipendenti, mentre un secolo più tardi nella regione ci sarebbe stato un solo Impero, e nell'arco di altri cento anni questo Impero, il Magadha, avrebbe controllato tutta l'India settentrionale e la maggior parte di quella meridionale. L'unità di questo Impero fu conquistata ad alto prezzo: i sistemi politici e sociali basati sull'ordine familiare o tribale si disgregarono e gli antichi dei persero il loro potere.

IL BUDDHISMO IN INDIA
70°
80°
90°
Bamian (Bāmiyan)
Gilgit
Uḍḍiyāna
Puruṣapura
Takṣaśilā
KAŚMĪRA (KASHMIR)
GANDHĀRA
Himalaya
Lhasa
Indo
Lumbinī
Śrāśastī
Kapilavastu
Mathurā
Kuśinagara
Ayodhya
Yamunā (Jumna)
Gaṅgā (Gange)
Ghaghara
KOSALA
HIMAVANTA
Brahmaputra
Varanasi (Benares)
Sārnāth
Vaiśālī
Pātaliputra (Patna)
Kauśāmbi
Prayāga
Rajagrha
Nalandā
Bhārhut
Bodh Gayā
MAGADHA
VAṄGA
Vidiśā
Ujjayanī
Sāñcī
AVANTI
Narmadā
Tāmraliptī
Mahismati
Valabhī
Tapti
Mahānadī
Ellora
Ajantā
Nāsik
MAHARASHTRA
KALIṄGA
Godavarī
Bhīma
Amarāvatī
Kṛṣṇā
Nāgārjunikoṇḍa
VANAVĀSA
MAHĪŚA MAṆḌALA
Culla del Buddhismo
Sāñcī
Siti e centri buddhisti stabiliti prima della fine del periodo Maurya (sino al 187 a.C.)
Nāsik
Centri buddhisti stabiliti dal 187 a.C. all'inizio dell'era volgare
KALIṄGA
Regioni convertite prima o durante il regno di Aśoka (sino al 237 a.C.)
Anurādhapura
Polonnāruva
Kandy
SINHALADVĪPA (LANKA)
Colombo
Mahāgama
0 200 400 km
Per altri siti si veda la cartina alla voce MISSIONI BUDDHISTE.
30°
20°
10°

Mentre l'antico ordine si disgregava, i brahmani avanzarono la richiesta di speciali privilegi, che gli altri gruppi non sempre erano disposti a concedere: coloro che non accettarono la loro supremazia cercarono una guida spirituale e morale tra gli *śramaṇa*. Sebbene la ricerca più recente abbia dimostrato che l'interazione fra questi due gruppi fu assai più complessa di quanto in precedenza si fosse pensato, rimane accertato che il movimento degli *śramaṇa* rappresentò alcuni dei gruppi divenuti subalterni a causa dei cambiamenti economici e politici dell'epoca e a seguito dell'espansione del potere dei brahmani. Gli *śramaṇa*, in questo modo, risultarono in qualche misura dei ribelli, perché mettevano in discussione i valori della vita laica in generale, ma specialmente il sistema delle caste vigente a quell'epoca. Quello che appariva uno stile di vita rivolto alla realizzazione religiosa, perciò, risultò allo stesso tempo l'espressione di una protesta, o almeno di un malessere di tipo sociale.

Il movimento degli *śramaṇa* si manifestò in modo frammentario: il principale gruppo rivale del Buddhismo fu il Jainismo, che rappresentava un'antica dottrina le cui origini risalgono almeno a una o due generazioni prima del Buddha. Il Jainismo, una comunità di mendicanti riformata da Vardhamāṇa Mahāvīrā (morto intorno al 468 a.C.), poco prima dell'inizio della carriera del Buddha, rappresentava gli estremi della negazione del mondo e dell'ascesi che il Buddhismo cercava di moderare con la sua dottrina della Via di Mezzo. I buddhisti criticavano nel Jainismo anche ciò che era, secondo loro, una concezione meccanicistica della responsabilità morale e della liberazione. Un'altra scuola di pensiero criticata dai primi buddhisti fu quella degli ājīvika, fondata da Makkhali Gośāla, il quale a sua volta predicava una forma estrema di ascesi che era, stranamente, fondata sopra una dottrina fatalistica.

I movimenti degli *śramaṇa* vanno considerati sistemi indipendenti e non semplici derivazioni o riforme della dottrina e della pratica dei brahmani. È tuttavia possibile ritrovare alcuni elementi comuni a tutti i movimenti di quell'epoca. Come gli abitatori della foresta del Brahmanesimo, per esempio, anche gli *śramaṇa* erano detti *parivrājaka* («peripatetici») e vivevano separati dalla società; alcuni ricercavano un'esperienza enstatica; alcuni ritenevano che certe forme particolari di comportamento conducessero alla purezza e alla liberazione dal dolore; altri ricercavano il potere attraverso la conoscenza (rituale o magica) oppure attraverso l'intuizione (contemplativa o sapienziale). La maggior parte dei sistemi, comunque, mescolava variamente elementi di tutte queste tendenze.

Tra i valori religiosi che si andarono formando durante la fase più antica del Buddhismo indiano, cioè durante il periodo degli *śramaṇa*, bisogna ricordare specialmente il concetto del ciclo e dei legami della rinascita (*saṃsāra*) e la fede nella possibilità della liberazione (*mokṣa*) da questo ciclo attraverso la disciplina ascetica, la rinuncia al mondo e un codice morale o rituale che attribuiva particolare importanza all'astensione dalla violenza verso gli esseri viventi (*ahiṃsā*). Questo ideale, così come la ricerca di stati di coscienza alterati, non risulta sempre separabile dalle antiche nozioni della purezza rituale e del potere spirituale. Nei movimenti degli *śramaṇa*, tuttavia, esso assunse talvolta l'aspetto di una virtù morale: in questo caso prendeva la forma di una opposizione alla violenza organizzata, sia quella politica (come la guerra), sia quella religiosa (come nel sacrificio animale).

La forza primigenia del male non venne più concepita come una personalità spirituale, ma come l'impersonale legge morale di causa ed effetto (*karman*) per mezzo della quale le azioni umane creano una situazione di schiavitù e di sofferenza. Nella loro ricerca di uno stato di quiete – in forma di enstasi oppure di conoscenza – capace di annullare l'attività del *karman*, i rappresentanti dei nuovi movimenti religiosi praticavano varie tecniche di autodisciplina, genericamente note come *yoga*. La pratica continua di questa disciplina era intesa come una «via» (*mārga*) e la meta da raggiungere come uno stato di pace e di libertà dalle passioni e dal dolore chiamato *nirvāṇa*.

Il Buddhismo dei movimenti degli *śramaṇa* mostrava caratteri simili, ma conferì a ciascuno di questi movimenti un'impronta particolare. L'idea della rinascita e delle sue nefaste conseguenze non venne messa in discussione, ma la sofferenza fu in qualche modo universalizzata: qualunque condizione umana conduce alla sofferenza, e il dolore ha un'unica causa, il desiderio, la «sete» (*tṛṣṇā*). Per ottenere la liberazione dal ciclo delle rinascite si deve seguire la disciplina spirituale prescritta dal Buddha, sintetizzata nell'Ottuplice Sentiero. Il seguace del Buddhismo deve rinunciare alla vita laica e diventare un asceta errante, secondo l'ideale proposto dalla carriera spirituale del fondatore.

Quasi tutti i gruppi degli *śramaṇa* avevano i loro sostenitori laici, membri a pieno titolo della comunità che, per scelta o per particolari circostanze, non erano però in grado di perseguire la strada del vagabondaggio. Questi laici potevano cominciare a imboccare la giusta direzione (con la speranza di poter rinunciare al mondo in una nascita futura), «prendendo rifugio» (*śaraṇagamana*), cioè pronunciando la professione di fede nel Buddha, nei suoi insegnamenti e nel suo ordine monastico e adottando i cinque precetti morali fondamentali (*pañcaśīla*): non privare della vita alcun essere vivente, non accettare ciò che non è donato direttamente,

non avere una condotta sessuale illecita, non mentire e non fare uso di bevande inebrianti.

I tre gioielli. Forse l'unico dato indiscutibile e sicuro a proposito delle radici e della continuità dottrinale del Buddhismo è che la figura e l'esperienza del Buddha animano in lungo e in largo gli insegnamenti buddhisti. Se vogliamo interpretare il Buddhismo come un sistema dottrinale, possiamo considerare la sua ideologia orale e scritta (comprendendo in essa i suoi testi sacri) come il tentativo messo in atto dalle diverse comunità buddhiste di esplorare e definire le problematiche generali suggerite dalla carriera del Buddha. Tra i tanti interrogativi così sollevati ricordiamo, per esempio: «esiste il Buddha dopo la liberazione? L'esperienza del risveglio è forse ineffabile? Tra risveglio e liberazione, quale delle due esperienze è quella fondamentale?

Se invece si vuole interpretare il Buddhismo come una religione, piuttosto che come un sistema di dottrine, bisogna ricercare il suo fulcro e il suo nucleo principale nelle comunità religiose e nei loro oggetti di venerazione. La comunità più arcaica era costituita essenzialmente da gruppi di mendicanti o monaci (il *saṃgha*), accomunati da codici ascetici o monastici (*prātimokṣa*) attinenti al Buddha e dai principali oggetti di culto: 1) il fondatore stesso in quanto «il Risvegliato» (*buddha*); 2) la sua esistenza esemplare e santa, i suoi insegnamenti e la sua esperienza (*dharma*); e 3) la comunità (*saṃgha*) stessa sostenuta dalla memoria della sua personalità e dei suoi insegnamenti. Questi oggetti di venerazione sono noti come i «tre tesori» (*triratna*) e la devozione del fedele ad essi si esprime dottrinalmente e ritualmente nei «tre rifugi» (aver fiducia nel Buddha, nel *dharma* e nel *saṃgha*). Questa formula sopravvive ancora oggi, sia come indicazione del significato dell'ordinazione monastica sia come professione di fede per il laico.

Il Buddha. Nessuno studioso moderno può affermare di conoscere con sicurezza tutti i dettagli della biografia del fondatore e il contenuto preciso della sua predicazione. Si tratta soltanto, infatti, di ricostruzioni erudite, basate su formulazioni risalenti a epoche spesso distanti parecchi secoli dal Buddha. Gli studiosi, tuttavia, concordano sulla storicità del fondatore. Anche se in genere gli studiosi occidentali mettono in dubbio l'accuratezza dell'informazione trasmessa nelle «biografie» tradizionali (a partire dal suo nome personale, Siddhārtha Gautama) e nelle leggende sui sermoni del Buddha, essi ammettono l'esistenza di una importante figura religiosa chiamata dai suoi discepoli Śākyamuni («il saggio della tribù degli Śākya»), che in qualche momento del VI secolo a.C. fondò nella valle del Gange la comunità di mendicanti erranti che in seguito sarebbe diventata la grande religione che oggi chiamiamo Buddhismo.

In genere gli studiosi tendono ad accettare gli anni tra il 563 e il 483 a.C. come le date meno problematiche, se non le più plausibili, per la vita del Buddha (qualcuno, per la verità, la colloca fino a un secolo più tardi). In particolare, se alcuni dettagli della leggenda sono affidabili, si può affermare che la storia del Buddhismo ha inizio quando Śākyamuni, a 35 anni (cioè intorno al 528), pronuncia il suo primo sermone a Sārnāth (a nord-est di Vārāṇasī).

Prima e dopo la sua illuminazione, Śākyamuni percorse la carriera tipica di un asceta errante. A 29 anni abbandonò la vita domestica, alla ricerca di una guida spirituale. Un'antica leggenda dice che studiò sotto la guida di due maestri dell'epoca, Āḷāra Kālāma e Udraka Rāmaputra. Da costoro il giovane asceta apprese le tecniche di meditazione che in seguito avrebbe rifiutato, ma la cui influenza si ritrova nelle teorie buddhiste sulla meditazione. Insoddisfatto di ciò che aveva imparato, Śākyamuni scelse la vita del romitaggio. Infine, dopo sei anni di lotta, «si risvegliò» sotto un albero di pipal (*ficus religiosa*), vicino alla città di frontiera di Uruvilvā (Bodh Gayā).

Il suo primo sermone fu seguito da 45 anni di pellegrinaggio attraverso la valle del Gange, dedicati alla predicazione della sua dottrina. La tradizione conserva moltissime narrazioni di singoli episodi di questo mezzo secolo di predicazione, ma non è possibile ricostruire un resoconto completo e convincente di questo periodo. Secondo la tradizione (che peraltro non privilegia in generale l'accuratezza storica) questa fu anche un'epoca di grandi miracoli.

All'età di ottant'anni (intorno al 483), Siddhārtha Gautama, il Buddha, morì nei pressi della città di Kuśināgara. Forse la fine del maestro fu, per i suoi discepoli, una conferma della sua dottrina dell'impermanenza, ma ben presto la morte del Buddha venne considerata un simbolo della sua perfetta pace e rinuncia: con la morte egli aveva raggiunto il suo *parinirvāṇa*, il punto della sua vicenda dopo il quale egli non sarebbe più rinato. Le sue ceneri, raccolte in un reliquiario inserito all'interno di un tumulo, rappresentarono la suprema realizzazione di un essere risvegliato, a conferma della condizione di chi si è attenuto alla verità, il Tathāgata (un epiteto che venne infine a indicare la verità ultima). [Vedi *BUDDHA* e *TATHĀGATA*].

***Dharma*.** Il primo discorso, noto come «la prima messa in moto della ruota del *dharma*» (oppure, in Occidente, il «discorso di Benares», o il «discorso del Parco delle Gazzelle»), rappresenta la comparsa nella storia della dottrina buddhista, secondo la quale l'esperienza di illuminazione di Śākyamuni, il «grande risveglio» (*mahābodhi*), che si realizzò nello stesso anno, costituisce l'esperienza umana intorno alla quale la religione avrebbe sviluppato le proprie pratiche e i propri

ideali. Attraverso questa esperienza Śākyamuni divenne un «risvegliato» (*buddha*). I suoi discepoli si convinsero che tutti gli aspetti della dottrina e della pratica buddhiste derivano da questa esperienza di risveglio (*bodhi*) e dal suo risultato, cioè dalla condizione di totale libertà dalle passioni, dal dolore e dalle rinascite, il *nirvāṇa*. Tutti gli insegnamenti contenuti nei discorsi del Buddha possono essere interpretati come definizioni di queste due esperienze, delle pratiche spirituali che condussero ad esse o che da esse derivarono e delle istituzioni che nacquero da queste esperienze e dai successivi fedeli che ad esse si ispirarono. [Vedi *NIRVĀṆA*].

Tra le molte dottrine attribuite dalla tradizione al fondatore è tuttavia difficile, se non impossibile, stabilire quali veramente gli appartengano o addirittura se ve ne siano di autenticamente sue. I suoi fedeli, pur concordando sulla lettera, interpretarono spesso il suo messaggio in modi diversi. La maggior parte di essi ha identificato il nucleo della dottrina di Śākyamuni nel «primo discorso», specialmente nella dottrina delle Quattro Nobili Verità in esso contenuta, ma molte altre affermazioni dottrinali hanno aspirato ad assumere una posizione centrale lungo tutta la storia del Buddhismo, in India e in altre regioni. Numerosi testi che possono vantare una grande antichità, inoltre, non soltanto tacciono sulle Quattro Nobili Verità, ma paiono addirittura non presupporle in alcun modo. Lo stesso si può dire di alcune altre dottrine che sarebbero in seguito diventate centrali nello sviluppo della speculazione dottrinale buddhista, come, per esempio, del principio della coproduzione condizionata (*pratītya-samutpāda*) e dell'analisi della personalità umana nelle sue parti costitutive (*skhanda*).

Altrettanto difficile è determinare fino a che punto il Buddhismo delle origini possedesse una metafisica. Alcuni dei testi più antichi della letteratura buddhista suggeriscono che la prima comunità abbia posto in risalto, più che una dottrina filosofica della liberazione, le gioie della rinuncia e la pace che deriva dall'astensione dai conflitti (politici, sociali e religiosi). Tali sono gli ideali ascetici di uno dei testi più antichi della tradizione, l'*Aṭṭhakavagga* (*Suttanipāta*). Il mendicante evita di partecipare ai dibattiti metafisici dei brahmani, degli *śramaṇa* e dei sapienti. Egli è distaccato da tutti i punti di vista, poiché:

> La purità non [si ottiene] attraverso le dottrine o lo studio, né attraverso la conoscenza o le norme morali e i riti.
> Né [si ottiene] attraverso l'assenza di punti di vista, dallo studio, dalla conoscenza, dalle norme o dai riti.
> Abbandonando tutto ciò, non aggrappandosi a queste cose, egli è in pace. Non avendo in esse fiducia, egli non ambisce a possederle.
>
> (*Suttanipāta* 839).

In questo testo troviamo un netto rifiuto della dottrina, delle norme e dei riti: si tratta di una critica alle esagerate pretese di coloro che si illudevano di poter diventare puri e liberi attraverso il rituale, la conoscenza o la posizione religiosa. L'asceta solitario non ricerca queste cose e perciò evita le discussioni dottrinali.

Se queste affermazioni rappresentano alcuni dei primi momenti dello sviluppo della dottrina, nelle fasi successive si manifesta una crescente consapevolezza della necessità di un rituale e di alcune credenze, per permettere alla comunità di sopravvivere. Questa prima consapevolezza sarebbe stata poi seguita, in breve tempo. dalla formazione di una vera e propria metafisica, di una teoria della liberazione e di un sistema di meditazione consapevole.

Negli strati successivi dell'antica letteratura buddhista questi temi sono superati per importanza soltanto dalle discussioni sulla morale ascetica. Gli ideali ascetici delle più antiche comunità furono poi ampliati e definiti in modo dottrinale, nella forma della professione di fede, di una ideologia e di un progetto di pratica religiosa e morale. Le più antiche formulazioni di questo tipo sono forse quelle dell'Ottuplice Sentiero, con la sua triplice suddivisione in saggezza, pratica morale e concentrazione mentale. I presupposti teoretici o metafisici sono contenuti nelle Quattro Nobili Verità e nelle tre caratteristiche dell'esistenza (impermanenza, sofferenza e privazione di essere-in-sé), tutte tradizionalmente considerate come l'argomento principale dei primi discorsi del Buddha. [Vedi *DHARMA BUDDHISTA*; *KARMAN BUDDHISTA*; *OTTUPLICE SENTIERO*; *QUATTRO NOBILI VERITÀ*].

Il saṃgha. Con il suo primo discorso il Buddha inaugurò il suo sacerdozio, che sarebbe durato quarantacinque anni. Durante questo periodo egli fondò un ordine religioso (o forse, all'inizio, solamente un ordine mendicante) e formò un gruppo di discepoli scelti che avrebbe continuato la predicazione dopo la morte del fondatore. La tradizione conserva i nomi di molti dei suoi discepoli e dei seguaci immediati della sua predicazione: Kauṇḍinya, il primo convertito ammesso nell'ordine religioso del Buddha (*saṃgha*); Yasa, il primo padre di famiglia che ricevette la piena iniziazione laica nei tre rifugi; Śāriputra, il maestro di saggezza; Maudgalyāyana, il grande taumaturgo; Upāli, l'esperto nelle regole monastiche; Ānanda, il cugino del Buddha e suo discepolo prediletto; Mahāprajāpati, la prima donna ammessa nell'ordine monastico; infine Mahākāśyapa, che si incaricò di conservare gli insegnamenti del Buddha e convocò il primo concilio. I discepoli del Buddha provenivano da tutte le classi sociali: Yasa era figlio di un ricco capo di corporazione; Upāli un umile barbiere; Śāriputra un brahmano; Ānanda un membro della

nobiltà (*kṣatriya*). Tra i primi seguaci si trovano non soltanto rinuncianti al mondo, ma anche fedeli che hanno fatto altre scelte di vita: il re Bimbisāra, il ricco banchiere Anāthapiṇḍika, la rispettabile padrona di casa Viśākhā e la cortigiana Amrapālī, per esempio.

La comunità monastica buddhista era perfettamente integrata nella società indiana del tempo e fungeva da strumento di legittimazione e di coesione, ma essa ebbe involta una funzione apertamente critica nei confronti della società. Specialmente nel suo primo sviluppo, e in particolare durante il periodo degli asceti erranti mendicanti, il *saṃgha* si dimostra spesso un sottogruppo per nulla conformista. La varietà delle classi sociali rappresentate tra i primi discepoli riflette in parte lo stato fluido della società indiana, ma rappresenta anche l'aperta opposizione del Buddha al sistema delle caste in vigore all'epoca. La contrapposizione era insieme religiosa, politica e sociale, ma la critica del Buddha al brahmanesimo rese il suo ordine di mendicanti una comunità alternativa, nella quale coloro che non si integravano nel nuovo ordine sociale potevano trovare un senso di appartenenza, di accettazione e di realizzazione. Le riforme e le istituzioni buddhiste continuarono a oscillare tra le opposte posizioni di critica e di sostegno al ordine sociale, fino a quando il Buddhismo finì in India per essere assorbito nell'Induismo, durante i secoli che seguirono al I millennio d.C.

Probabilmente la comunità delle origini non aveva una sede fissa. Durante la stagione secca gli *śramaṇa* buddhisti dormivano all'aperto e si spostavano di villaggio in villaggio, «mendicando» il necessario per vivere: da qui il loro appellativo di *bhikṣu*, «mendicante» (femminile *bhikṣuṇī*). Erano persone che si erano allontanate (*pravrajyā*) dalla vita domestica, per condurre una vita di vagabondaggio (*parivrājaka*). Soltanto durante la stagione delle piogge essi si radunavano in alcuni luoghi della foresta o in speciali boschetti messi a disposizione da sostenitori laici. In questi luoghi costruivano delle capanne temporanee, destinate a essere smantellate alla fine della stagione delle piogge, quando si mettevano di nuovo in cammino, in continuo vagabondaggio per la predicazione del *dharma* del Buddha.

Gli ideali principali della vita mendicante del «vagabondo» sono espressi in un passo che viene presentato come il credo, o il codice (*prātimokṣa*), recitato dai seguaci del «Buddha precedente» Vipaśyin, quando costoro interruppero il loro vagabondaggio per incontrarsi e rinnovare gli ideali comuni:

> Sopportando pazientemente la suprema austerità, il *nirvāṇa* è la condizione suprema, dicono i Buddha.
> Poiché colui che fa del male al prossimo non è un vero rinunciante.
> Colui che fa del male agli altri non è un vero asceta.
> Non compiere alcun male, praticare il bene, purificare la propria mente.
> Questo è l'insegnamento dei Buddha.
>
> Non parlare contro gli altri, non nuocere agli altri, controllarsi secondo la regola (*prātimokṣa*).
> Moderazione nel cibo, vivere in isolamento e la pratica della disciplina mentale (*adhicitta*).
> Questo è l'insegnamento dei Buddha.
>
> (*Mahāpadāna Suttanta*).

Questi versi sottolineano alcuni aspetti importanti della dottrina delle origini: la centralità dell'*ahiṃsā*, i due aspetti della morale (astinenza e disciplina) e la pratica della meditazione, all'interno di una comunità di asceti per i quali la vita di solitudine, povertà e moderazione era più importante dello sviluppo di una sottile metafisica. [Per una discussione sulle pratiche ascetiche vedi *SOTERIOLOGIA BUDDHISTA*].

Probabilmente, come suggeriscono gli scritti più antichi, il primo aspetto della dottrina buddhista a essere sistematizzato fu la regola, dapprima come confessione di fede per le comunità disperse dei mendicanti, ma ben presto come regola monastica per gli asceti stanziali. Ancora in epoca antica la comunità cercò di sistematizzare le sue tradizioni di meditazione, alcune delle quali probabilmente erano prebuddhiste, poiché lo stesso Buddha le aveva apprese dai suoi maestri. Le tecniche di meditazione buddhiste, pertanto, rappresentano una continuità con precedenti processi dello *yoga*, sebbene sia impossibile accertare con sicurezza l'esatta connessione o l'esatto contenuto delle pratiche più antiche.

Il primo di questi sviluppi compattò la comunità stabilendo un rituale comune, la recitazione della regola (*prātimokṣa*) nel corso di riunioni che si tenevano durante le notti di luna piena, di luna nuova e nei quarti di luna (*uposatha*). Il secondo sviluppo conferma un elemento importante, ma al contrario in qualche modo tendente alla divisione, della comunità delle origini: la fonte principale di autorità rimaneva legata al singolo monaco e alla sua esperienza in solitudine. Perciò, probabilmente, numerosi sistemi di meditazione e di dottrina contrastanti si svilupparono più rapidamente che non le differenze nel codice. [Vedi *SAṂGHA*].

Il cenobio

Mentre l'India si avviava a un'epoca di unità imperiale sotto le dinastie Maurya (322-185) e Śuṅga (185-73), la comunità buddhista raggiunse l'apogeo della sua unità. Anche se probabilmente già nel IV secolo a.C. il *saṃgha* si frammentò in varie scuole di pensiero o sette, le differenze tra i buddhisti rimanevano relativamente

piccole. Trasformato in una fraternità monastica, il Buddhismo serviva una società che condivideva valori e costumi comuni. L'unità, tuttavia, ebbe vita breve e il Buddhismo, così come l'India intera, dovette adattarsi rapidamente a nuove circostanze quando le prime invasioni dall'Asia centrale posero fine alla dinastia Śuṅga, nel 175. Fino a quell'epoca, comunque, durante i primi 300 anni circa che vanno dalla morte del fondatore all'inizio dell'epoca delle invasioni straniere, i monaci e i laici buddhisti diedero inizio al processo di sistematizzazione che definì il terreno comune del Buddhismo indiano nella pratica, negli scritti e nella dottrina.

Il principale elemento di continuità divenne il *prātimokṣa*, le regole per il mantenimento della comunità e la loro conseguente recitazione liturgica. Le differenze su questo punto erano più profonde delle differenze dottrinali. Sembra che il secondo Concilio, che probabilmente provocò lo scisma più grave nella storia della comunità, sia stato indetto per risolvere alcune differenze nell'interpretazione e nella formulazione di taluni dettagli delle regole monastiche. Per giustificare e chiarire le norme che tenevano insieme la comunità si dovette perciò procedere a sviluppare un elaborato commento delle regole del *prātimokṣa*. Attribuito al Buddha stesso, questo commento si sviluppò in seguito nel *Vinaya*, fino a costituire un'ampia sezione del canone.

Ma il pieno sviluppo del codice monastico presuppone un *saṃgha* stanziale. Possiamo ipotizzare che non molto tempo dopo la morte del Buddha il ritiro in occasione della stagione delle piogge cominciò a protrarsi anche nella stagione secca, forse dietro richiesta della comunità laica, forse in conseguenza del diminuito sostegno popolare verso i mendicanti erranti. Ben presto le capanne temporanee furono sostituite da strutture lignee più o meno permanenti e la comunità di vagabondi divenne un cenobio. Le fondamenta di pietra e di ghiaia di uno dei più antichi monasteri sono state ritrovate vicino a Rājagṛha (Bihar). Si tratta delle rovine del famoso monastero del «boschetto di manghi» (Jivakāmravaṇa), eretto su un terreno donato all'ordine ancora all'epoca del Buddha. Probabilmente nella sua storia più antica fu usato soltanto durante la stagione delle piogge, ma esso mostra già la struttura di base dei più antichi monasteri: quartieri residenziali per i monaci e una grande sala per le assemblee (forse per la celebrazione dell'*uposatha*).

Quando la comunità divenne stanziale le norme e i riti per regolare la vita monastica divennero una necessità. Alcune delle voci della sezione *prātimokṣa* del *Vinaya* e alcune delle regole procedurali discusse nel *Karmavācanā* risalgono probabilmente all'epoca del Buddha. Le norme e le procedure per governare il *saṃgha* sono chiaramente fondate su modelli repubblicani, come la costituzione dei Licchavi di Vaiśālī, che viene esplicitamente lodata nei testi canonici. Se questa ammirazione risale al fondatore, allora si può dire che il Buddha ordinò la sua comunità di mendicanti erranti sul modello politico offerto dalle repubbliche dell'India settentrionale che stavano scomparendo. Tale regola da una parte incoraggiava l'ordine e l'armonia e dall'altra il dissenso pacifico e l'impegno individuale. Essa assicurava mutuo sostegno e interesse nelle questioni morali, ma era priva di una struttura che potesse costituire una autorità centrale nelle questioni politiche o dottrinali. [Vedi *MONACHESIMO BUDDHISTA*].

La base dottrinale comune. Il Buddha conobbe la vera natura delle cose, la loro «quiddità» (*tathatā*), e perciò è uno dei pochi esseri chiamati Tathāgata. Il *dharma*, tuttavia, vi sia o meno un Tathāgata a predicarlo, è sempre presente, perché esso è la natura di tutte le cose (*dharmatā*). Quattro termini sintetizzano questa verità conosciuta dal Tathāgata: impermanenza, sofferenza, privazione di essere-in-sé e *nirvāṇa*. Il primo implica il secondo, poiché l'attaccamento a ciò che deve cambiare comporta dolore. La nostra incapacità di controllare il cambiamento, tuttavia, rivela la realtà della privazione di essere-in-sé: nulla è «io» o «mio». L'esperienza della privazione di essere-in-sé, d'altro canto, è liberatoria: essa libera dal desiderio e dalle cause del dolore e conduce alla pace, al *nirvāṇa*.

Questi princìpi sono sintetizzati in una dottrina riconosciuta da tutte le scuole, quella delle Quattro Nobili Verità: il dolore, la sua causa, la sua cessazione e la via che conduce alla cessazione. La tradizione buddhista impegnerà molta della sua energia nella spiegazione delle cause della sofferenza e dei mezzi per porre fine ad essa, che sono detti, nel linguaggio dottrinale, «il sorgere» e «la cessazione». Dal momento che la cessazione è di fatto il contrario del sorgere, nella speculazione buddhista che si sviluppò in India divenne centrale una corretta spiegazione del sorgere, cioè della causazione. La dottrina più importante di questo aspetto della religione è il principio della coproduzione condizionata (*pratītya-samutpāda*): tutto ciò che noi consideriamo come «il sé» è condizionato o composto; tutto ciò che è condizionato dipende da cause e da condizioni; conoscendo le cause della nostra idea del sé e del dolore che questa idea comporta ci si può liberare dalla sofferenza. [Vedi *PRATĪTYA-SAMUTPĀDA*]. Questa dottrina è sintetizzata in alcuni versi che sono tra quelli più conosciuti in tutta l'Asia:

> Il Tathāgata ha proclamato la causa, come anche la cessazione, di tutte le cose (*dharma*) che sorgono da una causa.
> Questo è l'insegnamento del grande *Śramaṇa*.
> (Mahāvastu 2,62; *Vinaya* pāli 1,40).

Si svilupparono teorie astratte della causazione che avevano un significato o una funzione in ultima analisi soteriologici, in quanto spiegavano sia il processo della schiavitù (la rinascita imposta come conseguenza delle proprie azioni), sia il processo della liberazione (la libertà dalla rinascita attraverso il superamento dell'ignoranza e l'ottenimento del controllo sulle cause del legame). La liberazione risultava possibile poiché l'analisi delle cause rivelava che, tanto per cominciare, non esisteva alcun sé che potesse reincarnarsi o soffrire.

L'impermanenza e la causazione furono spiegate mediante teorie fondamentali sulla composizione della realtà materiale (i quattro elementi) e sulla realtà mentale (i sei sensi, i sei tipi di oggetti dei sensi, ecc.) e, soprattutto, mediante la teoria dei costituenti (*skhanda*) della personalità umana. Queste nozioni sarebbero diventate il fulcro principale della filosofia buddhista e, all'inizio dell'era volgare, cominciarono a essere inserite in trattazioni sistematiche sulla natura delle realtà ultime (*dharma*). [Vedi *DHARMA BUDDHISTA*].

Anche se i temi dell'impermanenza e della causazione rimasero il fulcro della speculazione filosofica buddhista per parecchi secoli, certamente più importante dal punto di vista religioso è la questione della privazione di essere-in-sé. Inizialmente considerata come una seconda formulazione del significato del risveglio e della liberazione, la dottrina della privazione di essere-in-sé pose numerosi problemi al dogma buddhista. Se il sé continuo non esiste, in primo luogo, non è per nulla ovvio in che modo è possibile la responsabilità morale (o karmica). Alcuni buddhisti, in secondo luogo, si chiesero quale fosse, in assenza del sé, il significato della liberazione.

Strettamente connessa a queste problematiche era la questione della natura e della condizione dell'essere liberato. Che tipo di essere vivente, in altre parole, è un Tathāgata? Alcuni buddhisti consideravano il Tathāgata come un essere trascendente ed eterno, mentre altri lo vedevano come chi, estinguendosi, diventa non esistente; altri ancora, per risolvere questi problemi e in risposta ai cambiamenti nella mitologia e nell'agiografia, cominciarono a ridefinire il concetto di liberazione e di privazione di essere-in-sé. Queste problematiche costituiscono una parte essenziale dei mutamenti di pratica e di dottrina che si verificarono durante l'epoca delle invasioni, e che culminarono con l'affermazione del Buddhismo Mahāyāna.

Il culto e il rituale. Il rito più importante della comunità monastica continuò a essere l'*upavasatha* o *upoṣadha*, l'assemblea del *saṃgha* di una determinata località o «parrocchia» (*sīmā*), per recitare le regole del *prātimokṣa*. Queste assemblee si riunivano a ogni passaggio delle fasi lunari. Una cerimonia simile, ma con maggiore enfasi sulla confessione pubblica delle colpe individuali, si teneva alla fine di ogni stagione delle piogge. In questo periodo si svolgeva anche la cerimonia *kaṭhina*, durante la quale i monaci ricevevano dalla comunità laica nuove vesti. Altri riti, come la cerimonia di ordinazione, avevano un impatto più limitato sulla comunità nel suo insieme, ma rimanevano comunque importanti simboli del prestigio sociale degli specialisti religiosi all'interno dell'intera società.

Tra tutti i riti, uno di origine sciamanica permetteva il continuo rafforzamento dei legami tra l'ordine religioso e la comunità laica. Il *bhikṣu*, come indica il nome, doveva ricevere il proprio sostentamento dalla carità (*dāna*) dei fedeli laici. Ogni mattina, perciò, il monaco si recava nei villaggi a raccogliere l'elemosina. Offrendo il dono non sollecitato, il laico si assicurava il merito (*puṇya*) necessario per rinascere in uno stato più favorevole al suo progresso spirituale o materiale. Secondo alcune tradizioni, il monaco riceveva a sua volta i benefici derivanti dall'aiutare altre persone a ottenere merito; taluni, invece, ritenevano che il monaco non potesse guadagnare merito tranne che per la propria virtù.

Nei tempi più antichi i fedeli laici erano identificati per la loro adesione al quintuplice precetto morale (*pañcaśīla*) e per l'adozione formale dei tre rifugi. Queste pratiche attraversarono tutta la storia del Buddhismo indiano. Probabilmente altrettanto antica e altrettanto persistente fu la partecipazione dei membri laici, insieme al *saṃgha*, alle assemblee *upavasatha*.

All'inizio la vita cenobitica dei monaci non aveva probabilmente spazi chiusi per espliciti atti di devozione e la religiosità del monaco si limitava a una vita di solitudine e di meditazione. I resti archeologici dei monasteri non documentano l'esistenza di alcun luogo di culto. Le celle si aprivano su un chiostro, per tenere lontani i rumori del mondo; c'era una sala per le assemblee, per l'insegnamento e la recitazione del *prātimokṣa*; infine era sempre presente un percorso (*caṅkrama*) per la meditazione peripatetica.

Con l'istituzionalizzazione del Buddhismo si introdussero in seguito nuove forme di pratica, laica e monastica. La fratellanza monastica gradualmente cominciò a svolgere un ruolo autenticamente sacerdotale: insieme con la comunità laica, i monaci partecipavano a certi rituali di carattere non monastico, molti dei quali probabilmente di origine prebuddhista. [Vedi *SACERDOZIO BUDDHISTA*]. Una pratica rituale evidentemente non ascetica, e tuttavia caratteristica del Buddhismo, per esempio, era il culto delle reliquie del Buddha e dei suoi immediati discepoli. Le reliquie erano raccolte in un contenitore, che poi veniva inserito all'interno di un tumulo (*stūpa*, *caitya*): ad esso si rivolgevano i fedeli per presentare le loro offerte. Già all'epoca di Aśoka (metà del III secolo a.C.) è documentato

un fiorente culto delle reliquie, spesso accompagnato dalla pratica del pellegrinaggio ai luoghi resi sacri dal ruolo svolto nella vita di Śakyamuni: in particolare il luogo di nascita, il sito del grande risveglio, quello del primo discorso e quello della morte del Buddha. [Vedi anche *PELLEGRINAGGIO BUDDHISTA*]. Seguendo un antico costume, in questi luoghi furono eretti dei tumuli, forse inizialmente con funzione di reliquiari e poi in forma di monumenti commemorativi. I monasteri collocati nelle vicinanze di questi luoghi assunsero il ruolo di custodi dei santuari. In seguito la maggior parte dei monasteri fu associata a qualche *stūpa*.

Aśoka eresse colonne e *stūpa* (secondo una tradizione in un numero pari a 80.000) per segnalare località associate con la vita del Buddha e altri antichi luoghi sacri, taluni associati con qualcuno dei «Buddha precedenti», quegli esseri mitologici che si riteneva avessero raggiunto la buddhità migliaia o milioni di vite prima del Buddha. Quest'ultima pratica e credenza mostra lo sviluppo di una nuova forma di Buddhismo, profondamente legato alla mitologia di ciascuna singola località, che ampliò il concetto dei tre gioielli fino a includere in esso una schiera di esseri mitici che condividevano la santità dell'esperienza e della virtù di Śakyamuni e che pertanto meritavano la stessa venerazione che egli aveva ricevuto nel passato.

In seguito il tumulo divenne esso stesso sacro, che contenesse o meno una reliquia. Si eressero cappelle per contenere i *caitya*. I più antichi esempi pervenuti fino a noi di queste strutture sono in pietra e risalgono al I o II secolo a.C., ma si può supporre che essi preesistessero come strutture lignee. Queste «sale *caitya*» divennero il normale luogo santuariale del monastero: un tumulo memoriale stilizzato, costruito in pietra o in mattoni, all'interno di una sala absidale, circondata da un corridoio processionale per la circumambulazione rituale. [Vedi *TEMPLI BUDDHISTI*].

I bassorilievi della sala *caitya* di Bhājā, nell'India occidentale (tardo periodo Śuṅga, verso la fine del II secolo a.C.), suggeriscono diversi aspetti del culto: la forma di culto principale era il rito di circumambulazione (*pradakṣiṇa*), che si poteva effettuare individualmente oppure in gruppo. Lo *stūpa* rappresentava la montagna sacra o cosmica, al centro della quale si trovava l'*axis mundi*, ora rappresentato dal parasole regale del Buddha. Il rito di circumambulazione esprimeva dunque venerazione per il Buddha e per la sua dottrina, ma allo stesso tempo riproduceva simbolicamente il percorso del sole intorno alla montagna cosmica.

Spesso gli *stūpa* erano collocati presso antichi luoghi sacri (monti, alberi, confluenze di corsi d'acqua) la cui sacralità risaliva a credenze non buddhiste. Parallelamente alla liturgia e alla fede buddhista (e talora all'interno di esse) sopravvissero perciò pratiche, e in parte anche credenze, propriamente prebuddhiste. Ampiamente documentato, per esempio, è un antico culto dell'albero (identificato ora con «l'albero dell'illuminazione»), di spiriti silvestri (*yakṣa*) e divinità femminili (*devatā*). Sopravvissero anche alcune divinità vediche, sebbene in un ruolo subordinato, a fianco del culto più austero, di orientamento monastico, dei vari simboli aniconici della buddhità: l'albero e il trono dell'illuminazione, che rappresentano il grande risveglio; lo *stūpa*, che rappresenta il *nirvāṇa*; la ruota, che rappresenta la dottrina del Buddha. Ma certamente le categorie, in qualche modo implicite in questa situazione, di «alta tradizione» e di culto popolare non si escludevano reciprocamente. [Vedi *CULTO E PRATICHE DI CULTO BUDDHISTE*; e *STŪPA, CULTO DELLO*].

I concili e l'inizio della tradizione scritta. Il primo concilio, il concilio di Rājagṛha, se è davvero un fatto storico, servì a stabilire il *saṃgha* buddhista e la sua dottrina per la comunità della capitale del Magadha. Molto probabilmente le decisioni del concilio non furono accettate da tutti i buddhisti. Disaccordo e frammentazione geografica ulteriori sono documentati nella leggenda del secondo concilio, cent'anni dopo la morte del Buddha.

Fin dall'epoca delle prime comunità di asceti erranti c'era stato ampio spazio per il dissenso e la discordia. Ma alcune forze contribuirono al mantenimento dell'unità: il potere secolare, per esempio, aveva tutto da guadagnare dalla conservazione dell'armonia all'interno del *saṃgha*, specialmente se poteva mantenere su di esso qualche tipo di controllo. Per questo, secondo la tradizione, tutti e tre i principali concili furono promossi da un re: rispettivamente Ajātaśatru, Kālāśoka e Aśoka. All'interno del *saṃgha* dovevano esistere vari gruppi di interesse, in generale conservatori, che cercavano di preservare la religione evitando il cambiamento: due obiettivi non sempre conciliabili. Forte fu dunque la pressione per recuperare l'ideale unità della comunità delle origini (come si è visto, probabilmente, una fantasia) attraverso normative di tipo giuridico. Questi sforzi assunsero due forme: in primo luogo una spinta a stabilire un codice monastico comune; in secondo luogo una spinta a fissare un canone per i testi scritti. Entrambe le tendenze probabilmente si rafforzarono verso l'inizio dell'era volgare, quando una serie di fattori politici crearono un senso di urgenza e un desiderio di armonia e di pace simili a quelli che avevano dato origine alla religione. [Vedi *CONCILI BUDDHISTI*].

Il risultato più importante di questa nuova ricerca di armonia fu la raccolta e la redazione di testi scritti. Trasmesse e rivedute attraverso la tradizione orale, le paro-

le del Buddha e dei suoi immediati discepoli avevano subìto molte trasformazioni prima di essere messe per iscritto. Non è possibile determinare lo stato in cui si trovassero al momento della redazione, né quali delle parole conservate nei testi buddhisti siano davvero le parole del fondatore, se pur ve ne sono. Non possediamo neppure certezza sulla lingua che il Buddha impiegò nel corso della sua predicazione. Gli studiosi pensano in genere a un'antica forma di *māgadhī*, che probabilmente era all'epoca la lingua franca del regno, ma ciò resta soltanto una congettura. Se essa è corretta, nessuna delle parole pronunciate dal Buddha ci è pervenuta nella sua lingua originale.

La tradizione del Theravāda afferma che la lingua del suo canone, la lingua *pāli*, era quella parlata dal Buddha, ma gli studiosi occidentali lo negano. Il canone *pāli* infatti, così come altri scritti buddhisti, è la creazione, o almeno la compilazione e la composizione, di un'altra epoca e di un ambiente linguistico diverso. Nella forma in cui sono conservati oggi, i testi sacri buddhisti sono di certo una produzione collettiva, frutto dell'impegno di numerose generazioni di memorizzatori, redattori e compilatori. Forse alcuni dei più antichi conservano aforismi e detti effettivamente pronunciati dal Buddha e per un certo tempo trasmessi nella lingua da lui usata. Ma anche in questo caso, le versioni attuali sono di fatto redazioni e rielaborazioni, o addirittura creazioni, di un'epoca successiva.

Dal momento che il *saṃgha* fu, fin dall'inizio, una chiesa non centralizzata, si dovrebbe pensare che la parola del Buddha abbia assunto facilmente varie e diverse forme. Se si considera, inoltre, l'isolamento geografico e la diversità linguistica, ci si aspetterebbe che la trasmissione orale abbia prodotto una tradizione testuale estremamente variegata. Forse è proprio questa aspettativa di una confusione totale che rende ancora più sorprendente il fatto che nei testi conservati fino ai giorni nostri si riscontra, invece, una così profonda unanimità e concordanza. Ciò è specialmente vero per i testi sacri della scuola del Theravāda (conservati in pāli) e per i frammenti del canone della scuola del Sarvāstivāda (nell'originale sanscrito o nella traduzione cinese). Alcuni studiosi hanno perciò pensato che queste due tradizioni rappresentino lo strato più antico della trasmissione, che conserva pericopi ed espressioni risalenti probabilmente a uno stadio in cui la comunità non era ancora divisa, prima dello scisma del secondo concilio. La maggior parte degli studiosi tendono ad accettare questa ipotesi; una minoranza significativa, invece, considera l'uniformità dei testi il risultato di uno stadio recente della redazione.

Il canone più antico, trasmesso oralmente, probabilmente comprendeva soltanto due sezioni, *Dharma* e *Vinaya*. La prima conteneva i discorsi del Buddha e dei suoi immediati discepoli, la seconda le regole monastiche. La maggior parte degli studiosi occidentali concorda sul fatto che una terza sezione, l'*Abhidharma*, presente oggi in tutti i canoni esistenti, non può aver fatto parte delle prime definizioni di canonicità, e che soltanto in seguito la maggior parte delle scuole l'hanno incorporata nei loro canoni, sebbene con gradi di autorevolezza diversi.

Ciascuna scuola antica possedeva la propria serie di «raccolte» scritturali (chiamate metaforicamente «cesti», *piṭaka*). In seguito l'organizzazione preferita sembra essere stata una raccolta tripartita in «tre canestri», il *Tripiṭaka*, suddivisa in regole monastiche, sermoni e trattati scolastici (*Vinaya*, *Sūtra* e *Abhidharma*). Alcune scuole, invece, adottarono un ordine differente. Tra le raccolte ora perdute vi erano, però, anche quadruplici e quintuplici suddivisioni delle scritture canoniche. Una soltanto, tra quelle pervenute fino a noi, è propriamente un *Tripiṭaka*, il canone *pāli* del Buddismo Theravāda. I più tardi canoni cinese e tibetano hanno suddivisioni molto più complesse e si possono definire *Tripiṭaka* soltanto per analogia. [Vedi *LETTERATURA BUDDHISTA*].

L'epoca delle invasioni

Il declino e il crollo della dinastia Maurya (324-187) pose fine a un'epoca di patrocinio assicurato per le istituzioni monastiche buddhiste. La situazione politica sfavorevole cominciò con la persecuzione sotto Puṣyamitra Śuṅga (regnante tra il 187 e il 151). La dinastia Śuṅga vide la costruzione di alcuni dei più importanti siti buddhisti dell'India: Bhārhut, Sāñcī e Amarāvatī. Ma fece presagire anche l'inizio dell'egemonia induista. Il crescente culto di Viṣṇu risultò più adatto ad assimilare la religione popolare e a conquistare il sostegno delle classi dominanti. Il Buddhismo aveva una vocazione universalistica, capace di unificare gli Indiani e gli invasori stranieri, ma questi ultimi non sempre scelsero di avvicinarsi ad esso. La lunga sequenza di sovrani non Indiani – Greci, Parti, Sciti (Śaka), Kuṣāṇa – furono in sostanza oscillanti nelle loro scelte religiose.

La tradizione buddhista vanta almeno un convertito tra i sovrani greci, Menandro (Milinda, intorno al 150 a.C.). La tribù scita degli Śaka, che invasero la Battriana verso il 130 a.C., più o meno contemporaneamente alla conquista degli Yuezhi), divenne nel subcontinente un valido sostenitore del Buddhismo. I loro rivali nell'India settentrionale, la dinastia tamiḻ degli Śātavāhana (220 a.C.-236 d.C.), sostenne finanziariamente la costruzione di importanti centri di culto, ad Amarāvatī e a Nāgārjunīkoṇḍa. Gli Yuezhi (Kuṣāṇa), a loro volta, so-

stennero anch'essi il Buddhismo, sebbene in maniera meno coerente. Il più famoso dei loro sovrani, Kaṇiṣka, viene rappresentato dalla letteratura come un devoto patrono del Buddhismo (la sua data è incerta; per l'ascesa al trono si è proposto il 78 o il 125 d.C.). Durante il periodo dei Kuṣāṇa (circa 50-320 d.C.) le grandi scuole del Gandhāra e di Mathurā rivoluzionarono l'arte indiana, specialmente quella buddhista. I due stili settentrionali del Gandhāra e di Mathurā, così come le scuole meridionali dell'Andhra, combinarono la simbologia iconica e quella aniconica del Buddha: le prime immagini del Buddha comparvero verso il III secolo dell'era volgare, a quanto pare indipendentemente e simultaneamente in tutte e tre le scuole.

La comparsa delle scuole e delle confessioni. La nostra interpretazione delle vicende che portarono alla composizione dei canoni e della loro importanza nella storia del Buddhismo dipende dalla nostra conoscenza della distribuzione geografica, della storia e della dottrina delle diverse scuole e sette. Purtroppo, però, la nostra conoscenza a questo riguardo è anch'essa assai limitata. [Vedi *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTA*].

Sviluppi della dottrina e della speculazione scolastica. Quando l'originaria comunità di mendicanti erranti divenne stanziale nei monasteri si sviluppò un nuovo tipo di religione, concentrata sulla conservazione della tradizione e sulla giustificazione delle proprie istituzioni. Gli «abitatori della foresta» continuarono a rappresentare un ideale di vita e nella pratica alcuni si dedicavano ancora a una esistenza di solitudine e di meditazione, ma la figura ormai dominante divenne quella del monaco-erudito. Questo nuovo tipo di specialista religioso coltivò lo studio dell'antica tradizione e indirizzò gli antichi sistemi dottrinali verso nuove direzioni. Da un lato le antiche dottrine furono classificate, definite e ampliate. Dall'altro si sviluppò una consapevolezza sempre crescente della distanza che separava i nuovi sviluppi dalle credenze e dai codici tradizionali. Divenne necessario definire una serie di dottrine di base, in qualche modo «originarie», e formalizzare l'attività esegetica. Uno dei motori che portarono allo sviluppo della scolastica buddhista, infatti, è probabilmente la fluidità e l'incertezza dell'antica tradizione scritturale. All'epoca in cui furono completati i canoni la diversità e il conflitto tra le diverse scuole di pensiero erano tali – e la tradizione era talmente fluida – che spesso risultava difficile stabilire l'ortodossia perfino quando si concordava sul contenuto dei testi sacri. Di fronte a problemi di questo genere ben presto i buddhisti svilupparono complicati studi di tipo scolastico.

Almeno alcune delle tecniche e delle problematiche di questa prima scolastica risalgono molto probabilmente alle prime redazioni della sezione *sūtra* del canone, se non addirittura a un'epoca precedente alla fissazione del canone. Il genere letterario delle *mātṛkā*, o delle «matrici» dottrinali, non è una forma rara nella letteratura dei *sūtra*. Essa compare in alcune sezioni del canone *pāli* e di quello della scuola del Sarvāstivāda, si ritrova in alcune antiche traduzioni cinesi (il *Dharmaśarīraka Sūtra* e il *Daśottara Sūtra*, per esempio) e prosegue nella letteratura *sūtra* del Mahāyāna. Si tratta probabilmente di una forma letteraria che non soltanto rappresenta uno strumento esegetico, ma che costituisce una antica tecnica di redazione dottrinale, una ermeneutica utilizzata come base per la redazione degli strati più antichi della trasmissione orale.

Le prime divisioni. A causa della diversità geografica e linguistica dell'India e dell'assenza di una autorità centrale nella comunità buddhista, si può ragionevolmente pensare che le divisioni sorsero già all'inizio della storia di questa religione. La tradizione parla di un primo scisma importante verificatosi durante (o poco dopo) il secondo concilio di Vaiśālī, cent'anni dopo la morte del fondatore. Siano veri o meno i dettagli, essa suggerisce che questo primo scisma avvenne tra gli sthavira e i mahāsāṃghika, i prototipi delle due principali suddivisioni del Buddhismo: lo Hīnayāna e il Mahāyāna.

Dopo lo scisma si produssero nuove divisioni e all'inizio dell'era volgare si raggiunse un totale di circa trenta diverse confessioni, o scuole e sottoscuole. La tradizione si riferisce a questo stato di divisione settaria come al periodo delle «diciotto scuole», poiché questo è il numero indicato da alcune delle fonti più antiche. Naturalmente è impossibile determinare con precisione la datazione di ciascuna di esse. La maggior parte degli studiosi occidentali seguono, in mancanza di meglio, le fonti indiane classiche, ma non nascondono un certo scetticismo, e si sforzano di costruire delle sequenze verosimili a partire da fonti contraddittorie. Si può solo dire che, se prestiamo fede alla tradizione *pāli*, le diciotto scuole dovevano già esistere nel III secolo a.C., quando il leggendario Moggaliputtatissa redasse il *Kathāvattu*. Ma una datazione così antica pone numerosi problemi. [Vedi *MOGGALIPUTTATISSA*].

In modo analogo si tende ad accettare il resoconto del secondo concilio, che lo considera l'inizio di uno scisma importante. Secondo questa tradizione, i punti di contesa principali erano questioni monastiche: l'esatto contenuto del codice e la sua interpretazione. Ma anche problematiche dottrinali, rituali e scolastiche devono aver svolto un ruolo importante nella formazione delle diverse scuole. Molti dei principali punti di controversia, per esempio, si incentravano sulla questione della natura dello stato di liberazione e sulla condizione di persona liberata. L'uomo liberato (*arhat*) è libero da

tutti gli influssi morali e karmici? Lo stato di liberazione (*nirvāṇa*) è una condizione di essere o di non essere? Può esistere, nello stesso tempo, più di una persona completamente risvegliata (*samyaksaṃbuddha*) in un unico sistema di mondi? Le persone che si trovano già sulla via del pieno risveglio, i *bodhisattva* o Buddha futuri, sono meritevoli di culto? Possiedono la capacità di discendere agli Inferi per aiutare altri esseri?

Fra tutte queste dispute dottrinali una spicca come la frattura più importante all'interno della comunità buddhista. Si tratta della polemica che riguarda lo stato elevato dell'*arhat* (pāli, *arahant*). La maggior parte delle scuole riteneva che soltanto pochi uomini potessero aspirare a diventare esseri pienamente risvegliati (*samyaksaṃbuddha*); tutti gli altri si dovevano accontentare della speranza di liberarsi dal fardello del *karman* passato e di ottenere la liberazione nel *nirvāṇa*, senza la straordinaria saggezza e la virtù della buddhità. Ma il conseguimento della liberazione era già di per sé una grande realizzazione e colui che fosse certo della fine delle rinascite, al termine della sua vita presente, era considerato dotato di grande santità, meritevole del supremo rispetto, un «degno» (*arhat*). Alcune delle scuole attribuivano all'*arhat* perfino l'onniscienza e la liberazione totale da ogni vincolo morale. Ma contro coloro che credevano alla saggezza senza macchia dell'*arhat* furono sollevate varie obiezioni, a partire dalla ovvia limitazione della sua conoscenza degli affari quotidiani del mondo. Alcune di queste obiezioni furono formalizzate nei «cinque punti» di Mahādeva, dal nome del loro presunto sostenitore. Queste critiche possono essere interpretate come una opposizione alla teoria della perfezione sovrumana dell'*arhat*, oppure come una argomentazione a favore della sua umanità. Gli studiosi occidentali hanno quasi sempre privilegiato la prima di queste interpretazioni. [Vedi *ARHAT*].

Le controversie tra le diciotto scuole finirono per identificare ciascun gruppo dal punto di vista dottrinale, ma sembra improbabile che nelle fasi più antiche queste differenze abbiano condotto a fratture importanti nella comunità, con l'eccezione dello scisma tra le scuole degli sthavira e dei mahāsāṃghika. Anche in questo caso, comunque, vi sono documenti che dimostrano come spesso monaci delle due scuole vivevano insieme all'interno della stessa comunità monastica. In queste differenze dottrinali, tuttavia, possiamo trovare i germi dei futuri dissensi, specialmente nelle controversie che riguardano il rituale. I mahīśāsaka, per esempio, sostenevano che si ricava maggiore merito dal culto e dalla presentazione di offerte al *saṃgha* piuttosto che dal culto di uno *stūpa*, poiché quest'ultimo contiene semplicemente i resti di un membro del *saṃgha* che non vive più. I dharmaguptaka replicavano che vi è maggior merito nella venerazione di uno *stūpa*, poiché la via del Buddha e il suo stato attuale (nel *nirvāṇa*) sono di gran lunga superiori a quelli di qualunque monaco vivente. In questo caso le differenze dottrinali comportano importanti conseguenze sociali e religiose, poiché pongono in alternativa due opposti tipi di gerarchie comunitarie e due tipi di ordini spirituali. [Per le divisioni del Buddhismo antico vedi *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTA*. Per specifiche scuole vedi *MAHĀSĀṂGHIKA*; *SARVĀSTIVĀDA*; *SAUTRĀNTIKA*; *THERAVĀDA*].

Sviluppi della tradizione scritturale. A parte la recensione del canone *pāli* (della scuola del Theravāda) e alcuni frammenti del canone sanscrito (della scuola del Sarvāstivāda), nulla sopravvive di quello che doveva essere un *corpus* letterario ampio e diversificato. Sulle varie raccolte possediamo soltanto vaghe memorie conservate nelle iscrizioni che fanno riferimento a *piṭaka* e a *nikāya* e qualche occasionale menzione nella letteratura.

Secondo la tradizione *pāli* dello Sri Lanka, le tre parti del *Tripiṭaka* furono redatte all'epoca del primo concilio nella lingua del Buddha. Il secondo concilio introdusse alcune revisioni minori nel *Vinaya* e il terzo concilio aggiunse il *Kathāvatthu* di Moggaliputtatissa. Alcuni anni più tardi il canone risultante da questo concilio e una serie di commenti extracanonici furono portati nello Sri Lanka da Mahinda. Per circa due secoli i testi furono trasmessi oralmente (*mukhapāṭhena*), ma dopo alcuni difficili anni di guerra civile e di carestia, il re Vaṭṭagāmaṇī dello Sri Lanka ordinò che fossero infine trascritti. Questa impresa fu compiuta fra il 35 e il 32 a.C. In questo modo, si dice, il canone fu preservato nella lingua originale. Invece i commenti erano a quell'epoca conservati solamente in cingalese e così continuarono a essere trasmessi in forma scritta fino a quando non furono ritradotti in *pāli* nel V secolo d.C.

Gli studi moderni, tuttavia, mettono in dubbio numerosi punti di questa versione. La lingua *pāli*, a quanto pare, è una lingua letteraria che si sviluppò nella regione di Avantī, nell'India occidentale: sembra improbabile che essa fosse la lingua nativa di un uomo che trascorse tutta la sua vita nell'India orientale o, addirittura, la lingua franca dell'antico regno del Magadha. Nella forma pervenuta fino a noi, inoltre, i testi *pāli* mostrano chiari segni dell'attività di redattori e revisori. Sebbene in essi siano evidenti le tracce di una trasmissione orale, si tratta in ogni caso di una tradizione orale formalizzata e ritualizzata, ben lontana da quella che poteva essere la predicazione spontanea di un maestro. In questi testi si possono facilmente riconoscere diverse stratificazioni linguistiche, storiche e dottrinali. La tradizione era probabilmente frammentata già nello stadio della sua trasmissione orale, quando diverse scuole di

«recitatori» (*bhāṇaka*) non soltanto conservavano *corpora* diversi (quelli che in seguito sarebbero diventati le principali categorie dei canoni), ma anche diverse recensioni dello stesso *corpus* letterario. Impossibile, infine, è sapere se il canone redatto all'epoca di Vaṭṭagāmaṇī fosse il *Tripiṭaka* così come lo conosciamo oggi. Sembra, anzi, esserci prova del contrario, poiché sappiamo che il grande studioso dell'India meridionale Buddhaghosa sottopose il canone a revisione nel V secolo, quando curò anche i commenti conservati in cingalese e li tradusse in *pāli*: il che suggerisce che la letteratura *pāli* aveva già subìto, prima di quell'epoca, una fase di grave deterioramento.

La maggior parte degli studiosi, invece, accetta la tradizione secondo la quale il canone *pāli* risale a una data antecedente al V secolo; anche i commenti rappresentano probabilmente un livello piuttosto antico. Per quanto tarda possa essere la recensione finale, il canone *pāli* conserva in buona parte le prime fasi dello sviluppo della religione.

Del canone sanscrito della scuola del Sarvāstivāda, infine, possediamo nell'originale solamente alcuni testi e frammenti isolati, quasi tutti provenienti dall'Asia centrale. Ampie sezioni di esso sopravvivono nella traduzione cinese. Si ritiene che questo canone sia stato scritto in occasione del «quarto concilio» che si tenne a Jalāndhara, nel Kashmir, intorno al 100 d.C., più o meno nello stesso periodo in cui la scuola sistematizzò il proprio *abhidharma* in un ampio commento detto *Mahāvibhāṣa*. Se questa leggenda è vera, due dettagli presentano notevole interesse storico. In primo luogo: la prossimità cronologica tra questa compilazione e la redazione del canone *pāli* porta a collocare la definizione dei canoni della scuola dello Hīnayāna tra il I secolo a.C. e il I d.C. In secondo luogo: la stretta connessione tra la fissazione di un canone e la formulazione di un sistema scolastico suggerisce che queste due attività avevano la medesima funzione socio-religiosa di stabilire l'ortodossia.

Sviluppi nella pratica religiosa. A questo stadio, come si diceva sopra, il culto era ancora dominato dalla pratica del pellegrinaggio e dal culto dei *caitya*. Si può tuttavia immaginare una intensificazione dell'aspetto devozionale del rito e un maggiore grado di sistematizzazione man mano che le credenze popolari e la «tradizione alta» interagivano. Probabilmente le differenze tra le scuole cominciarono a modificare la natura delle cerimonie, mentre un *corpus* di testi liturgici divenne proprietà comune o specifica dei diversi gruppi di fedeli. Tra i più antichi testi liturgici troviamo gli inni in lode del Buddha, specialmente quelli che esaltano i numerosi epiteti del Risvegliato. Il loro uso risale probabilmente all'epoca più antica della storia del rituale monastico e si può mettere in stretta relazione con la pratica della *buddhānusmṛti*, la meditazione sugli attributi del Buddha. [Vedi anche *NIANFO*].

Luoghi di pellegrinaggio e stūpa. Molte pratiche religiose e molte istituzioni buddhiste rimangono stabili, a quanto pare, nel subcontinente indiano fino agli inizi dell'era volgare. I monumenti di Bhārhut e di Sāñcī, per esempio, dove si trovano gli esempi più antichi di simbolismo aniconico, testimoniano un Buddhismo sostanzialmente conservatore. Altri segni di conservatorismo confermano la continuità del culto non letterario. La sezione più antica di Sāñcī, il corridoio orientale, che risale probabilmente a un periodo tra il 90 e l'80 a.C., conserva, accanto ai *jātaka* illustrati, i motivi della donna e dell'albero, *yakṣa* e *yakṣī* (che rimandano al culto popolare di divinità maschili e femminili della fertilità) e la rappresentazione aniconica della ruota, dell'impronta, del trono e dell'albero.

Il tratto più innovativo, invece, è la crescente importanza iconografica delle vite anteriori del Buddha, rappresentate nei bassorilievi dei *jātaka*. Si era andata sviluppando, evidentemente, come tendenza caratteristica del periodo, una elaborata tradizione leggendaria sulle vite anteriori del Buddha, che giustifica l'importanza di questi temi nel culto e negli sviluppi futuri del Buddhismo Mahāyāna. L'innovazione cultuale più importante di questo periodo precedente allo sviluppo del Mahāyāna fu il passaggio dal rituale commemorativo, associato allo *stūpa* e al simbolo aniconico, al rituale devozionale legato all'immagine del Buddha.

Dopo l'inizio dell'era volgare altri importanti sviluppi nella pratica cultuale riflettono sia influssi esterni che nuovi sviluppi interni. È questo il periodo in cui le varie scuole cominciarono a fissare in forma scritta la propria letteratura sacra, ma è anche l'epoca delle invasioni straniere. Queste ultime svolsero probabilmente un ruolo fondamentale nello sviluppo dell'immagine del Buddha. Gli studiosi moderni hanno ampiamente discusso sul luogo di origine di questo importante aspetto del culto e sulle cause che lo produssero. Alcuni, seguendo Foucher, propongono un'origine nordoccidentale, riconoscendo come più antiche le immagini del Buddha e dei *bodhisattva* prodotte nel Gandhāra (periodo dei Kuṣāṇa), sotto l'influsso dell'arte greco-romana. Altri studiosi, seguendo Coomaraswamy, ritengono invece che le prime immagini furono prodotte nell'Andhra, in seguito al naturale sviluppo del culto degli *yakṣa* nell'India meridionale e, a nord, nella zona di Mathurā. Comunque sia, l'immagine del Buddha domina l'iconografia buddhista a partire dal II secolo d.C. Sopravvivono, ma ormai con un ruolo secondario, gli *stūpa* e le rappresentazioni dei *jātaka*.

Specialmente nell'arte di Mathurā sembra emergere l'associazione tra l'immagine del Buddha e il simboli-

smo solare: questo tratto suggerisce influenze iraniche o dell'Asia centrale e può essere strettamente connesso con lo sviluppo di nuove concezioni dottrinali, come quelle che considerano il Buddha come «monarca universale» (*cakravartin*) e signore dell'universo, e i Buddha e i *bodhisattva* come esseri raggianti. [Vedi *CAKRAVARTIN*]. L'abbondanza di immagini di *bodhisattva* nel Gandhāra, inoltre, suggerisce l'inizio di un graduale slittamento verso la concezione dell'essere ideale come persona laica, o almeno di una significativa modificazione del concetto di *bodhisattva* (da semplice riferimento del passato del Buddha a paradigma centrale della buddhità). [Vedi *ICONOGRAFIA BUDDHISTA*].

Quasi a controbilanciare la crescente importanza delle vite passate del Buddha, il processo di redazione delle scritture comportò anche la necessità di formulare una biografia del Buddha. Le prime «biografie» compaiono all'inizio dell'era volgare, forse nel II secolo d.C. Biografie parziali si trovano già nella letteratura della scuola del Sarvāstivāda (*Lalitavistara*) e di quella del Lokottaravāda (*Mahāvastu*). La prima biografia completa è rappresentata dal *Buddhacarita* di Aśvaghoṣa, un poema in stile *kāvya*.

In quest'epoca fiorì anche la letteratura non canonica. Alcuni poeti composero drammi e rielaborazioni poetiche di parabole e di leggende già presenti nel canone. Aśvaghoṣa, per esempio, scrisse un dramma sulla vita di Śāriputra e un poema che descriveva la conversione di Nanda (*Saundarānanda*). Questi sviluppi della tradizione letteraria vanno probabilmente considerati un riflesso della tradizione propriamente religiosa. Nella *Jātakamālā* di Āryaśūra (vissuto verso il 150 d.C.), per esempio, si può riscontrare la vitalità della tradizione dei *jātaka* come genere letterario. Questo poeta classico è talvolta identificato con Mātṛceṭa, che nelle sue opere (*Śatapañcaśatka*, per esempio) ci presenta un riflesso culturalmente assai elevato degli inni di lode (*stotra*) che dovevano regolarmente far parte del culto buddhista dell'epoca. In questi inni si incontra già l'apoteosi della figura del Buddha e insieme tracce dell'ideale recentemente ridefinito del *bodhisattva*.

Mistici e intellettuali. Lo sviluppo del Buddhismo devozionale non oscurò le dimensioni ascetica e contemplativa della religione. Il sistema di meditazione contenuto nei *nikāya* probabilmente raggiunse la sua forma finale durante questo periodo. Tecniche diverse per lo sviluppo dell'enstasi e dell'intuizione furono dapprima fatte confluire nella letteratura canonica dei *sūtra* e poi nei testi dell'*abhidharma*.

Parallelamente allo sviluppo dei culti popolari e di quelli monastici si sviluppò una nuova *élite* di specialisti religiosi, che cercavano di seguire la via del Buddha attraverso lo studio sistematico delle scritture. Essi appartenevano alla tradizione delle *mātṛkā* e composero trattati che si prefiggevano di trattare il *dharma* «superiore» (*abhidharma*) o, secondo una etimologia forse più corretta, trattati «sul *dharma*». Anche se l'analisi dei vari tipi di meditazione era un aspetto importante di queste tradizioni, i monaci eruditi non sempre praticavano devotamente la meditazione. La maggior parte di loro, infatti, si poneva probabilmente come primo obiettivo della propria vita religiosa l'erudizione, lasciando la pratica della meditazione ai monaci della foresta. Per questi studiosi l'obiettivo principale era quello di trattare l'intero Buddhismo, in particolare la pletora di antiche dottrine e pratiche contenute nel canone. Soprattutto essi si sforzavano di definire e di spiegare gli elementi ultimi della realtà, i *dharma*, nei quali si poteva analizzare e oltrepassare la falsa concezione del sé.

Questa critica non era priva di implicazioni soteriologiche. Talora l'obiettivo era concepito come ineffabile, al di là delle possibilità della concezione umana. Così, per esempio, la letteratura canonica descrive la persona liberata, l'*arhat*:

> Quando splendide scintille volano
> mentre il fabbro batte il ferro incandescente,
> e poi spariscono,
> non si può dire dove siano andate.
>
> Allo stesso modo non vi è modo di conoscere
> la destinazione finale di coloro che sono veramente liberi,
> coloro che hanno attraversato la corrente, la schiavitù
> e il desiderio,
> ottenendo una beatitudine salda.
>
> (*Udāna*, p. 93).

Ma accanto alla tradizione dell'ineffabilità emergeva anche il bisogno di definire il processo di liberazione in modo estremamente dettagliato. La graduale comprensione della privazione di essere-in-sé, infatti, era concepita come una crescita personale. Di conseguenza, la serie delle definizioni classiche della liberazione era accompagnata dalla descrizione degli stadi del percorso verso la liberazione, dei gradi della realizzazione spirituale. Le raccolte canoniche elencano già, per esempio, quattro diversi tipi di santi (*āryapudgala*): colui che non rinascerà più (*arhat*); colui che non tornerà in questo mondo, il «non ritornante» (*anāgamin*); colui che tornerà solamente una volta (*sakṛdāgamin*); e colui che ha intrapreso il cammino della santità, «che è entrato nella corrente» (*srotāpanna*). [Vedi anche *SOTERIOLOGIA BUDDHISTA*].

Al centro della speculazione scolastica furono così collocate le nozioni canoniche dei livelli o delle gerarchie del cammino della liberazione. La presenza di que-

ste categorie proprie dei canoni può essere considerata, d'altro canto, un segno dell'influsso scolastico sulla redazione delle scritture. Le scuole dell'*abhidharma* erano caratterizzate dalla costruzione di sistemi soteriologici complessi, concepiti come mappe o descrizioni dettagliate del percorso della liberazione, che mescolavano la descrizione e l'analisi delle pratiche morali e contemplative con argomentazioni filosofiche. Questa attività contribuì alla definizione dei princìpi dottrinali delle varie scuole, ma insieme definì le tonalità fondamentali della futura dogmatica buddhista. Gli interessi dei testi dell'*abhidharma*, che spaziavano dall'analisi dell'enstasi e degli stadi della contemplazione fino alla critica razionale delle concezioni filosofiche della realtà, ebbero molte importanti conseguenze dottrinali: 1) gli studiosi cominciarono a tracciare «mappe della via», o schemi teorici dei successivi stadi, a partire dalla condizione dell'uomo comune (*pṛthag-jana*) fino allo stato elevato dell'essere pienamente risvegliato (*samyaksaṃbuddha*); 2) gli studiosi buddisti si impegnarono nella discussione di ampie tematiche filosofiche con altri intellettuali indiani non buddhisti; 3) furono sviluppate diverse apologetiche ortodosse, con la conseguente fissazione di una terminologia tecnica comune alla maggior parte dei buddhisti; 4) la rigidità dei sistemi pose la base di tutte le successive reazioni che avrebbero condotto alla creazione di nuove forme di Buddhismo.

Le sette e la nascita del Mahāyāna

Quasi tutti questi sviluppi coincidono con la nascita di un nuovo spirito, che mutò profondamente la religione e alla fine produsse una forma distinta di pensiero e di pratica buddhista. Il nuovo movimento si autodefiniva «Grande Veicolo» (Mahāyāna) per distinguersi da altri tipi di Buddhismo giudicati forme di un «Piccolo Veicolo» (Hīnayāna). [Vedi *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*].

Le prime scuole fuori dall'India. Se si accetta l'opinione generale che fa riferimento al regno di Aśoka come momento dell'inizio della diffusione missionaria del Buddhismo, si può dire che alla metà del II secolo a.C. il Buddhismo aveva raggiunto le frontiere dell'India. All'inizio dell'era volgare le aveva ormai superate. Nei primi secoli il Buddhismo Mahāyāna e quello Hīnayāna si diffusero in tutte le direzioni; in seguito alcune regioni sarebbero diventate prevalentemente mahāyāniche, altre prevalentemente hīnayāniche. [Vedi *MISSIONI BUDDHISTE*].

Il Buddhismo Mahāyāna cominciò a dominare l'Asia orientale e centrale, ad eccezione del Turkestan, dove monasteri della scuola del Sarvāstivāda rimasero fiorenti fino alle invasioni musulmane e alla conversione della regione. Il Buddhismo Hīnayāna ebbe una diffusione più lenta e in alcuni paesi dovette confrontarsi e infine soppiantare il Mahāyāna. Esso sopravvive in una scuola che si definisce il Theravāda, una derivazione cingalese della scuola degli sthavira, diffusa ancora oggi in tutto il Sud-Est asiatico.

Il Grande Veicolo. L'incontro del Buddhismo con gruppi etnici non indiani e la crescente influenza della componente laica trasformarono gradualmente il Buddhismo monastico, erede degli *śramaṇa*, in una religione universale. Questa trasformazione si realizzò secondo due diverse modalità. Da un lato il monachesimo si adattò alle mutate circostanze, rafforzò i suoi legami con il laicato e con le autorità secolari, stabilì una modalità di coesistenza soddisfacente con le forme di culto locali e non letterarie. Sia il Mahāyāna che lo Hīnayāna parteciparono a questa forma di adattamento. Ma il Buddhismo ridefinì anche i suoi obiettivi e rinnovò i suoi simboli, fino a produrre una nuova sintesi che si può considerare, per certi versi, una nuova religione. Il nuovo stile, il Mahāyāna, si proponeva come il percorso adatto a tutti, come il veicolo per la salvezza di tutti gli esseri senzienti (da qui il suo nome: «Grande Veicolo»). Le sue caratteristiche distintive sono: una tensione verso la diffusione universale, una concezione laica dell'ideale umano, un nuovo rituale devozionale e nuove definizioni degli ideali metafisici e contemplativi.

Le origini del Mahāyāna. Anche se i seguaci del Mahāyāna rivendicano alla loro dottrina una grande antichità, sono le loro stesse tradizioni sulle origini che rivelano la falsità di queste rivendicazioni. Il Mahāyāna, infatti, riconosce che le sue dottrine non erano conosciute nelle primissime fasi del Buddhismo, affermando che Śākyamuni rivelò il Mahāyāna solamente ad alcuni *bodhisattva* selezionati, che tennero i testi nascosti per secoli. Una leggenda narra che il filosofo Nāgārjuna dovette scendere agli Inferi per ottenere i testi noti come la «Perfezione della Saggezza» (*Prajñāpāramitā*).

Discordanti sono le opinioni degli studiosi occidentali riguardo all'epoca e alla collocazione geografica delle origini del Mahāyāna. Alcuni propendono per una origine antica (intorno agli inizi dell'era volgare), tra le comunità dei mahāsāṃghika della regione sudorientale dell'Andhra. Altri propongono un'origine nordoccidentale, tra i sarvāstivādin, tra il II e il III secolo d.C. Ma forse è più verosimile, per la formazione del Mahāyāna, pensare a un processo graduale e complesso, sviluppatosi in varie e diverse regioni dell'India. Chiaramente il Mahāyāna è in parte un movimento di riforma, in parte uno sviluppo naturale rispetto al Buddhismo premahāyānico; da un altro punto di vista esso è il risultato delle nuove forze sociali che modificarono profondamente il subcontinente indiano.

Gli studiosi che propendono per una origine meridionale pensano che i centri monastici dei mahāsāṃghika dell'Andhra continuarono a sviluppare alcune delle loro idee più radicali, fino a quando alcune di queste comunità cominciarono a considerarsi un movimento completamente separato dalle altre scuole dello Hīnayāna. Questa teoria ammette alcune influenze esterne: gli invasori iranici avrebbero influenzato la mitologia dei *bodhisattva* celesti, mentre il sostrato anario dell'India meridionale avrebbe inserito nella corrente principale degli ideali religiosi buddhisti alcune concezioni non arie sul ruolo delle donne.

Per maggiore chiarezza si potrebbero distinguere due tipi di cause dello sviluppo del Mahāyāna: quelle sociali o esterne, e quelle dottrinali o interne. Tra le prime si devono includere gli influssi iranici e dell'Asia centrale, la crescente importanza del ruolo delle donne e dei laici, specialmente nelle sue conseguenze sullo sviluppo del culto, e infine l'importanza dei percorsi di pellegrinaggio. Dall'esterno furono probabilmente introdotti alcuni elementi del simbolismo della luce e i culti solari, così come una tendenza meno ascetica. Tra i fattori dottrinali o interni, il principale fu invece lo sviluppo del mito delle vite anteriori di Śākyamuni e il culto dei Buddha precedenti, che contribuirono entrambi alla critica dell'ideale dell'*arhat*. La mitologia delle vite anteriori del Buddha come *bodhisattva* portò all'esaltazione dell'ideale del *bodhisattva*, ora collocato al di sopra di quello dell'*arhat*. I voti dei *bodhisattva* cominciarono ad assumere un ruolo predominante, soprattutto perché erano considerati parte integrante di una liturgia progressiva, che poneva al suo centro la dedica del merito come parte dell'ideale elevato del *bodhisattva*.

Sembra comunque probabile che alcuni visionari e scrittori abbiano continuato a comporre *sūtra*. Alcuni di costoro, attraverso un processo graduale che non è più possibile ricostruire, cominciarono ad allontanarsi dalla linea generale delle precedenti tradizioni scolastiche e dai redattori del canone. Così avvenne che, più o meno nella stessa epoca in cui le scuole più antiche stavano chiudendo i loro canoni, il Mahāyāna produsse una serie di testi che lo avrebbero posto in una posizione di disaccordo, se non di netta opposizione, nei confronti delle scuole più antiche. Ben presto la tradizione più autorevole cominciò ad accettare il Mahāyāna e quindi a sostenere la sua superiorità: così si sviluppò una tradizione di *śāstra* mahāyānici più o meno contemporaneamente al completamento della grande sintesi del Sarvāstivāda.

In Occidente talvolta si tende a esagerare la separazione tra Mahāyāna e Hīnayāna. Il primo viene spesso rappresentato come un movimento rivoluzionario, grazie al quale le aspirazioni di una laicità insoddisfatta riuscirono ad avere la meglio su una istituzione monastica oppressiva e conservatrice. La ricerca più recente pare dimostrare, invece, che l'opposizione tra laici e specialisti religiosi non fu netta come finora si è ritenuto. Inoltre è ormai chiaro che l'istituzione monastica continuò a rimanere una forza potente nel Mahāyāna indiano. Sembra più probabile che il Mahāyāna si sia sviluppato gradualmente e in forme diverse in varie parti del subcontinente: il nome comune e una ideologia più o meno unificata potrebbero essere stati assunti in seguito, quando furono riconosciute alcune aspirazioni comuni. In ogni caso appare evidente che le cause immediate che portarono allo sviluppo di questa nuova forma di Buddhismo furono l'apparizione di nuove forme di culto e una diffusa insoddisfazione nei confronti della tradizione scolastica.

Il merito, i bodhisattva e la Terra Pura. La documentazione epigrafica dimostra che la dottrina del trasferimento del merito svolgeva un ruolo particolare nel culto anche prima della comparsa del Buddhismo Mahāyāna. Tutti i buddhisti credono che i pensieri e le azioni virtuose generano merito, che a sua volta conduce a una buona rinascita, ma sembra che i buddhisti dei tempi più antichi credessero che gli individui possono generare merito solo per loro stessi e che il merito può condurre soltanto a una migliore rinascita, ma non alla liberazione dal ciclo delle rinascite. All'inizio dell'era volgare, tuttavia, alcuni buddhisti avevano adottato una diversa concezione del merito, ritenendo che esso potesse essere condiviso o trasferito e che fosse un fattore nell'ottenimento della liberazione, al punto da offrire il loro proprio merito per la salvezza degli antenati defunti.

La dedica, o offerta del merito sembra essere una delle dottrine fondamentali del nuovo Buddhismo. Essa aveva una evidente funzione sociale, perché rendeva la partecipazione al rituale buddhista un momento di incontro sociale piuttosto che una semplice esperienza privata. Essa inoltre contribuiva allo sviluppo di una elaborata ed elevata liturgia, un fattore importante per la sopravvivenza del Buddhismo e per l'assimilazione, da parte sua, di elementi stranieri, in India e fuori dall'India. [Vedi *MERITO (Concezione buddhista)*].

Questa pratica e questa dottrina interagirono con il culto dei Buddha precedenti e con la mitologia delle vite anteriori, in modo da creare un sistema di credenze il cui obiettivo principale era imitare la virtù delle vite anteriori di Śākyamuni, quando egli era un *bodhisattva* dedito alla liberazione altrui piuttosto che alla propria. Per raggiungere questo obiettivo il fedele cercava di imitare Śākyamuni non nel modo in cui egli si manifestò in questa sua ultima vita o dopo la sua illuminazione, quando egli cercò e ottenne il *nirvāṇa*, ma abbracciando un voto simile al voto precedente di Śākyamuni:

ricercare i risveglio (*bodhi*) per il bene di tutti i viventi. Questo spostamento pose, da un lato, l'accento sull'attenzione al mondo piuttosto che sulla fuga da esso, dall'altro creò una nuova forma di essere ideale e di oggetto di culto, il *bodhisattva*. [Vedi *BODHISATTVA (LA VIA DEL)*].

Gli sviluppi coevi della devozione induista (*bhakti*) ebbero probabilmente un ruolo importante nella formazione della liturgia di culto buddhista (*pūjā*), ma sarebbe sbagliato pensare che l'origine della fede e del rituale del Buddhismo Mahāyāna si debba semplicemente a influssi esterni di tipo teistico. [Vedi *BHAKTI*, vol. 9]. Esclusivamente buddhista, per esempio, deve essere considerata la fede nella rinascita nei «puri campi di Buddha», le regioni del cosmo in cui il merito e il potere dei Buddha e dei *bodhisattva* producono un ambiente nel quale è possibile la nascita senza dolore. La nuova fede, diffusa ampiamente in India attraverso il concetto della «terra della beatitudine» (la «Terra Pura» del Buddhismo dell'Asia orientale), si basava sulla fede nei voti dei *bodhisattva* anteriori che scelsero di trasferire o dedicare il loro merito alla purificazione di uno speciale «campo» o «regno». Probabile sembra invece un influsso delle religioni iraniche, ed è possibile che alcune delle radici di questa dottrina siano da ricercare tra i convertiti dell'Asia centrale. [Vedi *AMITĀBHA*; e *TERRA PURA E IMPURA*].

La formazione di una nuova tradizione scritturale. Con il nuovo culto e la nuova ideologia si formò anche un nuovo *corpus* di scritture. Nuovi *sūtra* cominciarono a essere prodotti probabilmente verso l'inizio dell'era volgare e continuarono a essere rielaborati almeno fino al V o VI secolo d.C. A differenza delle tradizioni canoniche delle scuole precedenti, le scritture del Mahāyāna non sembrano essere state mai raccolte in canoni formalizzati e chiusi nella loro terra d'origine, e anche in Cina e in Tibet non vi furono mai canoni rigidi.

Al suo inizio la letteratura del Buddhismo Mahāyāna non è distinguibile dalle letteratura di alcune delle scuole più antiche. Il testo della *Prajñāpāramitā* attribuito ai pūrvaśaila è probabilmente una versione precedente di uno dei testi del Mahāyāna che hanno lo stesso titolo; il *Ratnakūṭa* faceva probabilmente parte, in origine, del canone dei mahāsāṃghika; e il *Dhāraṇī Piṭaka* dei dharmaguptaka, ormai perduto, probabilmente conteneva in sé i prototipi dei *dhāraṇī-sūtra* della tradizione del Mahāyāna. I monaci seguaci del Mahāyāna non rinunciarono mai al *vinaya* precedente: molti seguirono la versione dei dharmaguptaka, altri quella dei mahāsāṃghika. Nella regola monastica mahāyānica è presente perfino il *vinaya* di una scuola come quella del Sarvāstivāda, che apparteneva chiaramente al Buddhismo Hīnayāna.

Nonostante ciò, il fulcro di gran parte della retorica del Mahāyāna, specialmente negli strati più antichi della letteratura, è costituito dalla critica alle forme di Buddhismo non mahāyānico, specialmente all'ideale dell'*arhat*. Questo tema è uno di quelli principali, per esempio, nella *Raṣṭrapālaparipṛcchā*, un testo della classe Ratnakūṭa che oggi si ritiene rappresenti uno stadio antico dello sviluppo del Mahāyāna. In questo testo la vita monastica è ancora esaltata al di sopra di tutte le altre forme di vita spirituale, ma i voti del *bodhisattva* sono per la prima volta presentati come superiori ai semplici voti monastici.

È difficile, se non impossibile, stabilire con un certo grado di sicurezza la storia più antica della letteratura del Buddhismo Mahāyāna. Sembra che il *sūtra* più antico tra quelli a noi pervenuti sia l'*Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā* oppure la sua versione poetica, la *Ratnaguṇasaṃcayagāthā*. Entrambi riflettono una polemica sviluppatasi all'interno del Buddhismo e incentrata sulla critica delle «basse aspirazioni» di quei buddhisti che hanno scelto di non prendere i voti del *bodhisattva*. Il *Ratnaguṇa* definisce la virtù del *bodhisattva*, sottolineando l'intuizione trascendente, la «Perfetta Saggezza» (*Prajñāpāramitā*) che lo libera da ogni forma di attaccamento e da ogni nozione preconcetta, comprese le nozioni di purezza e di rinuncia al mondo. Un aspetto importante di questa saggezza è l'abile possesso dei mezzi (*upāyakauśalya*), che viene qui definito come la capacità di adattare pensiero, parola e azione alle circostanze e allo scopo ultimo della pratica buddhista, la liberazione dall'attaccamento. Questa virtù permette al *bodhisattva* di rimanere nel mondo pur essendo perfettamente libero dal mondo.

L'*Aṣṭasāhasrikā* tratta gli stessi argomenti, ma espande il concetto di merito in almeno due direzioni: 1) la dedica del merito in vista del risveglio significa qui sia vedere attraverso l'illusione del merito, sia applicare il merito alla via della liberazione; e 2) la dedica del merito è un atto di devozione rivolta all'intuizione (saggezza, *prajñā*). In quanto meta e fondamento di ogni perfezione (*pāramitā*), la Perfezione della Saggezza è personificata come la Madre di tutti i Buddha. Ella genera la mente del risveglio, ma è presente in forma concreta nel Libro sacro. L'*Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā Sūtra*, pertanto, è allo stesso tempo sia lo strumento che esprime una sofisticata dottrina della salvezza attraverso l'intuizione e il possesso dei mezzi, sia la razionalizzazione di un sistema rituale, sia, infine, l'oggetto di un culto. [Vedi *PĀRAMITĀ*; *PRAJÑĀ*; e *UPĀYA*].

Un altro antico testo del Buddhismo Mahāyāna, il *Saddharmapuṇḍarīka* (Sūtra del Loto) attacca egualmente l'ideale dell'*arhat*. Questo *sūtra* è considerato il testo paradigmatico della buddhologia sviluppata dal Mahāyāna: il Buddha viene presentato come un essere sovrannaturale, eterno e immutabile, ma allo stesso

tempo egli è Buddha in virtù del fatto che è diventato libero da ogni concezione di essere e di non essere. Il Buddha non ha mai *ottenuto* il risveglio o il *nirvāṇa*, perché egli *è* la buddhità ed è stato nella condizione di risveglio e di *nirvāṇa* fin dall'eternità, ma anche perché, in realtà, non vi è alcun *nirvāṇa* da ottenere.

La credenza diffusa, ma evidentemente non esclusivamente popolare, nella Terra di Beatitudine (*Sukhāvatī*) trova espressione in due testi della fine del periodo antico (tra I e II secolo d.C.). I due *Sukhāvatī Sūtra* esprimono la fede nella grazia salvifica del *bodhisattva* Dharmākara, il quale fece il voto, sotto un Buddha anteriore, di purificare il suo campo del Buddha. I voti di questo *bodhisattva* garantiscono a tutti coloro che con fede meditano su di lui la rinascita in questa Terra di Beatitudine, e questa rinascita, a sua volta, garantisce la successiva illuminazione e la liberazione. In buona parte oscura rimane, comunque, la storia della presenza in India di questi due testi.

La posizione dei *sūtra* più antichi nei confronti dei laici e delle donne è piuttosto incoerente. L'*Ugradattaparipṛcchā* e l'*Upāsakaśīla*, per esempio, si propongono di predicare una moralità laica, ma di fatto utilizzano modelli monastici per la vita del padre di famiglia. Rispetto alla tradizione precedente, comunque, il Mahāyāna rappresenta uno spostamento significativo in direzione di una religione meno ascetica e monastica nel tono e nelle intenzioni. Alcuni *sūtra* del periodo più antico, invece, collocano i laici in una posizione centrale. Il protagonista del *Gaṇḍavyūha*, per esempio, è un giovane pellegrino laico che viaggia alla ricerca del suo maestro: egli incontra donne e uomini laici, ma anche spiriti notturni femminili e *bodhisattva* celesti. Più prosaico nella sua esaltazione dell'ideale laico è il *Vimalakīrtinirdeśa*: pur non essendo privo di eventi miracolosi, esso rappresenta le tendenze demitologizzanti del Mahāyāna, che spesso arrivano ad affermare che il significato metaforico di una dottrina è esattamente il suo opposto.

Lo sviluppo del Buddhismo Mahāyāna

Il Buddhismo fiorì durante l'epoca classica dei Gupta, ma lo splendore culturale nel quale esso crebbe fu contemporaneamente la culla dell'egemonia induista. Il sanscrito ritornò come lingua franca del subcontinente e il devozionalismo induista cominciò a sostitutire gli ideali del passato. Fin dalle sue origini il Buddhismo Mahāyāna fu probabilmente un movimento diviso. Alcune delle divisioni già presenti nelle scuole dello Hīnayāna o premahāyāniche, dalle quali ebbe origine il Mahāyāna, probabilmente continuarono nello stesso Mahāyāna. Conosciamo, purtroppo, molto meno sulle antiche divisioni settarie del movimento che sulle diciotto scuole. È chiaro, per esempio, che la concezione del *bodhisattva* dei mahāsaṃghika era diversa da quella dei sarvāstivādin. Diversa da quella delle altre scuole antiche sembra anche la nozione dei *dharma* non condizionati dei prajñaptivādin. Per quanto sia possibile ipotizzare che alcune di queste differenze influenzarono lo sviluppo del Mahāyāna, tuttavia, non ne abbiamo una prova sicura.

Come il Buddhismo premahāyānico si era sviluppato in un sistema scolastico per rafforzare la propria posizione ideologica, così il Mahāyāna sviluppò forme particolari di investigazione erudita. Nei monasteri si sviluppò una nuova sintesi, sotto molti aspetti assai lontana dalla fede visionaria sottesa agli aspetti religiosi del Mahāyāna, in parte come critica a precedenti formulazioni scolastiche, in parte in seguito al bisogno di spiegare e giustificare la nuova fede. Il monastero riaffermò la sua posizione istituzionale per mezzo della sua funzione intellettuale. Monaci e laici parteciparono entrambi alla creazione del Mahāyāna e al mantenimento della sua vita sociale e liturgica, ma la *leadership* intellettuale rimase monastica e conservatrice. La riforma portò dunque con sé un elemento di continuità (istituzioni e codici monastici) che correva il rischio di risultare causa di fossilizzazione e di stagnazione. E infatti lo sviluppo successivo dei monasteri finì per diventare un peso per la società, nella misura in cui essi, in quanto istituzioni del conservatorismo, non si dimostrarono in grado di adattarsi alla nuova società in cambiamento.

Dall'inizio della dinastia Gupta fino alla prima parte della dinastia Pāla, comunque, i monasteri rimasero un centro di creatività intellettuale. Essi continuarono a godere del patrocinio dei sovrani Gupta, specialmente di Kumāra Gupta I (414-455), che fondò un monastero molto importante in una località del Bihar originariamente consacrata a Śāriputra. Questa istituzione monastica, chiamata Nālandā dal nome di una tribù locale, era probabilmente già attiva come centro di studi molti decenni prima che Kumāra Gupta decidesse di conferirle uno speciale riconoscimento. Per almeno mille anni essa sarebbe rimasta la più importante istituzione di alti studi nel mondo buddhista. Insieme con l'università di Valabhī, nell'India occidentale, Nālandā rappresenta l'aspetto scolastico del Buddhismo Mahāyāna, che coesisteva con una dimensione non intellettuale (non necessariamente «popolare»), le cui caratteristiche si possono ricostruire dai resti archeologici, da alcuni aspetti della letteratura dei *sūtra* e dai resoconti dei pellegrini cinesi.

Alcuni testi suggeriscono un conflitto fra gli abitanti della foresta e quelli della città, che in effetti può riflettere la tensione probabilmente esistente tra l'asceta e

l'intellettuale, oppure tra chi si dedica alla meditazione e chi si impegna in una dimensione politica. Per evitare, tuttavia, che questo schema semplificato offuschi aspetti importanti della vita religiosa buddhista, bisogna sottolineare che dalla documentazione risulta ampia, intensa e costante l'interazione tra il filosofo, il meditatore e il devoto, dove spesso tutte e tre le funzioni coincidono in un'unica persona. Gli scritti di grandi filosofi come Asaṅga, Śāntideva e Āryadeva, inoltre, suggeriscono una partecipazione attiva del monaco-*bodhisattva* alla vita sociale della comunità. Le dimensioni non intellettuali della religione, perciò, devono essere considerate soltanto un aspetto di quella dialettica, che talvolta si risolveva in sintesi, talaltra in rivalità, tensione o dissonanza.

La fede e la devozione del Buddhismo Mahāyāna era in sé un fenomeno assai complesso, che incorporava una liturgia della tradizione alta (per esempio gli *Inni ai tre corpi del Buddha*, attribuiti ad Aśvaghoṣa) con elementi della religione non letteraria e non buddhista (rispettivamente, per esempio, i cicli di pellegrinaggio e il culto degli spiriti locali), così come alcune credenze generalizzate, come la dedica del merito e la speranza nella rinascita nella Terra purificata del Buddha.

Sviluppi dottrinali. Per spiegare la nascita del Buddhismo Mahāyāna bisogna evitare accuratamente due estremi. Non bisogna, da una parte, esagerare i punti di continuità che collegano il Mahāyāna con il Buddhismo premahāyānico; ma non bisogna neppure operare una separazione netta, cosicché il Mahāyāna appaia il risultato di una frattura radicale con il passato, piuttosto che di un graduale processo di crescita. La verità si trova in qualche modo tra questi due estremi: anche se il Mahāyāna può davvero essere spiegato come lo sviluppo logico delle antiche dottrine e delle pratiche buddhiste, è tuttavia difficile pensare che il fenomeno possa essere spiegato senza presupporre radicali cambiamenti nella struttura sociale delle comunità indiane che costituivano lo sfondo della religione. Questi cambiamenti, del resto, sono confermati dalla documentazione storica.

Le innovazioni fondamentali sul piano dottrinale si possono anzitutto dividere tra quelle che rappresentano posizioni critiche nei confronti di antichi costrutti scolastici e quelle che riflettono nuovi sviluppi della pratica cultuale. In entrambi i casi, naturalmente, non si dovrebbe ignorare l'influenza dell'esperienza visionaria e contemplativa, ma purtroppo questo aspetto della religione quasi mai può essere documentato in maniera adeguata. La più importante dottrina con conseguenze nella pratica di culto fu la dottrina del *bodhisattva*; lo sviluppo teorico più importante fu, invece, la dottrina della vacuità (*śūnyatā*). La prima può essere spiegata come il risultato di una particolare visione delle manifestazioni concrete del sacro; la seconda come l'espressione di un nuovo tipo di esperienza mistica o contemplativa.

Il bodhisattva. Nel Buddhismo premahāyānico il termine *bodhisattva* si riferiva principalmente alla figura di un Buddha colto tra il momento della sua adozione del voto per ottenere l'illuminazione e il momento del raggiungimento della buddhità. Anche quando il termine era usato come designazione astratta di un ideale di perfezione, il valore di questo ideale era determinato dalla sua meta: la liberazione dal dolore. Negli insegnamenti di alcune delle scuole dello Hīnayāna, tuttavia, il *bodhisattva* assunse un valore intrinseco: essere un *bodhisattva* significava adottare il voto (*praṇidhāna*) di ricercare il perfetto risveglio *per il bene degli esseri viventi*. Si trattava, cioè, di seguire l'esempio proposto dalla dedizione altruista del Buddha nelle sue vite anteriori, quando egli era un *bodhisattva*, e non aspirare semplicemente alla liberazione individuale, come si pensava avessero fatto gli *arhat*. Il Buddhismo Mahāyāna riprese questa critica e fece dell'ideale del *bodhisattva* il suo obiettivo religioso centrale.

Questa istanza dottrinale comportò, come si è già segnalato, uno spostamento nella mitologia: si sviluppò la credenza in *bodhisattva* molteplici e nacquero complesse leggende sulle vite anteriori del Buddha. Vi fu anche un cambiamento nel rituale incentrato sul culto del *bodhisattva*, specialmente dei *bodhisattva* mitici che si credeva si fossero impegnati nella ricerca del risveglio soprattutto, se non esclusivamente, al fine di assistere gli esseri bisognosi o sofferenti. Crebbe anche, di conseguenza, la popolarità della recitazione dei voti del *bodhisattva*.

Mentre il *bodhisattva* dell'antico Buddhismo era un semplice uomo in cammino per diventare un essere liberato, il *bodhisattva* del Mahāyāna riflette il culmine di un processo di cambiamento che cominciò quando alcune delle scuole dello Hīnayāna estesero al *bodhisattva* l'apoteosi del Buddha Śākyamuni, quando, cioè, idealizzarono non soltanto il Buddha ma anche la carriera spirituale delineata dal mito delle sue vite anteriori. Il Mahāyāna estese questa rivalutazione religiosa a numerosi esseri mitici considerati molto avanzati nel loro cammino verso il risveglio: per questo esso possiede nella sua mitologia più di un oggetto di venerazione. Specialmente in contrasto con le scuole più conservatrici dello Hīnayāna (Sarvāstivāda e Theravāda, per esempio), il Mahāyāna è il Buddhismo dei molteplici Buddha e *bodhisattva*, che risiedono in molteplici reami, da cui assistono infiniti esseri nella loro strada verso il risveglio. [Vedi *BUDDHA E BODHISATTVA CELESTI*].

L'antico ideale del *bodhisattva* come Buddha futuro non viene, perciò, rigettato: esso è piuttosto ridefinito e

ampliato. In quanto teoria di liberazione, la posizione caratteristica del Mahāyāna può essere sintetizzata dicendo che essa pone in rilievo la *bodhi* e relega il *nirvāṇa* in una posizione secondaria. Ciò può rappresentare, in senso stretto, una antica frattura all'interno della comunità piuttosto che uno spostamento dottrinale. Si può supporre che essa risalga a concezioni contrastanti dei mezzi di liberazione che si ritrovano già tra le religioni degli *śramaṇa*: il conflitto tra enstasi e intuizione come mezzi di liberazione. Ma questa analisi deve essere maggiormente qualificata, sottolineando, per esempio, che la rivalutazione della *bodhi* va considerata nel contesto del voto del *bodhisattva*. L'aspirazione unica del *bodhisattva* definisce il risveglio come «risveglio per il bene di tutti gli esseri senzienti»: questo concetto non si può comprendere semplicemente nel contesto di dispute sull'importanza relativa dell'intuizione.

Si deve inoltre sottolineare che la svalutazione del *nirvāṇa* viene realizzata in genere attraverso la sua ridefinizione, non attraverso il rifiuto del concetto fondamentale della «liberazione da ogni attaccamento». Anche se i testi spesso affermano che il *bodhisattva*, nella formulazione del suo voto, «pospone» il suo ingresso nel *nirvāṇa* fino a quando tutti gli esseri viventi non sono salvati, e anche se, nelle preghiere, si chiede al Buddha di rimanere nel mondo senza entrare nel *nirvāṇa*, in realtà la dottrina prevede che un *bodhisattva* non prenderebbe nemmeno in considerazione un *nirvāṇa* del tipo ricercato dall'*arhat*. Il *bodhisattva* viene definito dalla sua aspirazione a un tipo diverso di *nirvāṇa*, piuttosto che dal suo rifiuto di esso o dalla sua volontà di posporlo. Questa nuova dottrina del *nirvāṇa* può essere sintetizzata nella definizione della liberazione come uno stato di pace in cui la persona liberata non è né attaccata alla pace, né attaccata al vortice del ciclo delle rinascite. Questo stato è definito e chiamato in modi diversi: come identità di *saṃsāra* e *nirvāṇa*, oppure come la proposta di un *nirvāṇa* nel quale non si può trovare alcun sostegno (*apratiṣṭhitanirvāṇa*). [Vedi *SOTERIOLOGIA BUDDHISTA*].

Come si è già sottolineato, nelle concezioni più antiche un *bodhisattva* è un essere umano reale. Questo aspetto della dottrina non viene perduto nel Mahāyāna, ma si conserva nella credenza che l'aspirazione al perfetto risveglio (il *bodhicitta*) e il voto del *bodhisattva* devono essere adottati da tutti i fedeli. Pronunciando il voto (attraverso la conversione o la ripetizione rituale) il fedele del Buddhismo Mahāyāna, sia esso monaco o laico, attualizza il *bodhicitta* e procede verso la meta di diventare un *bodhisattva*. Ancora esclusivamente mahāyānica è la convinzione che questi aspiranti umani al risveglio non siano soli, bensì siano accompagnati e protetti da «*bodhisattva* celesti», esseri potenti molto avanzati nel cammino, tanto perfetti da essere liberati sia dalla rinascita che dalla liberazione, e ora in grado di scegliere liberamente se, quando e dove rinascere. Questi *bodhisattva* celesti si impegnano liberamente nel processo della rinascita solo per poter salvare gli esseri viventi.

Ciò che trasforma l'ideale umano ed etico in un ideale religioso e in un oggetto di timore religioso è la scala temporale sulla quale si disegna il cammino del *bodhisattva*. Infinite vite intercorrono dalla prima aspirazione al risveglio (*bodhicitta*) e dalla pronuncia del voto fino all'ottenimento dell'illuminazione e della liberazione finale. Il *bodhisattva* deve attraversare dieci stadi (*bhūmi*), cominciando dall'intensa pratica della virtù della generosità (essenzialmente una virtù laica), passando attraverso la moralità nel secondo stadio, la pazienza nel terzo, poi la fortezza, la meditazione, l'intuizione, il possesso abile dei mezzi, dei voti e delle energie e, infine, la suprema conoscenza di un Buddha. Questi dieci stadi corrispondono alle dieci perfezioni (*pāramitā*). Anche se tutte le perfezioni devono essere praticate in ciascuno stadio, esse vengono raggiunte nell'ordine in cui sono elencate nello schema degli stadi, suggerendo da un lato una pratica semplice e accessibile alla maggioranza dei fedeli, i *bodhisattva* umani, e dall'altro un'esperienza chiaramente non raggiungibile nel regno delle normali circostanze umane, riservata ai Buddha semidivini e ai *bodhisattva*, gli oggetti del culto. Alcuni uomini eccezionali possono raggiungere la posizione di *bodhisattva* avanzati, ma la maggior parte di questi esseri ideali sono esclusivamente oggetti mitici di fervore e di immaginazione religiosa.

Tra i *bodhisattva* mitici o celesti la figura di Maitreya (destinato a essere il Buddha futuro di questo sistema cosmico, dopo Śākyamuni) rappresenta chiaramente lo stadio più antico del mito. Il suo culto è particolarmente importante nel Buddhismo dell'Asia orientale. Altri *bodhisattva* celesti sono Mañjuśrī, il *bodhisattva* della saggezza e patrono della scrittura, meno importante nel culto comune ma privilegiato nella devozione monastica. Il ruolo liturgico più importante è riservato, comunque, ad Avalokisteśvara, il *bodhisattva* della compassione, la cui centralità è confermata anche dall'archeologia. [Vedi anche *AVALOKISTEŚVARA*; *MAITREYA*; *MAÑJUŚRĪ*].

La vacuità. La dottrina della vacuità (*śūnyatā*) rappresenta un raffinamento dell'antica dottrina della privazione di essere-in-sé. Per alcuni aspetti essa costituisce semplicemente uno sviluppo della precedente dottrina: la negazione della realtà sostanziale del sé e di ciò che appartiene al sé, intesa come strumento per realizzare la rottura dei legami dell'attaccamento. Ma la nozione di vacuità esprime anche una critica rivolta alla nostra comune concezione della realtà, che è assai più

radicale rispetto alla critica formulata dalla precedente dottrina della privazione di essere-in-sé. Questa posizione del Buddhismo Mahāyāna è inaccettabile per gli altri buddhisti, poiché in un certo senso è una critica rivolta al Buddhismo stesso. La vacuità di tutte le cose, infatti, implica la mancanza di fondamento di tutte le idee e le concezioni, comprese, in ultima analisi, le stesse dottrine del Buddhismo.

La dottrina della vacuità fu sviluppata dalle scuole filosofiche, ma è chiaramente ispirata alla tradizione dei *sūtra* del Mahāyāna. Così si legge: «Perfino il *nirvāṇa* è come una creazione magica, come un sogno, e quanto più allora lo è qualunque altro oggetto o idea (*dharma*)? Perfino un Buddha perfetto è come una creazione magica, come un sogno...» (*Aṣṭasāhasrikā*, p. 40). Connesso alla dottrina della vacuità è il concetto di «possesso abile degli strumenti» (*upāya*): le dottrine buddhiste non sono affermazioni assolute sulla realtà, ma mezzi per raggiungere un obiettivo superiore, al di là di tutti i punti di vista. Nel loro contesto culturale queste due dottrine avevano probabilmente la funzione pratica di rendere la dottrina buddhista accettabile per diverse popolazioni. Ponendo la verità del Buddhismo al di là del contenuto specifico delle sue pratiche religiose, queste due dottrine giustificarono l'adattamento a circostanze mutevoli e l'adozione di nuove usanze religiose.

Ma la vacuità, così come i voti del *bodhisattva*, riflettono anche la concezione, tipica del Mahāyāna, dell'esperienza ultima del Buddhismo, intesa sia come processo dialettico che come processo di meditazione. Questa esperienza si può descrivere come la consapevolezza che nulla è esistente di per sé. Da un punto di vista dialettico ciò significa che in nessun modo la mente può pensare, in modo coerente, ad alcun oggetto come avente una esistenza di per sé. Tutti i concetti di sostanza e di esistenza svaniscono quando siano esaminati da vicino e in maniera razionale. Dal punto di vista dell'esperienza religiosa, invece, il termine *vacuità* si riferisce a una percezione diretta di questa privazione di essere-in-sé, una percezione che è possibile soltanto attraverso l'esercizio mentale e che è un'esperienza di liberazione. La liberazione, infatti, viene ora ridefinita in una maniera che ricorda i testi antichi, come il *Suttanipāta*. La liberazione è la libertà che risulta dalla negazione di tutti i postulati riguardanti la realtà, perfino i postulati buddhisti.

> La cessazione di afferrare e reificare,
> che calma la mente plurale: questa è la beatitudine.
> Il Buddha non ha mai insegnato alcuna cosa/dottrina [*dharma*]
> a nessuno e in nessun luogo.
> (*Madhyamakakārikā* 25,24).

La vacuità, infine, è anche una affermazione dell'immanenza del sacro. Applicata al turbine della sfera della rinascita (*saṃsāra*), essa mette in rilievo il valore relativo e la realtà relativa del mondo e allo stesso tempo lo trasforma nel sacro, nell'esperienza del risveglio. Applicata alla sfera della liberazione (*nirvāṇa*), la vacuità è una critica alla concezione di liberazione intesa come uno scopo religioso al di fuori del mondo dell'impermanenza e della sofferenza. [Vedi *ŚŪNYA E ŚŪNYATĀ*].

Altre concezioni dell'Assoluto. Per garantire una posizione elevata ai simboli dei suoi ideali mistici ed etici, il Mahāyāna sviluppò alcune antiche concezioni del sovrannaturale e del sacro. La sua idea degli esseri straordinari che abitano i campi superiori del Buddha e che vengono in aiuto agli esseri sofferenti necessitava di una metafisica e di una cosmologia capaci di fornire al sacro trascendente le sue immagini concrete. Il concetto astratto e apofatico di vacuità, per questo motivo, fu spesso qualificato da (o perfino rigettato a favore di) affermazioni positive e immagini concrete.

Le tradizioni precedenti al Mahāyāna avevano messo in rilievo l'impermanenza e la privazione di essere-in-sé: immaginare che esista la permanenza nell'impermanente è l'errore più grave. Il Mahāyāna introdusse la nozione di vacuità, esortando a rinunciare alla nozione di permanenza, ma anche a quella di impermanenza. Alcuni, all'interno del Mahāyāna, sostennero invece che nell'impermanente vi è qualcosa di permanente. Testi come il [*Mahāyāna*] *Mahāparinirvāṇa Sūtra* affermano che lo stesso Buddha aveva predicato una dottrina della permanenza: il seme della buddhità, l'illuminazione innata, è permanente, beato e puro. Esso è in realtà l'autentico sé, presente nella mente e nel corpo impermanente degli esseri senzienti.

Il Tathāgata come oggetto di culto venne associato con la «quiddità» (*tathātā*), le sue azioni salvifiche furono concepite come aventi effetto in un mondo formato dall'immagine del *dharma* e della sua verità originaria (*dharmadhātu*), e la sua forma, in quanto ricettacolo di ogni bene e di ogni virtù, fu vista come la sua forma suprema. [Vedi *TATHĀTĀ*].

Una dottrina comune a tutti i seguaci del Buddhismo Mahāyāna era quella che cercava di stabilire un legame tra l'assoluto e i comuni esseri umani. Il Tathāgata era concepito come avente numerosi aspetti nella sua persona: il Buddha umano o «corpo dell'apparizione magica» (*nirmāṇakāya*), cioè le persone storiche dei Buddha; il sacro trascendente, il Buddha dei paradisi e dei campi di Buddha, che è anche la forma che è oggetto di culto (*saṃbhogakāya*); e il Buddha come quiddità, come non dualità, il Tathāgata come personificazione del *dharmadhātu*, chiamato il «corpo del *dharma*» (*dharmakāya*).

Sviluppi della pratica di culto. Per i seguaci del Mahāyāna la meditazione era parte di quel processo rituale che cominciava con le prime sensazioni di compassione verso gli altri esseri senzienti, la formulazione del voto, che includeva l'espressione di un forte desiderio di salvare tutti gli esseri senzienti e di condividere con loro il proprio merito, e procedeva poi attraverso l'analisi di tutto ciò che esiste e raggiungeva il suo culmine nell'esperienza della vacuità e nella dedica dei propri sforzi alla salvezza altrui.

Culto e rituale. L'aspetto più tipico ed esclusivo del rituale del Mahāyāna è il triplice servizio (*triskandhaka*). Variamente definito, questo scarno ma essenziale schema rituale è spiegato dal poeta del VII secolo Śāntideva come composto dalla confessione dei peccati, dalla formale felicitazione per il merito altrui e dalla richiesta a tutti i Buddha affinché rimangano nel mondo per il bene di tutti gli esseri senzienti che soffrono. Un devoto buddhista doveva celebrare questo triplice rituale tre volte al giorno e tre volte ogni notte.

Un testo noto come il *Triskandhaka*, che fa parte dell'*Upālipariprcchā*, mostra il ruolo centrale della confessione e della dedica del merito. L'atto della confessione è chiaramente una continuazione dell'antico rituale *prātimokṣa*. Altri elementi di continuità sono il legame con antiche tradizioni non letterarie (ora integrate nella scrittura) relative al ruolo della dedica del merito e il legame con la generale tradizione buddhista dei Tre Rifugi.

Erano diffuse anche liturgie più complicate, di cui rimangono varie versioni nella letteratura tràdita. Anche se molte di esse sono definite come «il settuplice servizio» (*saptavidhānuttarapūjā*), il numero sette deve essere inteso come un numero simbolico e astratto. Gli elementi più importanti di queste liturgie più articolate sono il saluto ai Buddha e ai *bodhisattva*, l'atto di culto, l'atto di contrizione, la felicitazione per il merito altrui e la dedica del merito. Xuanzang, il pellegrino cinese che fu in India nel VII secolo, descrive, sebbene sommariamente, alcune delle liturgie diffuse a quell'epoca nei monasteri indiani.

Le forme più comuni di rituale, tuttavia, dovevano essere molto meno formalizzate e non legate all'ambito monastico. Il rito più diffuso era la litania di Avalokiteśvara, conservata nella letteratura e nei monumenti. Nella sua forma letteraria essa è una affermazione solenne della capacità del *bodhisattva* di salvare dal pericolo coloro che invocano il suo nome. Si può tuttavia supporre che il culto di Avalokiteśvara includesse a quell'epoca, come avviene oggi nell'Asia orientale, anche preghiere di richiesta e invocazioni apotropaiche.

Le norme liturgiche fondamentali della tradizione letteraria erano integrate da elementi del comune costume religioso dell'India, specialmente dagli atti di culto chiamati *pūjā*. Essi comprendevano pratiche come il bagno rituale dell'immagine sacra, il trasporto di essa in processione, l'offerta di stoffe, profumi e musiche all'icona, e così via. [Vedi *PŪJĀ BUDDHISTA*].

Alcune pratiche rituali erano tipiche della tradizione monastica. Un altro testo, anch'esso intitolato *Triskandhaka* (ma conservato soltanto nella traduzione tibetana), per esempio, mostra una stretta connessione tra rituale e meditazione, poiché integra, come molti manuali di meditazione monastica, il comune ciclo del rituale quotidiano con una sessione di meditazione.

La meditazione. La pratica della meditazione rimase importante nella tradizione del Buddhismo Mahāyāna quanto lo era stata in precedenza. Le mappe del percorso e i manuali ci forniscono alcuni resoconti, per quanto talvolta idealizzati, del processo di meditazione. Manca fino ad oggi una storia sistematica della meditazione del Mahāyāna, ma è ovvio che al suo interno esistono importanti differenze sincroniche e diacroniche. Prendendo in considerazione soltanto gli elementi comuni ai diversi sistemi, si può notare in primo luogo un elemento di continuità con il passato nell'uso di una terminologia molto simile a quella dei mahīśāsaka e dei sarvāstivādin, e nell'accettazione, con piccole modifiche, delle tradizionali liste degli oggetti e degli stati della contemplazione. [Vedi *MEDITAZIONE BUDDHISTA*].

Differivano radicalmente da quelle proposte delle scuole del Buddhismo Hīnayāna, invece, l'interpretazione del processo e la definizione degli stadi superiori della contemplazione. La differenza principale consiste nella definizione della meta come uno stato nel quale l'oggetto della contemplazione (*ālambana*) non è più presente alla mente (*nirālambana*). Tutte le immagini mentali (o «segni», *nimitta*, *saṃjñā*) che costituiscono la base del pensiero concettuale e dell'attaccamento devono essere abbandonate attraverso un processo di tranquillità mentale e di analisi, fino a quando il contemplante raggiunge uno stato di concentrazione pacifica, libera dai segni mentali (*ānimitta*) e da tutte le concettualizzazioni (*nirvikalpa-samādhi*).

Questi cambiamenti nella teoria della contemplazione sono strettamente legati all'abbandono della teoria del *dharma* e della dottrina della privazione di essere-in-sé come nuclei teoretici del misticismo speculativo. Si può sostenere che il tema principale della vita contemplativa del Mahāyāna sia la meditazione sulla vacuità. Ma bisogna aggiungere che le tradizioni scolastiche sono molto attente nel definire la meta come costituita sia dalla vacuità che dalla compassione (*karuṇā*). Lo stadio supremo della liberazione dalle concezioni (la «conoscenza ultramondana») deve essere seguito

dal ritorno al mondo per realizzare i voti del *bodhisattva*: lo stadio contemplativo più alto è, almeno in teoria, una preparazione per la pratica della compassione. [Vedi *KARUṆĀ*].

Una nuova etica. L'ideale del *bodhisattva* implica anche, nel Buddhismo Mahāyāna, nuove concezioni etiche: tra le nuove tematiche spiccano il voto altruista e la vita nel mondo. Entrambi questi temi riflettono i cambiamenti nel contesto sociale del Buddhismo: un interesse maggiore, se non il ruolo più importante, per la vita laica e per i suoi bisogni e le sue spiegazioni, e un contesto culturale che richiede ormai valori sociali universali. L'ideale altruista trova riscontro nei voti del *bodhisattva* e nella creazione di una nuova serie di regole etiche, comunemente conosciuta come il *bodhisattvavinaya*. Molti testi del Mahāyāna sono considerati rappresentativi di questo nuovo *Vinaya*. Tra questi fu particolarmente importante in India il *Bodhisattvaprātimokṣa*. Esso propone una liturgia per l'adozione rituale dei voti del *bodhisattva*, chiaramente basata su più antichi riti di ordinazione (*upasaṃpadā*). Anche se i *Vinaya Sūtra* del Mahāyāna non hanno mai sostituito in India gli antichi codici monastici, essi hanno conservato e trasmesso riti di iniziazione laica e monastica importanti, e a volte obbligatori, essendo considerati supplementi essenziali al *vinaya* monastico tradizionale. [Vedi anche *ETICA BUDDHISTA*].

La tradizione colta e le università

L'elemento più importante dell'istituzionalizzazione del Buddhismo Mahāyāna fu probabilmente la fondazione di università. In questi centri di studio l'elaborazione della dottrina buddhista divenne l'obiettivo più importante della vita monastica. Dapprima a Nālandā e a Valabhī e poi, via via che la dinastia Pāla prese il controllo dell'India centrale e orientale (circa 650), nelle università di Vikramaśīla e Odantapurī, i maestri del Mahāyāna formarono discepoli provenienti da luoghi differenti del mondo buddhista ed elaborarono complessi sistemi di interpretazione testuale e di speculazione filosofica.

La sintesi dottrinale. Gli studiosi del Mahāyāna non riuscirono, in ultima analisi, a reggere in India il confronto con forme più efficaci di Buddhismo e di Induismo, ma certamente essi svolsero un ruolo fondamentale nella creazione di una sintesi dottrinale che riuscì a soddisfare sia intellettuali che fedeli comuni per almeno 500 anni. Devozione, rituale, etica, metafisica e logica erano le parti di questo monumento all'acume filosofico indiano. Perfino durante l'invasione del crudele Mihirakula, l'unno eftalita («bianco») che scese dal Nord-Ovest (tra il 505 e il 528), e nel periodo in cui la dinastia dei Cālukya contribuì al rinascimento induista nel Sud-Ovest (tra il 550 e il 753), in India fu possibile lo sviluppo di grandi menti e di personalità filosofiche eminenti come Dignāga e Sthiramati, che si dedicarono a sottili questioni teoretiche. La persecuzione di Mihirakula fu seguita dal regno di uno dei grandi patroni del Buddhismo, Harṣa Vardhana (circa 605-647). Ancora una volta il Buddhismo riuscì a sopravvivere in mezzo ai turbini della politica indiana.

Le scuole di pensiero. La tradizione del Mahāyāna può essere divisa in tre scuole: i mādhyamika (seguaci del *madhyamaka* o «Via di Mezzo»), lo Yogācāra e la scuola di Sāramati. Le prime due scuole dominarono la vita intellettuale del Mahāyāna in India. La terza ebbe un influsso di breve durata, ma importante, in Tibet, e indirettamente può essere considerata un elemento importante nello sviluppo del Buddhismo dell'Asia orientale.

La scuola dei mādhyamika. Il fondatore di questa scuola può essere considerato anche il padre della scolastica e della filosofia del Mahāyāna. Nāgārjuna (vissuto verso il 150 d.C.) era originario dell'India meridionale, forse della regione dell'Amarāvatī. Si narra che sia stato il consigliere di uno dei sovrani Śātavāhana. Divenne il primo importante filosofo del Mahāyāna e una figura le cui idee influenzarono tutte le scuole di pensiero. Il tema centrale della sua filosofia è la vacuità (*śūnyatā*), intesa come un corollario della teoria premahāyānica della coproduzione condizionata. La vacuità è la via di mezzo tra affermazioni di essere e di non essere. Gli estremi dell'esistenza e della non esistenza si evitano riconoscendo alcune relazioni causali (per esempio: la via e la liberazione), senza predicare un'esistenza del sé o un'essenza immutabile (*svabhāva*) come causa o effetto. Per sostenere questa posizione senza porre una tesi metafisica, Nāgārjuna argomenta attraverso la riduzione all'assurdo di tutte le dottrine filosofiche alternative conosciute fino alla sua epoca. A proposito del suo «sistema», Nāgārjuna affermava di non avere alcuna tesi da sostenere oltre al rifiuto delle affermazioni e delle negazioni di tutti i sistemi metafisici. Il sistema di Nāgārjuna, perciò, è la «scuola della Via di Mezzo» (*madhyamaka*), sia nel campo dell'ontologia (né essere né non essere), sia nel campo della logica (né affermazione né negazione). In termini religiosi, la via di mezzo di Nāgārjuna puà essere sintetizzata nella sua famosa affermazione che il *saṃsāra* e il *nirvāṇa* sono la stessa cosa. [Vedi *NĀGĀRJUNA*].

Tre o quattro secoli dopo Nāgārjuna, i mādhyamika si divisero in due correnti principali, i prāsaṅgika e gli svātantrika. I primi, rappresentati da Buddhapālita (circa 500) e da Candrakīrti (circa 550-600), sostenevano che, per essere fedeli agli insegnamenti di Nāgārjuna, i filosofi dovevano limitarsi alla critica delle dottrine avversarie attraverso la *reductio ad absurdum*. La corrente

degli svātantrika, invece, affermava che il filosofo mādhyamika dovesse formulare una sua propria tesi, in particolare una sua propria epistemologia. Il principale esponente di questa dottrina fu il grande critico di Buddhapālita, Bhāvaviveka (circa 500-550). Il dibattito si protrasse per qualche tempo, ma fu poi è sostituito da altre questioni filosofiche: così la scuola dei mādhyamika finì per assimilare elementi di altre tradizioni, specialmente quelli dei logici e dei seguaci della scuola dello Yogācāra. [Vedi *BHĀVAVIVEKA*; *BUDDHAPĀLITA*; *CANDRAKĪRTI*].

I pensatori mādhyamika contribuirono anche allo sviluppo della letteratura religiosa. Numerosi inni (*stava*) sono attribuiti direttamente a Nāgārjuna. Il suo discepolo Āryadeva discute la carriera del *bodhisattva* nel suo *Bodhisattva-yogācāra-catuḥśataka*, anche se quest'opera tratta principalmente di questioni filosofiche. Due opere antologiche, una attribuita a Nāgārjuna, il *Sūtrasamuccaya*, e l'altra a Śāntideva (VII secolo), il *Śikṣāsamuccaya*, divennero le guide per il rituale e le pratiche morali del Mahāyāna. Śāntideva scrisse anche una «guida» alla carriera del *bodhisattva*, il *Bodhicaryāvatāra*, un'opera che ci fornisce una sintesi delle pratiche rituali e contemplative dei monaci mādhyamika ed è, insieme, una introduzione classica alle loro istanze filosofiche. [Vedi *ĀRYADEVA*; *MĀDHYAMIKA*; *ŚĀNTIDEVA*].

La scuola dello Yogācāra. Circa due secoli dopo Nāgārjuna, durante il periodo di transizione tra il dominio dei Kuṣāṇa e quello dei Gupta, nacque nel Nord-Ovest una nuova scuola di filosofia. I fondatori di questa scuola, i fratelli Asaṅga (circa 310-390) e Vasubandhu (circa 320-400), si erano formati all'interno di scuole del Buddhismo Hinayāna. Il fratello maggiore, Asaṅga, apparteneva ai mahīśāsaka e molte importanti caratteristiche delle teorie dell'*abhidharma* di questa scuola furono mantenute nel nuovo sistema di Asaṅga. Vasubandhu, che passò al Mahāyāna dopo che suo fratello era diventato un celebre meastro della scuola, cominciò come aderente dei sautrāntika, con una straordinaria padronanza delle teorie dei sarvāstivādin. Quando divenne seguace del Mahāyāna, perciò, anch'egli portò con sé, come fondamento dottrinale, qualche traccia delle scuole dello Hīnayāna.

La scuola fondata dai due fratelli è conosciuta come Yogācāra, forse in riferimento al titolo dell'opera principale di Asaṅga, la *Yogācārabhūmi* (talvolta attribuita a Maitreya), ma il nome esprime chiaramente la centralità della pratica della coltivazione di sé, specialmente attraverso la meditazione. Spiegando le esperienze che si generano durante la pratica dello *yoga*, la scuola propone due particolari dottrine: 1) l'esperienza dell'enstasi porta alla convinzione che non esiste nulla oltre la mente (*cittamātratā*), o che il mondo è soltanto il risultato della percezione (*vijñaptimātratā*); 2) l'analisi della mente che si realizza durante la meditazione rivela livelli diversi di percezione o di coscienza e, nelle profondità della coscienza, mostra la base della rinascita e della determinazione karmica, una coscienza-deposito (*ālaya-vijñāna*) che contiene i semi delle azioni precedenti. La diversa accentuazione sopra l'uno o l'altro di questi due princìpi caratterizza le diverse modalità della dottrina. La dottrina della mente esclusiva domina la *Viṃśatikā* e la *Triṃśikā* di Vasubandhu; l'analisi dell'*ālaya-vijñāna* è invece centrale nella dottrina di Asaṅga. Poiché entrambi gli aspetti della dottrina possono essere interpretati come teorie della coscienza (*vijñāna*), la scuola viene talvolta chiamata Vijñānavāda.

Una delle più importanti divisioni che si verificarono all'interno della scuola dello Yogācāra riflette insieme differenze geografiche e dottrinali. La scuola di Valabhī, che segue Sthiramati (circa 500-560), si contrappone agli yogācārin di Nālandā, guidati da Dharmapāla (circa 530-561). Il punto in discussione, cioè se la mente pura coincida con la coscienza-deposito, esemplifica efficacemente la sottigliezza delle polemiche filosofiche indiane, ma riflette anche l'influsso di un'altra scuola, la scuola di Sāramati, e deriva dagli interessi soteriologici sottesi alle teorie psicologiche dello Yogācāra. Il dibattito su questo punto sarebbe continuato nella scuola dei mādhyamika, coinvolgendo anche questioni riguardanti la teoria della percezione e alcuni problemi legati alla teoria della mente liberata. [Vedi *YOGĀCĀRA*; *VIJÑĀNA*; *ĀLAYA-VIJÑĀNA*; e inoltre *ASAṄGA*; *VASUBANDHU*; *STHIRAMATI*; *DHARMAPĀLA*; *ŚĪLABHADRA*].

La teoria del tathāgata-garbha. Un'altra importante scuola di pensiero seguì la tendenza, già espressa in alcuni *sūtra* del Mahāyāna, verso una definizione positiva o una descrizione della realtà ultima. In questa scuola l'accento era posto sulla base ontologica dell'esperienza e delle virtù della buddhità. Questa base fu rintracciata nella buddhità innata, la buddhità soggiacente in tutti gli esseri. La scuola è nota con due nomi: uno descrive la sua dottrina fondamentale, la teoria del *tathāgata-garbha* (la presenza del Tathāgata in tutti gli esseri), l'altra fa riferimento al suo presunto sistematizzatore, Sāramati (circa 350-450). L'accento della scuola su una fondazione positiva dell'essere la associa strettamente al pensiero di Maitreyanātha, il maestro di Asaṅga, al quale è spesso attribuito uno dei testi fondamentali della scuola, il *Ratnagotravibhāga*. Probabilmente il pensiero attribuito a Maitreya diede origine a due diverse linee di interpretazione: il *tathāgata-garbha* e la *cittamātratā*.

Sāramati scrisse un commento sul *Ratnagotravibhāga* nel quale spiega il processo attraverso il quale la buddhità innata diventa buddhità manifesta. L'opera espri-

me una critica della teoria della vacuità e descrive gli attributi positivi della buddhità. L'impegno del *bodhisattva* nel mondo non è considerato tanto come l'abbandono della beatitudine della liberazione, quanto la manifestazione dell'Assoluto (*dharmadhātu*) nella sfera degli esseri senzienti, un concetto che può essere fatto risalire alle dottrine dei mahāsāṃghika. Il *dharmadhātu* è un assoluto positivo, metafisico, non solo eterno ma anche puro, la sede del valore etico, soteriologico ed epistemologico. Questo assoluto è anche la base per il *gotra*, il lignaggio spirituale, che esprime metaforicamente il potenziale di illuminazione presente nei singoli esseri viventi. [Vedi anche *TATHĀGATA-GARBHA*].

I logici. Un importante sviluppo della scolastica buddhista fu il risultato dell'interesse degli studiosi per le regole del dibattito, e del loro impegno nelle controversie filosofiche con i logici induisti della scuola del Nyāya. Nāgārjuna e Vasubandhu scrissero brevi trattati di logica, ma una vera e propria logica (e una epistemologia) specificamente buddhiste e creative non si svilupparono fino all'epoca di Dignāga (circa 480-540), uno studioso che si dichiarava legato allo Yogācāra ma accettava molte dottrine dei sautrāntika. Il capolavoro della logica buddhista fu infine l'opera di Dharmakīrti (circa 600-650), i cui *Pramāṇavārttika* e *Vṛtti* sottoposero a completa revisione critica tutto l'argomento. La sua opera non sembra, a prima vista, rilevante per la storia delle religioni, ma essa è rappresentativa della direzione assunta dopo il V secolo da molti degli studiosi del Mahāyāna. [Vedi *DIGNĀGA*; *DHARMAKĪRTI*].

I filosofi yogācāra-mādhyamika. Man mano che l'India si allontanava dalla sicurezza del periodo Gupta, la filosofia del Buddhismo Mahāyāna si spostò gradualmente in direzione dell'eclettismo. All'epoca in cui fu fondata l'università di Vikramaśīla, nell'VIII secolo, la filosofia dominante a Nālandā era una combinazione di idee mādhyamika-yogācāra, dove quest'ultimo era il termine qualificante mentre il primo indicava il nucleo filosofico. Questo movimento aveva le sue radici nella precedente scuola dei mādhyamika-svātantrika e come i suoi predecessori propugnava la formulazione di tesi ontologiche ed epistemologiche in difesa della dottrina fondamentale di Nāgārjuna, la dottrina della vacuità. L'esponente più eminente di questa scuola fu Śāntirakṣita (circa 680-740); ma alcune delle sue teorie furono osteggiate all'interno del movimento stesso dal suo contemporaneo Jñānagarbha (circa 700-760). Il maggior contributo al pensiero religioso, tuttavia, venne dai loro successori. Kamalaśīla (circa 740-790), un discepolo di Śāntirakṣita che portò la missione di quest'ultimo in Tibet, redasse molte opere importanti su diversi aspetti della filosofia. Egli viaggiò in Tibet, dove compose tre trattati sulla meditazione e sulla via del *bodhisattva*, ciascuno intitolato *Bhāvanākrama*, che devono essere annoverati tra i gioielli del pensiero religioso indiano. [Vedi *ŚĀNTIRAKṢITA*; *KAMALAŚĪLA*].

Le nuove scritture. I filosofi trovarono la loro principale fonte di ispirazione nei *sūtra* del Mahāyāna, la maggior parte dei quali non sosteneva teorie filosofiche chiaramente definite. Alcuni *sūtra*, in verità, esprimono in effetti posizioni che si possono associare con le dottrine di scuole particolari. Gli studiosi sono concordi nel ritenere che queste opere sono più tarde dei testi privi di una chiara affiliazione dottrinale, ma la connessione tra i vari *sūtra* e le scuole di pensiero che essi rappresentano non è sempre chiara.

Alcuni degli elementi caratteristici della scuola di Sāramati, per esempio, sono chiaramente premahāyānici, e si possono trovare in molti *sūtra* delle raccolte *Avataṃsaka* e *Ratnakūta*. Sāramati, tuttavia, faceva riferimento a un numero ristretto di *sūtra* del Mahāyāna che si incentravano sui temi fondamentali della scuola. Il più famoso è forse lo *Srīmālādevīsiṃhanāda*, ma altrettanto importanti sono il [*Mahāyāna*] *Mahāparinirvāṇa Sūtra*, l'*Anūnatvāpūrṇatvanirdeśa* e il *Dhāraṇīrāja*.

Molti *sūtra* di composizione tarda furono associati strettamente con la scuola dello Yogācāra. Già conosciuti all'epoca di Asaṅga e Vasubandhu, nella loro forma attuale essi riflettono una polemica che presuppone alcune forme della teoria protoyogācāra. Tra questi i più importanti dal punto di vista filosofico sono il *Laṅkāvatāra* e il *Saṃdhinirmocana*. Il primo contiene una forma arcaica della teoria dei livelli del *vijñāna*.

Il declino del Mahāyāna. È difficile stabilire la natura e le cause della decadenza del Mahāyāna in India. Si può certamente sostenere che il successo originario del Mahāyāna favorì una tendenza all'intuizione, che i filosofi passavano il loro tempo in dibattiti su sottili questioni di metafisica, logica o perfino grammatica, ma la verità è che perfino durante il periodo del più tecnico scolasticismo il pensiero religioso innovativo non era affatto assopito. Via via che il Mahāyāna divenne più istituzionalizzato e convenzionale, probabilmente, il naturale bisogno di rinascita religiosa trovò espressione mediante altri veicoli. I pensatori del Mahāyāna presero così parte alla ricerca di nuove forme di espressione, facendo riferimento ancora una volta a *leader* visionari, rivoluzionari e carismatici. Ma la nuova strada gradualmente avrebbe assunto una propria nuova identità, dapprima come Buddhismo tantrico e in seguito come Induismo. Adottando pratiche e simboli tantrici, infatti, i buddhisti fecero riferimento a un mondo simbolico e rituale che naturalmente coincideva con il substrato religioso che sarebbe poi diventato lo spazio di diffusione dell'Induismo.

Lo spostamento graduale dal Mahāyāna al Tantrismo sembra aver subìto una accelerazione proprio all'epoca in cui la filosofia cominciava a perdere la sua energia creativa. Sappiamo che nel VII secolo erano in uso pratiche tantriche a Nālandā. Queste pratiche furono criticate dallo studioso di Nālandā, Dharmakīrti, ma a quanto pare esse furono accettate dalla maggior parte dei principali esponenti di quella istituzione durante il secolo successivo. Via via che il Tantrismo guadagnava in rispettabilità, i sovrani Pālā istituirono nuovi centri di cultura, in competizione con Nālandā. Possiamo affermare che la morte del suo grande patrono, il re Harṣa, nel 657, segnò il declino del Buddhismo Mahāyāna, mentre la costruzione dell'università di Vikramaśīla, sotto Dharmapālā, verso l'800, segna l'inizio del periodo tantrico. [Vedi *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*].

Innovazioni tantriche

Come nel caso del Mahāyāna, anche per il Tantrismo dobbiamo supporre che il fenomeno rifletta cambiamenti tanto sociali quanto religiosi. A causa dell'incertezza sulla data di nascita del Tantrismo, tuttavia, pochi studiosi si sono avventurati in una interpretazione delle sue origini. Alcuni sostengono un'origine assai antica del Tantrismo e pensano che la letteratura esistesse già, come pratica esoterica, molti secoli prima di assumere forma scritta. Se così fosse, il Tantrismo sarebbe allora esistito come movimento sotterraneo ben prima del VI secolo. Ma questa teoria deve ancora spiegare l'improvvisa apparizione del Tantrismo come autonoma corrente religiosa.

Alle sue origini il Buddhismo tantrico era probabilmente una religione minoritaria, essenzialmente un culto privato che incorporava alcuni elementi del substrato malvisti dalle istituzioni buddhiste. Esso riecheggiava pratiche antiche, come taluni riti della tradizione dell'*Atharvaveda* e le cerimonie di iniziazione, arie e inarie, che ci sono note da altre fonti brahmaniche. Inizialmente sorto come fenomeno marginale, in seguito si affermò fino ad assumere il ruolo che in precedenza era stato del Mahāyāna: una forza innovativa e un veicolo per l'espressione dell'insoddisfazione nei confronti della religione organizzata. I seguaci del Tantrismo divennero così i nuovi critici della religione istituzionale. Alcuni asserivano la superiorità delle tecniche rituali e della meditazione, capaci di condurre a una realizzazione diretta e spontanea della buddhità in questa vita. Come santi erranti, detti *siddha* («dotati di *siddhi*», cioè di realizzazione o potere magico), costoro si comportavano come folli e abbandonavano le regole monastiche. [Vedi *MAHĀSIDDHA*]. Altri consideravano il Tantrismo come il culmine del Mahāyāna e scelsero di integrarlo con le dottrine precedenti, seguendo le consuete pratiche monastiche anche nel momento in cui adottarono credenze contrapposte alle tradizionali convinzioni del monachesimo buddhista.

La storia documentata del Tantrismo, naturalmente, ci fornisce maggiori informazioni sul secondo gruppo. Attualmente è impossibile stabilire con certezza in quale modo il substrato influenzò il Buddhismo tantrico: se, per esempio, l'uso metaforico di pratiche sessuali abbia preceduto il loro uso esplicito, o viceversa. Ma sembra chiaro che i nuovi asceti erranti e la loro ideologia si piegarono all'istituzione religiosa nello stesso momento in cui riuscirono a cambiarla. Nella sua relazione con le antiche istituzioni scolastiche, il Tantrismo seguì lo schema di una cooperazione con le scuole religiose fondate dal Mahāyāna. I monaci tantrici prendevano i voti del *bodhisattva* e ricevevano l'iniziazione monastica secondo il codice premahāyānico, e coloro che praticavano il Tantrismo vivevano nello stesso monastero insieme a monaci del Mahāyāna non tantrici. Il Buddhismo tantrico, perciò, si integrò nella tradizione alta buddhista, anche se i *siddha* continuarono a rappresentare una provocazione nei confronti dei valori del monachesimo buddhista.

Sembra probabile, come si diceva, che il Buddhismo tantrico esistesse come pratica minoritaria ed esoterica, diffusa tra i buddhisti, prima di comparire come una delle principali religioni indiane, ma attualmente è impossibile sapere per quanto tempo e in quale forma esso sia esistito prima del VII secolo. Solamente quest'ultima data è certa, poiché la trasmissione del Tantrismo in Cina è segnata dall'arrivo nelle capitali cinesi di maestri tantrici come Śubhākarasiṃha (che arriva a Chang'an nel 716) e Vajrabodhi (che giunge a Luoyang nel 720) e si può tranquillamente ritenere che la trasmissione del Tantrismo al di fuori dei confini indiani non sarebbe stata possibile senza una fiorente attività in India. [Vedi *VAJRABODHI*; *ŚUBHĀKARASIṂHA*; *AMOGHAVAJRA*]. Qualche testimonianza comprovante un'origine antica si può trovare nell'occasionale menzione, critica o laudatoria, di *mantra* e *dhāraṇī* nella letteratura del VII secolo (Dharmakīrti, Śāntideva) e nella presenza di alcuni elementi prototantrici in quei *sūtra* del Mahāyāna che paiono risalire almeno al IV secolo (*Gaṇḍavyūha*, *Vimalakīrtinirdeśa*, *Saddharmapuṇḍarīka*).

Il Tantrismo fa uso in generale di elementi rituali, simbolici e dottrinali delle forme più arcaiche del Buddhismo. Specialmente le formule apotropaiche e mistiche chiamate *mantra* e *dhāraṇī* assumono un ruolo centrale nel Tantrayāna. [Vedi *MANTRA*]. La *Mahāmāyurī*, un testo prototantrico del III-IV secolo, raccoglie formule apotropaiche associate a divinità locali di diverse

parti dell'India. Alcune di queste formule sembrano risalire a *paritta* simili a quelle presenti nel testo canonico pāli *Āṭānātiya Suttanta* (*Dīgha Nikāya* n. 32). Anche se il genere relativamente antico e panbuddhista di *dhāraṇī* e *paritta* non deve essere identificato con il Tantrayāna, il più intenso uso di queste formule in molte forme del Buddhismo e l'apparizione di *dhāraṇī-sūtra* nella tarda letteratura del Mahāyāna segnano probabilmente una svolta netta verso un maggiore accento sulla dimensione magica della fede buddhista. Alcuni *sūtra* del Mahāyāna prefigurano il Tantrismo anche con le loro dottrine dell'identità del risvegliato e delle menti afflitte (*Dharmasaṅgīti*, *Vimalakīrtinirdeśa*), e della buddhità innata (i *sūtra* del *tathāgata-garbha*).

Varietà di Tantrismo. Qualunque possa essere stata la sua preistoria, in forma di pratica esoterica oppure essoterica, il nuovo movimento, che talvolta viene chiamato il terzo *yāna*, il Tantrayāna, era complesso e frammentato tanto quanto le precedenti forme di Buddhismo. Una classificazione in qualche modo artificiale, ma utile, distingue tre tipi principali di Tantrismo: il Tantrismo Vajrayāna, Sahajayāna e Kālacakra. Il primo fissò la terminologia simbolica e la liturgia che avrebbero caratterizzato tutte le forme della tradizione. Molte di queste forme iconografiche e rituali sono descritte nel *Mañjuśrīmūlakalpa* (completato nella forma pervenutaci verso il 750), nel *Mahāvairocana Sūtra* e nel *Vajraśekhara* (o *Tattvasaṃgraha*), *sūtra*, che alcuni, seguendo le tradizioni dell'Asia orientale, vorrebbero classificare sotto una sezione diversa e più primitiva del Tantrismo detta Mantrayāna. Il Tantrismo Sahajayāna, invece, era dominato dai *siddha* erranti dai lunghi capelli, che si contrapponevano apertamente e mettevano in ridicolo la religione istituzionale buddhista. Essi facevano riferimento all'oggetto della loro esperienza religiosa come alla «meretrice», sia in riferimento al simbolismo sessuale del Tantrismo rituale, sia come provocazione nei confronti delle concezioni monastiche della purezza spirituale, ma anche come metafora dell'accessibilità universale dell'illuminazione. La tradizione del Kālacakra, infine, è quella più lontana dalle tradizioni del Buddhismo antico e mostra un influsso più forte da parte del substrato. Essa è caratterizzata da alcune concezioni del messianismo e alcune credenze astrologiche non attestate altrove nella letteratura buddhista.

La storia di questi tre movimenti, purtroppo, è interamente avvolta nella leggenda. La tradizione tibetana considera il Mantrayāna una terza «messa in moto della ruota [del *Dharma*]» (dove la seconda è il Mahāyāna), che avvenne a Dhānyakaṭaka (Andhra) sedici anni dopo l'illuminazione. Ma ciò è chiaramente assurdo. Come ipotesi di lavoro si può proporre l'esistenza di una forma antica di Mantrayāna a partire dal IV secolo. Il nome Vajrayāna si potrebbe allora usare per indicare le prime manifestazioni della pratica tantrica documentate, specialmente nella tradizione colta della valle del Gange dopo il VII secolo.

I fedeli del Sahajayāna affermavano di aver avuto origine dallo *yogin* del Kashmir Lūipa (circa 750-800). I primi seguaci provengono dal Bengala, ma probabilmente solo a partire dagli inizi del IX secolo. Per quanto riguarda, infine, il Kālacakra, gli studiosi occidentali non accettano la tradizionale concezione delle sue antiche origini nella mitica terra di Shambala. La tradizione, comunque, non può essere datata prima del X secolo, probabilmente agli inizi del regno del re Mahīpāla (circa 974-1026). Le sue origini sono state collocate alternativamente a nord oppure a sud.

Il Vajrayāna. Il Vajrayāna prende nome dalla centralità nel suo simbolismo del concetto di *vajra*. Il termine significa sia «diamante» che «clava» e perciò è una metafora sia della durezza che della distruttività. Esso rappresenta, sul piano spirituale, lo stato eterno e innato della buddhità, posseduto da tutti gli esseri, e insieme la lama tagliente della saggezza. La personificazione di questa condizione e di queste energia è Vajrasattva, una divinità e un principio astratto, che viene così definito:

> Con *vajra* si intende la vacuità;
> *sattva* significa pura cognizione.
> L'identità di questi due è nota
> come l'essenza di Vajrasattva.
>
> (*Advayavajra Saṃgraha*, p. 24).

Dietro a questa definizione vi è chiaramente la metafisica del pensiero del sistema yogācāra-mādhyamika. Vajrasattva rappresenta l'esperienza non duale che trascende sia la vacuità che la mente pura. In termini religiosi questo principio rappresenta l'omologia tra la persona umana e l'essenza del *vajra*: nel corpo umano, in questa vita, il relativo e l'assoluto si incontrano.

La condizione innata della non dualità è anche rappresentata dal concetto del «pensiero del risveglio» (*bodhicitta*). Ma l'innato risveglio in Vajrasattva diventa la meta: l'illuminazione è presente nella sua totalità e perfezione in questo corpo umano; il pensiero del risveglio *è* il risveglio:

> Il pensiero del risveglio è conosciuto come
> senza inizio e senza fine, quiescente,
> libero da essere e da non essere, potente,
> indiviso in vacuità e compassione.
>
> (*Guhyasamāja* 18,37).

Questa identità è fondata simbolicamente e ritualmente su una serie di omologie. I sei elementi del corpo

umano, per esempio, sono identificati con diversi aspetti del corpo di Mahāvairocana e i cinque costituenti della personalità umana (*skhanda*) sono identificati con le cinque forme della conoscenza del Buddha.

Ma l'aspetto più caratteristico del Buddhismo tantrico è l'estensione di queste omologie al simbolismo sessuale. Il «pensiero del risveglio» è identificato con il seme, la saggezza dormiente con una donna in attesa di essere inseminata. La saggezza (*prajñā*), inoltre, è concepita come una divinità femminile. Ella è una madre (*jananī*), come nella letteratura che tratta della *prajñāpāramitā*; ella è la *yogin* femminile (*yoginī*); ma è anche una prostituta di bassa casta (*ḍombī caṇḍālī*). Gli abili strumenti (*upāya*) sono rappresentati come il suo consorte maschile. La loro unione perfetta (*prajñopāya-yuganaddha*) è l'unione del non-duale. Dietro l'interpretazione buddhista, naturalmente, si scopre il substrato anario, con la sua sottolineatura della fertilità e del simbolismo della dea madre. Ma si può anche considerare questa radicale deviazione dalla tradizionale *pruderie* monacale buddhista come un tentativo di scuotere l'istituzione dalla sua autocompiacenza per la propria rettitudine.

Dal momento che il simbolismo sessuale si può intendere in maniera metaforica, la maggior parte delle forme del Buddhismo tantrico erano in realtà antinomiche solamente in linea di principio. Il Vajrayāna, perciò, aveva anch'esso i suoi voti e le sue regole. In quanto *upāya*, i simboli del rituale avevano come obiettivo l'integrazione dell'Assoluto e del relativo, non l'abrogazione di quest'ultimo. I voti tantrici comprendevano regole monastiche tradizionali, i voti del *bodhisattva* e speciali regole tantriche, alcune delle quali sono contenute in testi come il *Vinayasūtra* e il *Bodhicittaśīlādānakalpa*.

L'accesso ai livelli religiosi superiori era riservato a coloro che padroneggiavano le pratiche più elementari del Mahāyāna e del Tantrismo. La gerarchia dei livelli era organizzata in sistemi come i «cinque passi» del *Pañcakrama* di Nāgārjuna. Gli ordinamenti di studio proteggevano in genere i livelli religiosi superiori, tracciando una netta linea di divisione tra l'esoterico e l'essoterico. Un'altra comune classificazione dei tipi di Tantrismo distingueva rituali quotidiani esterni (Kriyā Tantra), rituali speciali di preparazione alla meditazione (Caryā Tantra), pratiche di meditazione di base (Yoga Tantra) e infine i Tantra superiori, di meditazione avanzata (Anuttarayoga Tantra). Questa ermeneutica delle diverse attività religiose serviva sia come apologetica che come classificazione dottrinale della pratica tantrica, distinguendo i diversi tipi di *tantra* secondo il criterio dei destinatari ai quali ciascuno di essi meglio si adattava: rispettivamente *śrāvaka*, *pratyekabuddha*, yogācārin e mādhyamika.

Elementi della teoria del *tathāgata-garbha* sembrano essersi combinati con antiche credenze totemiche fino a fondare un sistema di famiglie o clan che servirà, tra l'altro, per definire il pubblico adeguato per ciascuna delle varie dottrine. Le persone affette da allucinazioni, per esempio, appartenevano al clan di Mahāvairocana e dovevano coltivare le omologie e le visualizzazioni associate con questo Buddha, che naturalmente rappresentava il risveglio supremo. Questo sistema estende ai diversi tipi personali le omologie degli *skhanda*, dei livelli di conoscenza, e così via: una sorta di semplice psicologia pratica che fa parte della ricerca tantrica dell'immanenza del sacro.

Il movimento del Sahaja (o Sahajiyā). La tradizione della sequenza dei maestri e degli allievi di questo movimento lo presenta come molto antico, ma le lingue utilizzate nei testi pervenuti fino a noi appartengono a uno stadio avanzato nello sviluppo del neoindico. Queste opere, infatti, sono quasi tutte scritte in *apabhrāṃśa* (il *Dohakośa*) oppure in antico bengalese (la *Caryāgīti*). Anche se la loro datazione, dunque, rimane incerta, esse non possono essere antiche come suggerisce la tradizione: gli studiosi concordano per una datazione congetturale risalente forse all'VIII o al X secolo.

Opere attribuite a maestri del movimento del Sahaja (Saraha, circa 750-800; Kaṇha, circa 800-350; Tilopa, circa 950-1000) sono conservate soprattutto in lingue neoindiane, ma vi sono anche alcuni commenti in sanscrito. Questi ultimi confermano l'influsso degli antichi asceti erranti sulla religione istituzionale buddhista.

La posizione dottrinale del movimento del Sahaja non è molto differente da quella del Vajrayāna: *sahaja* è il principio innato di illuminazione, il *bodhicitta*, che si deve realizzare nell'unione di saggezza e di strumenti esperti. La principale differenza fra i due tipi di Tantrismo consisteva nello stile di vita dei seguaci. Il Sahaja era un movimento che costituiva una chiara provocazione nei confronti della religione istituzionale buddhista: il fedele ideale era un folle senza fissa dimora, che vagava insieme con la sua consorte, oppure un padre di famiglia-stregone. Entrambi affermavano di praticare l'unione sessuale come attualizzazione di ciò che la tradizione praticava soltanto in forma simbolica o mistica. Ben presto il Vajrayāna si integrò nelle istituzioni universitarie, controllate dal *vinaya* e dall'analisi filosofica, e fu così incorporato nei programmi di educazione spirituale accettati dai monasteri, che corrispondevano all'auspicata stabilità sociale e politica delle istituzioni accademiche e dei loro sostenitori. I santi iconoclasti del Sahaja, invece, ricercavano la spontaneità e consideravano la vita monastica un ostacolo alla vera realizzazione. La forza della loro provocazione viene esaltata in forma quasi mitica nella leggenda che narra delle biz-

zarre prove alle quali il *siddha* Tilopa sottopose il grande studioso Nāropa quando quest'ultimo abbandonò il suo incarico a Vikramaśīla per seguire il suo nuovo maestro, folle e seminudo.

Questa particolare tradizione tantrica rappresenta al meglio le tendenze iconoclaste che sono presenti in tutto il Tantrismo. Essa rappresentava una sfida alla religione istituzionale, sia nell'ambito sociale che nell'ambito religioso, poiché incorporava liberamente pratiche del substrato e collocava la donna e la sessualità al livello del sacro. In opposizione ai dolci e ascetici paradisi del Buddhismo Mahāyāna, dove non esistevano donne e rapporti sessuali, il Tantrismo identifica la beatitudine dell'illuminazione con la grande beatitudine (*mahāsukha*) dell'unione sessuale.

Il Kālacakra Tantra. Questo testo presenta numerose caratteristiche che lo distinguono da altre opere della tradizione buddhista: un messaggio chiaramente politico, per esempio, che propone una alleanza per opporsi all'avanzata musulmana in India, e inoltre il riferimento al simbolismo e a varie dottrine astrologiche. In quest'opera troviamo anche il concetto di «Ādibuddha», il Buddha primordiale dal quale sorge tutto ciò che esiste nell'universo.

La tradizione più autorevole, comunque, considera questo testo come facente parte della linea principale del Buddhismo tantrico. La sua argomentazione principale è che tutti i fenomeni, compresi i rituali del Tantrismo, sono contenuti all'interno del corpo dell'iniziato, e tutti gli aspetti del tempo sono a loro volta contenuti in questo corpo. Viene introdotto e discusso anche il concetto di tempo (*kāla*) e il suo simbolismo, inteso come un mezzo per fornire al devoto il controllo sul tempo e quindi sul mondo dell'impermanenza. La *Sekoddeśaṭīkā*, un commento sopra una parte del *Kālacakra* attribuito a Nāropa (Nāḍapāda, X secolo), spiega che il tempo (*kāla*) del *Kālacakra* è lo stesso che l'immutabile *dharmadhātu*, mentre la ruota (*cakra*) rappresenta le manifestazioni del tempo. Nel *Kālacakra* i due, l'assoluto e il relativo, *prajñā* e *upāya*, sono uniti. In questo senso, perciò, nonostante le sue concessioni al substrato e alla crescente influenza dell'Induismo, il *Kālacakra* era di fatto inserito nel Buddhismo ufficiale.

La letteratura tantrica. Il termine *tantra* significa «filo» o «trama» e, per estensione, «testo». I testi sacri, che producevano una nuova disseminazione, esoterica o essoterica, erano chiamati *tantra* e in effetti costituivano un filo letterario, che si intrecciava con la trasmissione segreta che passava da maestro a discepolo. Alcuni dei *tantra* più difficili e profondi furono prodotti nel periodo antico (prima dell'VIII secolo): il *Mahāvairocana*, il *Guhyasamāja*, le sezioni più antiche del *Mañjuśrīmūlakalpa* e lo *Hevajra*. All'epoca in cui il Tantrismo divenne il sistema dominante e, pertanto, parte del sistema religioso istituzionale, erano già comparsi una lunga serie di commentari e molte tra le opere più autorevoli. Tra i testi più antichi si annovera il *Pañcakrama* di Nāgārjuna. Il tantrico Candrakīrti (IX secolo) redasse un commentario sul *Guhyasamāja*, e Buddhaguhya (VIII secolo) discusse il *Mahāvairocana*. In seguito furono composti numerosi commenti in sanscrito, con lo scopo di fissare la spontanea e libera produzione poetica dei santi del movimento del Sahaja.

Il Tantrismo e la tradizione alta. Così anche il Tantrismo, come i suoi predecessori, finì per diventare istituzionalizzato. Nato come un movimento esoterico, essenzialmente privato, visionario e iconoclasta, divenne una tradizione letteraria, ritualizzata, spesso essoterica e speculativa.

Un fiorente circolo tantrico a Nālandā, per esempio, è documentato almeno a partire dal tardo VII secolo: alcuni maestri tantrici, infatti, erano membri affermati della facoltà. Nelle università buddhiste le pratiche e le speculazioni tantriche svolgevano un ruolo fondamentale specialmente durante la dinastia dei Pāla. In questo periodo di istituzionalizzazione il Tantrismo divenne parte della corrente principale del Buddhismo.

Con questa trasformazione le origini magiche dei maestri del Tantrismo furono in parte mascherate da una elevata struttura liturgica e da una parallela teoria della meditazione. Il rituale e la meditazione tantrica, tuttavia, mantennero comunque la loro identità. Le formule magiche, la gestualità e gli schemi della meditazione finirono per essere trasformati, rispettivamente, nelle parole mistiche dei Buddha, nei gesti segreti dei Buddha e nelle mappe (*maṇḍala*) della psiche umana e della via.

Il diagramma mistico (*maṇḍala*) illustra la complessità di questo simbolismo. Esso è allo stesso tempo una rappresentazione grafica della persona umana come è attualmente, un progetto di liberazione e una rappresentazione del corpo trasfigurato, la struttura della buddhità stessa. In quanto circolo magico esso è la sfera nella quale le forze spirituali sono evocate e controllate; in quanto simbolo religioso, invece, è la sfera del progresso religioso, dell'esperienza e dell'azione. Le funzioni primitive rimangono: il *maṇḍala* è ancora un circolo di potere, con funzioni apotropaiche. Per ciascuna divinità vi è un significato assegnato, una sillaba sacra, un colore e una posizione all'interno del *maṇḍala*. Si possono così evocare le forze spirituali senza pericolo. La sacra sillaba è ancora un incantesimo. La visualizzazione dei Buddha è spesso inseparabile dall'evocazione degli spiriti e dei demoni. Nuovi esseri popolano ora il pantheon buddhista. Il Buddha e i *bodhisattva* sono accompagnati da consorti femminili e queste

compagne spirituali e sessuali compaiono talora in rappresentazioni iconografiche esplicitamente carnali. [Vedi *MAṆḌALA BUDDHISTA*].

Culto e rituale. Mentre il rituale esoterico incorporò elementi del substrato in una base dottrinale buddhista, le liturgie essoteriche della tradizione tantrica seguirono modelli rituali ricavati dalla tradizione e anche schemi che sembrano rimandare al rituale brahmanico e al culto induista. Il rituale quotidiano del buddhista tantrico presenta numerose analogie con la *pūjā* brahmanica, analogie che non possono essere casuali. Ma il ciclo liturgico completo è ancora buddhista. Se ne conservano molti esempi, per esempio, nel testo sanscrito *Ādikarmapradīpa*. Il rituale inserisce alcuni riti propriamente tantrici (offerta a un *maṇḍala*, recitazione di *mantra*) in una struttura composta da elementi ricavati dal Buddhismo premahāyānico (per esempio i rifugi) e dal rituale mahāyānico (per esempio: la confessione, i voti, la dedica del merito).

Le liturgie più complesse includevano riti di iniziazione o di consacrazione (*abhiṣeka*) e di conferimento dei poteri (*adhiṣṭhāna*) che forse risalgono addirittura fino all'*Atharvaveda*. Anche i riti di offerta per combustione (*homa*) hanno una controparte vedica e brahmanica. Elementi del substrato sono anche evidenti nelle frequenti invocazioni di *yakṣa* e *devatā*, nella propiziazione degli spiriti e nell'implicito simbolismo sessuale e alchemico.

La meditazione. La pratica della visualizzazione tantrica (*sādhana*) era parte del rituale più di quanto lo fosse nel Mahāyāna la sessione di meditazione. Essa era sempre inserita in un contesto rituale simile, nella struttura, al rituale quotidiano sopra sintetizzato. Un *sādhana* completo mescolava processi liturgici e contemplativi risalenti alle tradizioni premahāyāniche e mahāyāniche con la visualizzazione tantrica. Colui che praticava la meditazione doveva in primo luogo percorrere un processo graduale di purificazione (talvolta comprendente abluzioni), in genere strutturato sul modello del «settuplice servizio» del Buddhismo Mahāyāna. In seguito doveva visualizzare la sillaba mistica corrispondente alla divinità da lui prescelta. La sillaba si sarebbe trasformata in una serie di immagini che lo avrebbero condotto, alla fine, alla chiara visualizzazione della divinità. A questo punto l'adepto sarebbe diventato tutt'uno con quella. Ma questa unità viene reinterpretata come la realizzazione del non-duale: la divinità diventa l'adepto tanto quanto l'adepto si trasforma nella divinità. Il trascendente, in questo modo, poteva essere attualizzato nella vita del fedele, oltrepassando la consueta meditazione sulla realizzazione dei voti del *bodhisattva*.

La dottrina tantrica. Il simbolismo tantrico venne interpretato nel contesto dell'ortodossia del Mahāyāna: molti concetti teoretici tantrici possono essere spiegati come un naturale sviluppo del Mahāyāna. L'immanenza della buddhità, per esempio, viene esplicitamente connessa con la dottrina dell'identità di *saṃsāra* e *nirvāṇa* e con gli insegnamenti dello Yogācāra secondo i quali la coscienza è sostanzialmente pura. Il simbolismo magico del Tantrismo può essere fatto risalire, ancora una volta con espliciti riferimenti, alla dottrina del *bodhisattva* in quanto mago: dal momento che il mondo è come un sogno, come una apparizione magica, ci si può liberare da esso conoscendo il sogno come sogno, conoscendo e controllando l'illusione magica come farebbe un mago. Il *bodhisattva* (e perciò anche il *siddha*) è in grado di realizzare il trucco magico del mondo, al punto di crederlo reale, senza ingannare se stesso.

Non si deve tuttavia dimenticare che gli elementi propriamente tantrici non sono limitati alle forme del rituale e del simbolismo. Il particolare simbolismo trasforma il suo contesto, riferibile al Mahāyāna, a causa della concezione specificamente tantrica dell'immanenza. Il Buddha è presente nel corpo umano in maniera innata, ma la sua natura si manifesta soltanto quando si comprendono i «tre misteri» o «tre segreti». Non è sufficiente essere liberi dall'illusione mondana: si diventa liberi vivendo nell'illusione, in maniera tale che l'illusione diventi la manifestazione della buddhità. Il Tantrismo cerca dunque di costruire una realtà alternativa, tale che un mondo costruito mentalmente riveli l'illusione mondana fondamentale e manifesti il misterioso potere del Buddha per mezzo dell'illusione. Il corpo umano, il regno dei sensi, deve essere trasformato nel corpo di un Buddha, nei sensi di un Buddha.

Il corpo, la mente e le parole del Buddha (i tre misteri) possiedono caratteristiche specifiche che devono essere riconosciute e riprodotte. Nella pratica rituale ciò significa che l'adepto attualizza la buddhità quando esegue le prostrazioni secondo i gesti rituali (*mudrā*): egli parla con la voce del Buddha quando pronuncia i *mantra* e la sua mente è la mente del Buddha quando visualizza la divinità. La dimensione magica è evidente: il potere del Buddha vive nell'«aspetto di un Buddha» formalizzato. Ma questa dottrina implica anche la trasformazione del corpo per mezzo di una alchimia mistica (che ha le sue radici nell'alchimia sessuale del substrato), dalla quale deriva il significato soteriologico della dottrina: il rito trasforma l'uomo in un Buddha e tutte le sue funzioni umane diventano sacre. Quando la mente di quest'uomo è la mente di un essere risvegliato, essa conosce tutte le cose, il suo corpo assume l'aspetto appropriato alla salvezza di qualunque essere vivente e la sua voce è in grado di parlare la lingua di chiunque necessiti della salvezza. [Vedi anche *SOTERIOLOGIA BUDDHISTA*].

Il declino del Buddhismo in India

Con la morte di Harṣa il Buddhismo indiano poteva contare soltanto sul mecenatismo della dinastia reale dei Pāla del Bihar e del Bengala (circa 650-950), che ben presto favorì alcune istituzioni da essa fondate, come Vikramaśīla (circa 800) e Odantapurī (circa 760). Le ultime personalità brillanti di Nālandā furono i maestri mādhyamika Śāntirakṣita e Kamalaśīla, entrambi attivi nella conversione del Tibet. In seguito l'antica università fu eclissata dalla sua rivale Vikramaśīla, che vide la sua massima gloria nell'XI secolo.

Tradizionalmente si identifica la fine del Buddhismo indiano con il saccheggio delle due grandi università da parte delle truppe del turco Muḥammad Ghūrī: Nālandā nel 1197 e Vikramaśīla nel 1203. La distruzione di Nālandā pose fine alla sua antica gloria, ma l'istituzione sopravvisse. Quando nel 1235 il pellegrino tibetano Dharmasvāmin (1197-1264) visitò il sito dell'antica università, per esempio, vi trovò alcuni monaci che ancora insegnavano in due monasteri, ancora attivi in mezzo alle rovine di altri 82 monasteri. Per breve tempo il Buddhismo sopravvisse in India in questa situazione di povera decadenza, nelle circostanze descritte da Dharmasvāmin, ma poi i Turchi sferrarono un altro attacco e saccheggiarono ciò che era rimasto di Nālandā.

Gli studiosi hanno discusso a lungo sulle cause del declino del Buddhismo in India. Sarà naturalmente assai difficile raggiungere un accordo su un problema così complesso e sul quale possediamo scarsissima documentazione, ma si può dire, almeno, che alcune delle motivazioni un tempo accettate oggi non sono più considerate valide. L'idea che il Buddhismo tantrico sia una «forma degenerata» del Buddhismo e che perciò contribuì alla sua scomparsa, o addirittura la causò, per esempio, non è più accettata dalla comunità scientifica. Probabilmente semplicistica è anche l'immagine di una comunità buddhista pacifista e priva di difese, e perciò facilmente annichilita dalle orde degli invasori musulmani. Certamente i conquistatori turchi non erano affatto benevoli, ma gli Arabi che occuparono il Sindh nel 711, per esempio, accettarono facilmente uno stato di coesistenza pacifica con la popolazione locale. Rimane ancora da comprendere, inoltre, come mai Jainismo e Induismo siano sopravvissuti all'invasione musulmana, mentre il Buddhismo scomparve.

Le relazioni del Buddhismo con i sovrani induisti e jainisti non furono sempre pacifiche, come testimonia la conquista del Bihar da parte del re bengalese Śaśāṅka (circa 618), che era śivaita. Anche quando non vi furono episodi di intolleranza, la crescita dell'Induismo, con le sue solide radici nella società indiana e con la sua autonomia dalle costose istituzioni del monastero, rappresentò una sfida colossale al Buddhismo. Il trionfo finale dell'Induismo può essere ricostruito attraverso molti piccoli segnali, che spesso sono collegati a un atteggiamento di opposizione al Buddhismo: la diffusione del Viṣṇuismo (nel quale il Buddha appare come un *avatāra* ingannevole di Viṣṇu); i grandi santi śivaiti del Sud, rispettivamente gli *āḻvār* e i *nārayaṉār*, i cui protettori e mecenati induisti erano apertamente ostili al Buddhismo e al Jainismo; la predicazione a Mysore di Śaṅkara (788-850), un critico del Buddhismo che, peraltro, fu a sua volta accusato di essere un «cripto-buddhista»; e infine il trionfo dello Śivaismo nel Kashmir (circa 800).

Ma le vere cause della scomparsa del Buddhismo furono più sottili: l'assimilazione di idee e di pratiche buddhiste nell'Induismo e il processo inverso di induizzazione del Buddhismo, dove l'Induismo aveva il vantaggio di essere una religione legata alla terra e ai luoghi. Ancora più importanti furono forse le cause interne del declino: la dipendenza dalle istituzioni monastiche, che non avevano alcun sostegno popolare ma facevano esclusivamente riferimento al mecenatismo regale; l'isolamento dei monasteri rispetto alla vita comunitaria dei villaggi, dovuta alla loro tendenza a chiudersi in un atteggiamento autoreferenziale e a perdere ogni interesse per il proselitismo e per il servizio rivolto alle comunità circostanti.

La scomparsa del Buddhismo in India può anche essere stata affrettata dall'invasione musulmana, ma fu provocata principalmente da fattori interni, il più importante dei quali sembra essere stato la graduale assimilazione del Buddhismo nell'Induismo. L'invasione musulmana, specialmente la conquista turca della Valle del Gange, rappresentò il colpo di grazia: possiamo considerarla lo spartiacque fra due epoche, ma non fu la causa principale della scomparsa del Buddhismo dall'India.

Sopravvivenze e rinascenze buddhiste nel subcontinente indiano

Dopo le ultime imprese delle grandi istituzioni monastiche (XII e XIII secolo), il Buddhismo indiano sopravvisse in alcune zone isolate del subcontinente. Durante il periodo della conquista musulmana e poi britannica (dal XIII al XIX secolo) esso fu quasi completamente assorbito dall'Induismo e dall'Islamismo e non diede alcun segno di attività creativa fino ad alcuni tentativi moderni di restaurazione (secoli XIX e XX). Uno iato di circa 600 anni, pertanto, separa il periodo creativo del Buddhismo indiano dalle sue manifestazioni moderne.

Il Buddhismo di frontiera. Di fronte all'avanzare

dell'occupazione turca, gli ultimi grandi studiosi buddhisti fuggirono dal Kashmir e dal Bihar verso il Tibet e il Nepal. Ma la fuga della sapienza buddhista fu anche una risposta all'attrattiva esercitata dal mecenatismo regale e dal sostegno popolare che proveniva da altre regioni. La carriera di Atīśa (Dīpaṃkara Śrījñāna, 982-1054), che emigrò in Tibet nel 1042, è emblematica della grande perdita subìta dal Buddhismo indiano a seguito della partenza dei suoi monaci-studiosi. Atīśa combinò approfonditi studi sul Buddhismo Mahāyāna e sul Tantrismo in India con un soggiorno a Sumatra sotto la guida di Dharmakīrti. Aveva studiato con Bodhibhadra (il successore di Nāropa quando quest'ultimo aveva abbandonato Vikramaśīla per diventare asceta errante) ed era rettore (*upādhyāya*) di Vikramaśīla e Odantapurī all'epoca del re Bheyapāla. Atīśa partì per il Tibet dietro invito di Byang chub 'od, a quanto pare attratto da una grande offerta di denaro. [Vedi *ATĪŚA*].

L'emigrazione degli studiosi indiani e lo sviluppo di una forte tradizione di studiosi tibetani rese possibile l'esportazione delle tradizioni e delle istituzioni accademiche buddhiste in Tibet, dove si conservarono fino alla soppressione cinese del 1959. Poiché le comunità indiane non erano più disponibili a sostenere i monasteri, i monaci più colti furono spinti sulle frontiere dello Himalaya e del Bengala. Anche alcune forme di Tantrismo, che dipendevano soltanto da sacerdoti padri di famiglia, riuscirono a sopravvivere, soprattutto nel Bengala e alle pendici himalayane. Alcuni discepoli del Buddhismo Theravāda sopravvissero nel Bengala orientale. La maggior parte di loro si è rifugiata in India dopo la spartizione; alcuni, invece, sono rimasti in Bangladesh e in Assam.

Il Buddhismo himalayano di derivazione direttamente indiana sopravvive solamente in Nepal, dove ancora oggi se ne può osservare qualche elemento, in uno stato quasi di animazione sospesa, parzialmente fuso con l'Induismo locale, come probabilmente avvenne nella pianura gangetica durante il XII secolo. I buddhisti nepalesi produssero quello che può essere considerato l'ultimo importante testo buddhista redatto nel subcontinente, lo *Svayaṃbhū Purāṇa* (circa XV secolo). Questo testo è come una finestra aperta sugli ultimi giorni del Buddhismo indiano. Esso rivela la stretta connessione fra la devozione buddhista e le località sacre non buddhiste, la formazione di una ontologia cosmogonica buddhista (l'Ādibuddha) e il ruolo del rituale tantrico nell'incorporazione di elementi religiosi del substrato. Il Buddhismo nepalese sopravvisse sotto la tutela di sacerdoti tantrici sposati, chiamati *vajrācārya*: perciò è detto «Buddhismo Vajrācārya».

Il Buddhismo di origine tibetana sopravvive nel subcontinente soprattutto in Ladakh, Sikkim e Bhutan, ma anche in Nepal. [Vedi *RELIGIONI HIMALAYANE*, vol. 13]. Forse la presenza più importante nell'India moderna, tuttavia, è quella costituita dalle comunità di rifugiati tibetani. La diaspora tibetana riguardò circa 80.000 persone, tra le quali vi erano molte migliaia di monaci. Alcuni hanno mantenuto le loro vesti monastiche e hanno ricostruito in India il proprio antico *curriculum* accademico buddhista, riportando nella terra di origine le discipline delle università classiche. Fino ad ora il loro impatto sulla società indiana è stato quasi insignificante e la loro speranza di poter ritornare in Tibet si affievolisce con il passare del tempo. Ma la conservazione sul suolo indiano delle tradizioni classiche di Nālandā e Vikramaśīla non è certamente un risultato di poco conto.

Tentativi di reviviscenza: la Mahābodhi Society. I tentativi di far rivivere il Buddhismo nella sua terra d'origine cominciarono con la Theosophical Society, fondata nel 1875 a Colombo, nello Sri Lanka, dall'americano Henry S. Olcott. La Theosophical Society finì per diventare un centro di interessi speculativi più ampi e poco chiari, ma essa ispirò un nuovo orgoglio nei buddhisti, dopo anni di oppressione coloniale. Più tardi il monaco cingalese Anagārika Dharmapāla (1864-1933; nato David Hewavitarane) si propose di modernizzare l'educazione buddhista. Egli si dedicò anche al restauro dei principali centri di pellegrinaggio in India, specialmente il tempio di Bodh Gayā, che era caduto in rovina ed era rimasto sotto amministrazione induista per parecchi secoli. A questo scopo egli fondò nel 1891 la Mahābodhi Society, ancora oggi una presenza fondamentale del Buddhismo indiano.

Ambedkar e il «Neobuddhismo». Il più importante movimento di *revival* buddhista di massa dell'epoca moderna è quello guidato da Bhimrao Ramji Ambedkar (1891-1956). Egli identificò il Buddhismo come il Vangelo di tutti gli oppressi dell'India e interpretò le scritture buddhiste come portatrici di ideali di eguaglianza e giustizia. Dopo molti anni di ricerca spirituale, Ambedkar si convinse che il Buddhismo era l'unica ideologia che poteva realizzare la liberazione dei fuori-casta indiani. Il 14 ottobre 1956 celebrò una «consacrazione» di massa di buddhisti a Nagpur, nel Maharashtra. I nuovi convertiti appartenevano soprattutto alla «casta schedata» dei *mahār*. Il suo Vangelo si pone in qualche modo ai margini dell'ortodossia buddhista, ma alcuni monaci buddhisti di altre parti dell'Asia seguono i suoi richiami all'attenzione per i bisogni spirituali dei convertiti e alcuni, in India, si riferiscono a lui come al «*bodhisattva* Ambedkar». [Vedi *AMBEDKAR*].

Altri aspetti del Buddhismo moderno. Ma il tentativo più efficace e persistente di riscoperta del Buddhi-

smo indiano si è realizzato in Occidente, in primo luogo tra gli studiosi occidentali. La Pali Text Society (fondata a Londra nel 1881), per esempio, pubblicò una moderna edizione critica e completa del canone *pāli* e si procedette alla riscoperta e alla valorizzazione di alcuni testi originali del canone del Sarvāstivāda. L'impegno congiunto di storici, archeologi e storici dell'arte indiani, nordamericani ed europei ha collocato il Buddhismo indiano in un contesto storico e sociale che, sebbene ancora oggi conosciuto soltanto a grandi linee, ci permette di considerare il Buddhismo nei suoi sviluppi storici.

Anche alcuni studiosi giapponesi hanno fatto grandi passi dall'inizio del XX secolo. La pubblicazione in Giappone di tre diverse edizioni del canone cinese, tra il 1880 e il 1929, può essere considerata l'inizio simbolico di un secolo di produttivo studio critico, che pone il Giappone alla testa della moderna ricerca sul Buddhismo indiano. [Vedi *STUDI BUDDHISTI*].

Un altro interessante fenomeno del mondo contemporaneo è l'apparizione di forme di «Neobuddhismo» in Europa e nell'America settentrionale. La maggior parte di questi gruppi ha adottato tradizioni buddhiste extraindiane, ma il loro interesse per le tradizioni scritturali dell'India ha creato un pubblico e una richiesta di ricerca sulle origini del Buddhismo in India. La Buddhist Society, fondata a Londra nel 1926, e l'associazione Amis du Bouddhisme, fondata a Parigi nel 1928, infine, sostengono entrambe lo studio scientifico e incoraggiano la rinascita del Buddhismo in India.

Nonostante questi rinnovati interessi che si sono manifestati in India in tempi recenti, le prospettive di una effettiva rinascita del Buddhismo nella terra di Śākyamuni sembrano remote. Per il futuro prossimo, infatti, è difficile immaginare nell'India contemporanea un Buddhismo vivace e affermato. Qualche possibilità si fonda, forse, sull'importazione in India del *dharma* da un altro Paese. Resta invece problematico stabilire se Ambedkar e Anagārika Dharmapāla avessero buone ragioni per sperare in un rinascimento buddhista, oppure se in realtà le condizioni sociali favorevoli all'esistenza di un Buddhismo indiano siano definitivamente scomparse con gli ultimi sovrani della dinastia dei Pāla.

BIBLIOGRAFIA

A. Bareau, *Le bouddhisme indien*, in *Les Religions de l'Inde*, III, Paris 1966, pp. 1-246. In aggiunta a questa utile presentazione, cfr. A. Bareau, *Le bouddhisme indien*, in H.-C. Puech (cur.), *Histoire des religions*, I, Paris 1970, pp. 1146-1215 (trad. it. *Storia delle Religioni*, XIV, *Buddhismo indiano e jainismo*, Roma-Bari 1978, pp. 1-68). Bareau è autore dell'opera classica sulla questione della datazione della vita del Buddha, *La date du nirvāṇa*, in «Journal asiatique», 241 (1953), pp. 27-62. Egli passa in rassegna e interpreta documenti classici delle scuole hīnayāniche in A. Bareau, *Les sectes bouddhiques du petit vehicule et leurs Abhidharmapiṭaka*, in «Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient», 50 (1952), pp. 1-11; *Trois traités sur les sectes bouddhiques dus à Vasumitra, Bhavya et Vinitadeva*, in «Journal asiatique», 242-44 (1954-1956); *Les Premiers conciles bouddhiques*, Paris 1955; *Les Sectes bouddhiques du petit vehicule*, Saigon 1955; *Les controverses rélatives à la nature de l'arhant dans le bouddhisme ancien*, in «Indo-Iranian Journal», 1 (1957), pp. 241-50. Bareau ha anche lavorato estensivamente sulla «biografia» del Buddha: A. Bareau, *Recherches sur la biographie du Buddha*, I-III, Paris 1970-1983; *Le parinirvāṇa du Bouddha et la naissance de la religion bouddhique*, in «Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient», 61 (1974), pp. 275-300; e, con un taglio più divulgativo ma ancora scientifico, *Le Bouddha*, Paris 1962 (trad. it. *Buddha. La vita il pensiero i testi*, Milano 1972).

A.L. Basham, *The Wonder that was India. A Survey of the History and Culture of the Indian Sub-Continent before the Coming of the Muslims*, New Delhi 1981: la più accessibile e più leggibile storia culturale dell'India preislamica. Sui movimenti religiosi dell'epoca del Buddha cfr. invece *History and Doctrines of the Ājīvikas*, London 1951.

S. Beal, *Travels of Fa-hian and Sung-Yun, Buddhist Pilgrims from China to India (400 A.D. and 518 A.D.)*, London 1869: i resoconti di viaggio di due antichi pellegrini. Cfr. anche *Si-yu-ki. Buddhist Records of the Western World*, Delhi 1981: la traduzione del racconto di Xuanzang sui suoi viaggi in India.

H. Bechert, *Zur Frühgeschichte des Mahāyāna-Buddhismus*, in «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 113 (1963), pp. 530-35: una rapida discussione sulle radici del Buddhismo Mahāyāna; sullo stesso tema cfr. anche *Notes on the Formation of Buddhist Sects and the Origins of Mahāyāna*, in *German Scholars on India. Contributions to Indian Studies*, I, Varanasi 1973, pp. 6-18; H. Bechert, *The Date of the Buddha Reconsidered*, in «Indologica Taurinensia», 10 (1982), pp. 29-36; *The Importance of Aśoka's so-called Schism Edict*, in *Indological and Buddhist Studies in Honour of Prof. J.W. de Jong*, Canberra 1982, pp. 61-68; *The Beginning of Buddhist Historiography*, in B.L. Smith, *Religion and the Legitimation of Power in South Asia*, Leiden 1978, pp. 1-12; H. Bechert (cur.), *Die Sprache der Altesten Buddhistischen Überlieferung*, Göttingen 1980.

H. Bechert e G. von Simson (curr.), *Einführung in die Indologie. Stand, Methoden, Aufgaben*, Darmstadt 1979: introduzione generale all'indologia, che contiene abbondante materiale sulla storia e sulle religioni dell'India, tra cui il Buddhismo.

H. Bechert e R. Gombrich (curr.), *The World of Buddhism. Buddhist Monks and Nuns in Society and Culture*, London 1984: la più completa introduzione scientifica al Buddhismo per un lettore comune: sul Buddhismo in India cfr. pp. 15-132 e 277s.

P. Demiéville, *L'origine des sectes bouddhiques d'après Paramārtha*, in *Mélanges chinois et bouddhiques*, I, Bruxelles 1931-1932, pp. 14-64; *A propos du concile de Vaiśālī*, in «T'oung pao», 40 (1951), pp. 239-96.

N. Dutt, *Aspects of Mahāyāna Buddhism and its Relations to Hī-*

Schools, London 1930: sebbene in parte superati, gli studi di Dutt sullo sviluppo delle scuole buddhiste rimangono utili presentazioni generali e introduttive. *Mahāyāna Buddhism*, Calcutta 1973: talvolta presentato come una revisione di *Aspects*, ma in realtà di gran lunga inferiore. Una raccolta dei primi lavori, dispersi in vari periodici, è *Buddhist Sects in India*, Calcutta 1970; cfr. infine *Early Monastic Buddhism*, Calcutta 1960.

S. Dutt, *The Buddha and Five After-Centuries*, London 1957. Utili, anche se datati, sono *Buddhist Monks and Monasteries of India. Their History and their Contribution to Indian Culture*, Delhi 1988; e *Early Buddhist Monachism*, New Delhi 1996.

R. Fick, *The Social Organization in Northeast India in the Buddha's Time*, Calcutta 1920.

E. Frauwallner, *Die Buddhistische Konzile*, in «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 102 (1952), pp. 240-61; *The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature*, Roma 1956; *The Historical Data we possess on the Person and Doctrine of the Buddha*, in «East and West», 7 (1956), pp. 309-12.

Kotatsu Fujita, *Genshi jōdoshisō no kenkyū*, Tokyo 1970 (trad. ingl. *A Study of Early Pure Land Buddhism*, Tokyo 1970): un testo di riferimento.

H. von Glasenapp, *Zur Geschichte der Buddhistische Dharma Theorie*, in «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 92 (1938), pp. 383-420; *Der Ursprung der buddhistischen Dharma Theorie*, in «Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes», 46 (1939), pp. 242-66; *Buddhistische Mysterien. Geheimen Lehren und Riten des Diamant Fahrzeugs*, Stuttgart 1940: sulle varie teorie relative all'influenza brahmanica sulla dottrina buddhista. Cfr. anche *Buddhismus und Gottesidee. Die buddhistischen Lehren von den überweltlichen Wesen und Machten und ihre religionsgeschichtlichen Parallelen*, Mainz-Wiesbaden 1954.

B.G. Gokhale, *Buddhism and Aśoka*, Baroda 1948. Di questo autore, che ha molto scritto sul contesto sociale e politico dell'antico Buddhismo, cfr. *The Early Buddhist Elite*, in «Journal of Indian History», 43 (1965), pp. 391-402; *Early Buddhist View of the State*, in «Journal of the American Oriental Society», 89 (1969), pp. 731-38; *Theravāda Buddhism in Western India*, in «Journal of the American Oriental Society», 92 (1972) pp. 230-36; *Early Buddhism and the Brāhmaṇas*, in A.K. Narain (cur.), *Studies in History of Buddhism*, Delhi 1980.

L.O. Gómez, *Proto-Madhyāmika in the Pāli Canon*, in «Philosophy East and West», 26 (1976), pp. 137-65: le parti più antiche del *Suttanipāta* conserverebbero uno strato della tradizione radicalmente diverso dai temi dominanti espressi nel resto del canone *pāli*, specialmente nella sua interpretazione del Theravāda. Sulla questione della dedica del merito nel Mahāyāna: *Paradigm Shift and Paradigm Translation. The Case of Merit and Grace in Buddhism*, in *Buddhist-Christian Dialogue*, Honolulu 1985.

R. Grousset, *L'Inde*, Paris 1930 (Les civilisations de l'Orient, 2): una delle migliori introduzioni alla storia dell'India. Vedi anche *Sur les traces du Bouddha*, Paris 1977: una riscrittura moderna dei viaggi di Xuanzang.

Akira Hirakawa, *Indo bukkyōshi*, I-II, Tokyo 1974-1979 (trad. ingl. *A History of Indian Buddhism. From Sakyamuni to Early Mahayana*, Delhi 1993): una buona introduzione al Buddhismo indiano dal punto di vista della ricerca giapponese. Per lo sviluppo del primo *vinaya* cfr. *Ritsuzō no kenkyū*, Tokyo 1960; e *Shoki daijō bukkyō no kenkyū*, Tokyo 1969. In inglese: *The Rise of Mahāyāna Buddhism and its Relationship to the Worship of Stūpas*, in «Memoirs of the Research Department of the Tōyō Bunko», 22 (1963) pp. 57-106.

I.B. Horner, *The Early Buddhist Theory of Man Perfected. A Study of the arahan Concept and of the Implications of the Aim to Perfection in religious Life*, New Delhi 1979: uno studio sull'ideale dell'*arhat* nel canone *pāli*. Vedi anche la traduzione dei dialoghi tra il re Menandro e Nāgasena: *Milinda's Questions*, London 1964; e infine *Women under Primitive Buddhism. Laywomen and Almswomen*, Delhi 1975.

P. Horsch, *Der Hinduismis und die Religionen der primitivstämme Indiens*, in «Asiatischen Studien/Études asiatiques», 22 (1968), pp. 115-36; *Vorstufen der indischen Seelenwanderungslehre*, in «Asiatischen Studien/Études asiatiques», 25 (1971), pp. 98-157.

K.N. Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowledge*, Delhi 1980: sulla relazione tra le antiche idee e dottrine śramaṇiche e upaniṣadiche.

J.W. de Jong, *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America*, Delhi 1987 (soprattutto indicazioni bibliografiche) e *Recent Buddhist Studies in Europe and America: 1973-1983*, in «Eastern Buddhist», 17 (1984), pp. 79-107: privilegiano gli studi filologici, trascurando alcune figure fondamentali di scuola diversa, ma rimangono, comunque, gli studi migliori sul tema.

Lal Mani Joshi, *Studies in the Buddhistic Culture of India. During the 7th and 8th Centuries A. D.*, Delhi 1977: il Buddhismo indiano durante il medio e tardo Mahāyāna.

Yūichi Kajiyama, *Women in Buddhism*, in «Eastern Buddhist», 15 (1982), pp. 53-70; *Stūpas, the Mother of the Buddhas, and Dharma-body*, in A.K. Warder (cur.), *New Paths in Buddhist Research*, Delhi 1985, pp. 9-16.

Taiken Kimura, *Abidammaron no kenkyū*, Tokyo 1937: una presentazione dell'*abhidharma* del Sarvāstivāda, con una valida analisi del *Mahāvibhāṣā*.

Ét. Lamotte, *Buddhist Controversy over the Five Propositions*, in «Indian Historical Quarterly», 32 (1956): materiale meglio ampliato in *Histoire du Bouddhisme indien. Des origines a l'ère Saka*, Louvain 1958 (spec. pp. 300-19, 542s., 575-606, 690-95): ancora l'opera di riferimento sulla storia del Buddhismo indiano fino a circa il 200 d.C. Lamotte non scrisse mai una storia del Buddhismo indiano del periodo medio e tardo, ma trattò delle origini (settentrionali) del Mahāyāna: *Sur la formation du Mahāyāna*, in *Asiatica. Festschrift Friedrich Weller*, Leipzig 1954, pp. 381-86. Cfr. anche *Der Verfasser des Upadeśa und seine Quellen*, Göttingen 1973. Sul Buddhismo delle origini, *La légende du Buddha*, in «Revue de l'histoire des religions», 134 (1947-1948), pp. 37-71; *Le Bouddhisme de Śākyamuni*, Göttingen 1983; e *The Spirit of Ancient Buddhism*, Venezia 1961. Lamotte è stato anche grande traduttore: *Le Traité de la grande vertu de sagesse*, I-V, Louvain 1944-1980; *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga*, I-II, Louvain 1938; e *L'Enseignement de Vimalakīrti*, Louvain 1962 (con una lunga nota, pp. 395-404, sul concetto del campo di Buddha).

L. de La Vallée-Poussin, *Bouddhisme. Études et matériaux*, London 1898; *Bouddhisme. Opinions sur l'histoire de la dogmatique*, Paris 1909; *L'Inde aux temps des Mauryas*, Paris 1930; *Dynasties et histoire de l'Inde depuis Kanishka jusqu'aux invasions musulmanes*, Paris 1935: le ricostruzioni storiche di uno dei più importanti studiosi occidentali, dalla produzione assai ampia. Cfr. anche, sulla dottrina: *The Way to Nirvāṇa*, London 1917; *Nirvāṇa*, Paris 1925; *La controverse du temps et du pudgala dans la Vijñānakāya*, in *Études asiatiques publiées à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de l'École Française d'Extrême-Orient*, I, Paris 1925, pp. 358-76; *La Morale bouddhique*, Paris 1927; *Le Dogme et la philosophie du bouddhisme*, Paris 1930. Sull'*abhidharma* cfr. *Documents d'Abhidharma*, in *Mélanges chinois et bouddhiques*, I, Bruxelles 1931-1932, pp. 65-109. Lo studioso belga tradusse anche l'opera più importante dell'*abhidharma*: *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, I-VI, Bruxelles 1971. Ancora oggi validi sono i suoi articoli in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*: specialmente *Bodhisattva (in Sanskrit literature)*, II, Edinburgh 1909, pp. 739-53; *Mahāyāna*, VIII, Edinburgh 1909, pp. 330-36; e *Councils and Synods (Buddhist)*, VII, Edinburgh 1914, pp. 179-85.

B.C. Law, *Historical Gleanings*, Calcutta 1922; *Some ksatriya Tribes of Ancient India*, Calcutta 1924; *Tribes in Ancient India*, Poona 1943; e *The Magadhas in Ancient India*, London 1946. Cfr. anche *Buddhistic Studies*, Calcutta 1931: una raccolta di saggi sulla storia e sulle dottrine del Buddhismo indiano.

J. Legge (trad. e cur.), *A Record of Buddhistic Kingdoms. Being an Account by the Chinese Monk Fa-hien of his Travels in India and Ceylon (A.D. 399-414) in Search of the Buddhist Books of Discipline*, New York 1965: traduzione del racconto di Faxian.

R.C. Majumdar (cur.), *The History and Culture of the Indian People*, London 1951: ottima presentazione della storia dell'India nei periodi in cui si diffuse il Buddhismo.

J. Masson, *La Religion populaire dans le canon bouddhique Pāli*, Louvain 1942: lo studio fondamentale, ancora oggi insuperato, sui rapporti del Buddhismo con il substrato.

Jiryō Masuda, *Origins and Doctrines of Early Indian Buddhist Schools*, in «Asia Major», 2 (1925), pp. 1-78: la traduzione del classico testo di Vasumitra sulle 18 scuole.

J. May, *La philosophie bouddhique de la vacuité*, in «Studia philosophica», 18 (1958), pp. 123-37: discussione delle questioni filosofiche. Per una presentazione storica cfr. *Chūgan*, in *Hōbōgirin*, V, Paris-Tokyo 1979, pp. 470-93. Una trattazione insieme storica e dottrinale delle scuole dello Yogācāra (compresa la scuola di Sāramati): *La philosophie bouddhique idéaliste*, in «Asiatischen Studien/Études asiatiques», 25 (1971), pp. 265-32.

Katsumi Mimaki e J. May, *Chūdō*, in *Hōbōgirin*, V, Paris-Tokyo 1979, pp. 456-70.

Debala Mitra, *Buddhist Monuments*, Calcutta 1971: comoda presentazione dei siti archeologici buddhisti in India.

R.C. Mitra, *The Decline of Buddhism in India*, Calcutta 1954.

Gadjin Nagao, *The Architectural Tradition in Buddhist Monasticism*, in A.K. Narain (cur.), *Studies in History of Buddhism*, Delhi 1980, pp. 189-208.

Hajime Nakamura, *Indian Buddhism. A Survey with Bibliographical Notes*, Delhi 1987: disordinato e poco curato, ma contiene preziose informazioni sugli studi in Giappone.

K.A. Nilakanta Sastri, *Age of the Nandas and Mauryas*, Varanasi 1952; *A History of South India from Prehistoric Times to the Fall of Vijayanagar*, Madras 1976; e *Development of Religion in South Asia*, Bombay 1963.

H. Oldenberg, *Buddha. Sein Leben, sein Lehre, seine Gemeinde*, 1881, Stuttgart 1959 (trad. it. *Budda*, Milano 1958).

Diana M. Paul, *The Buddhist Feminine Ideal. Queen Śrīmālā and the Tathāgatagarbha*, Missoula/Mont. 1980; *Women in Buddhism. Images of the Feminine in Mahayana Tradition*, Berkeley 1980.

Ch.S. Prebish, *A Review of Scholarship on the Buddhist Councils*, in «Journal of Asian Studies», 33 (1974), pp. 239-54: sulle scuole antiche e sui loro *vinaya*. Cfr. anche *The Prātimokṣa Puzzle. Facts versus Fantasy*, in «Journal of the American Oriental Society», 94 (1974), pp. 168-76; e *Buddhist Monastic Discipline. The Sanskrit Prātimokṣa sūtras of the Mahāsāṅghikas and Mūlasarvāstivādins*, Delhi 1996.

Ch.S. Prebish e Janice J. Nattier, *Mahāsāṅghika Origins. The Beginning of Buddhist Sectarianism*, in «History of Religions», 16 (1977), pp. 237-72: originale e convincente argomentazione contro l'interpretazione dei mahāsāṅghika come «liberali».

T.W. Rhys Davids, *Buddhist India*, London 1903 (trad. it. *L'India buddhistica*, Firenze 1925): un classico, sebbene la sua metodologia sia discutibile. Abbastanza utile, nonostante sia datato, anche *Sects (Buddhist)*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, XI, Edinburgh 1920, pp. 307-09.

R.H. Robinson, *Classical Indian Philosophy*, in J. Elders (cur.), *Chapters in Indian Civilization*, I, Dubuque 1970, pp. 127-227: importante nel suo tentativo di interpretare la filosofia buddhista come una parte delle correnti e degli schemi di pensiero speculativo dell'India. Cfr. anche *The Religion of the Householder Bodhisattva*, in «Bharati», (1966), pp. 31-55: discute l'interpretazione del Mahāyāna come movimento laico.

R.H. Robinson e W.L. Johnson, *The Buddhist Religion. A Historical Introduction*, Belmont/Cal. 1982 (3ª ed. riv.) (trad. it. *La religione buddhista. Un'introduzione storica*, Roma 1998): migliorato rispetto alle edizioni precedenti, questo testo è un utile manuale (con buona bibliografia).

D.S. Ruegg, *The Study of Indian and Tibetan Thought*, Leiden 1967: la migliore presentazione delle principali tematiche dello studio moderno del Buddhismo indiano, specialmente sul periodo antico. Cfr. anche *La Théorie du tathāgatagarbha et du gotra*, Paris 1969: lo studio definitivo su questo tema. Per la scuola dei mādhyamika: *Towards a Chronology of the Mādhyamika School*, in *Indological and Buddhist studies in Honor of J.W. de Jong*, Canberra 1982, pp. 505-30; e *The Literature of the Madhayamaka School of Philosophy in India*, Wiesbaden 1981.

St. Schayer, *Precanonical Buddhism*, in «Acta Orientalia», 7 (1935), pp. 121-32: ipotizza un Buddhismo originario, con le sue dottrine, non ancora presente nel canone.

Gr. Schopen, *The Phrase* 'sa pṛthivīpradeśaś caityabhūto bhavet' *in the Vajracchedikā. Notes on the Cult of the Book in Mahāyāna*, in «Indo-Iranian Journal», 17 (1975), pp. 147-81: un autore che ha aperto nuove prospettive nello studio del Mahāyāna,

ponendo l'accento sul suo carattere religioso piuttosto che filosofico e ponendo in luce convinzioni e pratiche generalizzate piuttosto che le speculazioni dell'*élite*. Cfr. anche *Sukhāvatī as a Generalized Religious Goal in Sanskrit Mahāyāna Sūtra Literature*, in «Indo-Iranian Journal», 19 (1977), pp. 177-210; *Mahāyāna in Indian Inscriptions*, in «Indo-Iranian Journal», 21 (1979), pp. 1-19; e *Two Problems in the History of Indian Buddhism. The Layman/Monk Distinction and the Doctrines of the Transference of Merit*, in «Studien zur Indologie und Iranistik», 10 (1985), pp. 9-47.

D. Schlingloff, *Die Religion des Buddhismus*, I-II, Berlin 1963: esposizione approfondita del Buddhismo, per lo più dal punto di vista dei documenti canonici indiani.

D.L. Snellgrove, *Buddhist Himalaya. Travels and Studies in Quest of the Origins and Nature of Tibetan Religion*, Oxford 1957: sul Buddhismo himalayano moderno, ma contiene utili informazioni sul Tantrismo buddhista. Vedi anche *The Hevajra-Tantra. A critical Study*, I-II, London 1976: con traduzione inglese e studio critico. Cfr., infine, D.L. Snellgrove et al. (curr.), *The Image of the Buddha*, London 1978.

Th. Stcherbatsky, *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word "Dharma"*, Delhi 1970 (rist.) (trad. it. *La concezione centrale del Buddhismo*, Roma 1977): una classica introduzione alla dottrina della scuola del Sarvāstivāda. Sulla scuola dei mādhyamika, cfr. invece *The Conception of Buddhist Nirvana. With Sanskrit Text of Madhyamaka-karika*, Delhi 1977. Sul Buddhismo delle origini: *The Doctrine of Buddha*, in «Bulletin of the School of Oriental Studies», 6 (1932), pp. 867-96; *The "Dharmas" of the Buddhists and the "Guṇas" of the Sāṃkhyas*, in «Indian Historical Quarterly», 10 (1934), pp. 737-60. Per una categorizzazione della storia del pensiero buddhista, infine, *Die drei Richtungen in der Philosophie des Buddhismus*, in «Rocznik Orjentalistyczny», 10 (1934), pp. 1-37.

Jikidō Takasaki, *Nyoraizō shisō no keisei. Indo daijō bukkyō shisō kenkyū*, Tokyo 1974: un importante studio sul pensiero del *tathāgata-garbha* in India.

Romila Thapar, *Asoka and the Decline of the Mauryas*, New Delhi 2000: uno studio controverso sul regno di Aśoka, le cui conclusioni sono già anticipate in *History of India*, I, Baltimore 1965. Importanti anche *Ancient Indian Social History. Some Interpretation*, New Delhi 1978; e *From Lineage to State*, Bombay 1984.

Edw.J. Thomas, *The Life of Buddha as Legend and History*, London 1975: ancora oggi l'unica monografia critica sulla vita del Buddha. Meno attuale, ma ancora utile, è *The History of Buddhist Thought*, 1933, London-New York 1996.

V.P. Varma, *Early Buddhism and its Origins*, New Delhi 1973.

T. Vetter, *The Most Ancient Form of Buddhism*, in T. Vetter, *Buddhism and its Relation to other Religions*, Kyoto 1985.

A.K. Warder, *Indian Buddhism*, Delhi 1980 (2ª ed. riv.): uno dei pochi studi moderni sul tema, con una bibliografia sulle fonti classiche (pp. 523-74); purtroppo non utilizza materiali disponibili sulle traduzioni cinesi e tibetane.

Fumimaro Watanabe, *Philosophy and its Development in the Nikāyas and Abhidhamma*, Delhi 1983: le origini della scolastica buddhista, specialmente nella transizione dalla letteratura dei *sūtra* all'*abhidharma*.

Th. Watters, *On Yuan Chwang's Travels in India, 629-645 A.D.*, New Delhi-Madras 1988 (a cura di T.W. Rhys Davids e S.W. Bushell): un esauriente studio dei viaggi di Xuanzang.

A. Wayman, *The Buddhist Tantras. Light on Indo-Tibetan Esotericism*, New York 1973: una raccolta di saggi su temi e problemi specifici (solo il capitolo 1.2 tratta della storia antica del Tantrismo). Cfr. anche *Yoga of the Guhyasamājatantra. The Arcane Lore of Forty Verses. A Buddhist Tantra Commentary*, Delhi 1977. Sulle possibili connessioni tra le sottosette dei mahāsāṅghika dell'Andhra e lo sviluppo del Mahāyāna, cfr. *The Mahāsāṅghika and the Tathāgatagarbha (Buddhist Doctrinal History, Study 1)*, in «Journal of the International Association of Buddhist Studies», 1 (1978), pp. 35-50. Infine: *Meditation in Therāvāda and Mahīśāsaka*, in «Studia Missionalia», 25 (1976), pp. 1-28: uno studio sulla dottrina della meditazione in due delle principali scuole dello Hīnayāna.

M. Winternitz, *Geschichte der Indischen Litteratur*, II, Leipzig 1920 (trad. ingl. *A History of Indian Literature*, Delhi 1983): datato ma non superato.

E. Zelliot, *Dr. Ambedkar and the Mahar Movement*, Philadelphia 1969.

[Aggiornamenti bibliografici:

R.M. Davidson, *Indian Esoteric Buddhism. A Social History of the Tantric Movement*, New York 2002.

Gr. Schopen, *Buddhist Monks and Bussiness Matters. Still More on Monastic Buddhism in India*, Honolulu 2004.

P. Williams e A. Tribe, *Buddhist Thought. A Complete Introduction to the Indian Tradition*, London 2000].

LUIS O. GÓMEZ

Il Buddhismo nell'Asia sudorientale

Convenzionalmente si etichetta il Buddhismo nell'Asia sudorientale come Buddhismo Theravāda. Una distinzione generale, in effetti, può essere tracciata tra un Buddhismo Theravāda «meridionale», nell'Asia sudorientale, i cui testi sacri sono scritti in *pāli*, e un Buddhismo Mahāyāna (compreso il Tantrayāna) «settentrionale», con testi in sanscrito, nell'Asia centrale e orientale. Un thailandese o un birmano considera certamente la religione del suo Paese una continuazione della tradizione dell'antico Buddhismo Theravāda, che si dice sia stato portato nella penisola d'oro (Suvaṇṇabhūmi) da Soṇa e Uttara, missionari di Aśoka nel III secolo a.C. Ma gli studi moderni hanno dimostrato che la storia del Buddhismo nell'Asia sudorientale (l'area oggi comprendente Birmania [Myanmar], Thailandia, Vietnam, Cambogia [Kampuchea] e Laos) non è ricostruibile con sicurezza prima dello sviluppo degli Stati classici, che si realizzò tra il X o l'XI secolo e il XV secolo d.C. Sia la documentazione archeologica che quella scritta, infatti, mostrano una situazione religiosa dell'area assai fluida e informe, con un Buddhismo maggior-

mente caratterizzato dal culto di reliquie miracolose e dalla presenza di monaci carismatici e maghi che non da ben organizzate tradizioni di scuola. Il periodo iniziale del Buddhismo nell'Asia sudorientale, insomma, fu eclettico e multiforme, impregnato di elementi dei *Dharmaśāstra* induisti e da divinità brahmaniche, Buddha del Mahāyāna come Lokeśvara, pratiche tantriche, testi sanscriti della scuola del Sarvāstivāda e anche tradizioni del Theravāda in *pāli*.

Il periodo classico del Buddhismo nell'Asia sudorientale, che durò dall'XI al XV secolo, cominciò con lo sviluppo degli Stati monarchici di Śrīvijaya a Giava, Angkor in Cambogia, Pagan in Birmania, Sukhōthai in Thailandia e Luang Prabang in Laos, e culminò con la fondazione della tradizione normativa del Buddhismo Theravāda in *pāli* propria della linea monastica cingalese della scuola del Mahāvihāra. Tra il XIV e il XV secolo, pertanto, la forma principale di Buddhismo, anche se non esclusiva, in Birmania, Thailandia, Laos e Cambogia fu una ortodossia cingalese dottrinalmente dominata dal «commentatore» (Buddhaghosa), ma arricchita da numerose e varie tradizioni locali di pensiero e di pratica. A quest'epoca le attuali Malesia e Indonesia, con l'eccezione di Bali, erano state già conquistate dall'Islam e la religione popolare, in questi luoghi, era un amalgama di animismo, divinità brahmaniche e religione del Profeta. Il periodo coloniale, che introdusse elementi occidentali cristiani nell'ambiente religioso e culturale dell'Asia sudorientale, gradualmente venne a costituire una sfida al predominio della visione del mondo del Buddhismo di origine indiana e ai suoi temi istituzionali profondamente legati alla sovranità (*dhammacakka*) e all'ordine monastico (*sāsanacakka*). A partire dal XIX secolo il Buddhismo anche nell'Asia sudorientale ha dovuto fare fronte alle provocazioni della scienza occidentale; ha fornito un sostegno culturale e ideologico a vari movimenti nazionalisti moderni; ha offerto soluzioni particolari, talvolta di orientamento messianico, alle crisi e alle difficoltà del cambiamento politico, economico e sociale; ha formulato, infine, importanti innovazioni dottrinali contrapponendosi all'ortodossia abhidammica di Buddhaghosa che caratterizza il Theravāda cingalese.

In questo testo si prenderà in esame il Buddhismo nell'Asia sudorientale nei termini del suo primo sviluppo, della fondazione di una ortodossia normativa e delle diverse risposte di fronte alle provocazioni del periodo moderno. Il futuro del Buddhismo nell'Asia sudorientale forse non è in pericolo; esso, tuttavia, appare problematico. Eventi politici in Cambogia e in Laos hanno minato alle fondamenta il Buddhismo istituzionale in quei Paesi. La rapida e diffusa modernizzazione e la secolarizzazione della Thailandia hanno minacciato molti aspetti tradizionali della religione (*sāsana*) e la lotta politica interna in Birmania ha avuto profondi effetti negativi sul *saṅgha* (sanscrito, *saṃgha*). La nostra attenzione per il Buddhismo nell'Asia sudorientale non deve ignorare né la sua fragilità, né il suo potenziale contributo alla continua autodefinizione e autodeterminazione di quelle culture.

Primi sviluppi. Dalle sue prime origini fino alla fondazione dei principali Stati monarchici, il Buddhismo nell'Asia sudorientale – come si diceva – può essere caratterizzato soltanto come variegato ed eclettico. La sua presenza era percepita come parte del generale influsso culturale indiano che era diffuso nell'intera regione. Durante questi primi secoli il Buddhismo si contrappose con successo alle forme indigene di animismo magico e di Brahmanesimo, senza dubbio subendo, nel confronto, alcune trasformazioni. Probabilmente la sua diffusione seguì lo stesso schema che si era realizzato nell'Asia centrale e orientale, che meglio conosciamo: monaci che come Padmasambhava soggiogavano spiriti guardiani del territorio; monaci che accompagnavano mercanti e che preparavano oggetti di potere e di protezione come reliquie e immagini; una tradizione letteraria in forma di canti magici nelle lingue sacre; e infine testi scritti. Possiamo farci un'idea di questo schema dalle Cronache buddhiste, in *pāli* e in altre lingue locali dell'Asia sudorientale, di epoche successive. Quando il *Sāsanavaṃsa* della Birmania o il *Mūlasāsana* della Thailandia riferiscono la storia della visita del Buddha in queste regioni per fondare la sua religione, noi interpretiamo la leggenda in termini storici, leggendo «il Buddha» come «anonimi monaci buddhisti», portatori di una tradizione culturale più avanzata. Sebbene le Cronache, più ancora delle iscrizioni più antiche, dipingano un quadro di dubbia accuratezza storica, esse associano il Buddhismo con uno stile di vita profondamente continentale, in contrasto con la vita assai meno sofisticata delle popolazioni locali. Il Buddhismo, per esempio, testimonia lo sviluppo di una cultura urbana o di insediamenti cittadini, fornisce simboli di valore translocale e propone una visione del mondo alla quale possono partecipare diverse comunità, trovando in essa una nuova identità, una lingua per comunicare e istituzioni all'interno delle quali realizzare e sistematizzare una vita religiosa organizzata.

La descrizione generale dei primi secoli del Buddhismo nell'Asia sudorientale non esclude, tuttavia, la fondazione di specifiche e identificabili tradizioni buddhiste nella regione. Esse non soltanto includono forti tradizioni del Buddhismo Theravāda, ma anche sette e scuole di pensiero che rappresentano le tradizioni del Mahāyāna e del Tantrismo. Le iscrizioni in *pāli* ritrovate a Hmawza, l'antica capitale dei Pyu del regno di Śrīkṣe-

tra, nella Birmania meridionale, indicano l'esistenza del Buddhismo nel V o VI secolo d.C. La loro grafia *andhra-kadamba* indica connessioni con Kāñcīpuram, Negapatam e Kāverīpaṭṭanam nell'India meridionale. Il viaggiatore cinese Yijing, che visitò Shili zhaduolo (Śrīkṣetra, o Prome) nel VII secolo, menziona la presenza non soltanto di theravādin (āryasthavira), ma anche degli ārya-mahāsāṃghika, degli āryamūlasarvāstivādin e degli āryasammatīya. Sappiamo che i mahāsāṃghika furono tra i precursori della tradizione del Mahāyāna. Mentre la loro sede originaria si trovava nel Magadha, la loro tradizione si stabilì in alcune regioni dell'India settentrionale, occidentale, orientale e meridionale. Le iscrizioni di Amarāvatī, per esempio, menzionano i mahāsāṃghika e affermano che il loro canone era redatto in pracrito.

Le altre tre sette appartenevano, invece, al Buddhismo Hīnayāna. Il Mūlasarvāstivāda, secondo una tradizione, era uno dei sette rami della tradizione del Sarvāstivāda ed era molto diffusa in India, soprattutto nell'India settentrionale, da dove si diffuse sotto l'egida del re Kaniṣka verso la fine del I secolo d.C. Il suo canone era scritto in un sanscrito ibrido. La setta dei sammatīya, anche noti come vātsīputrīya o vajjipattaka, proveniva dall'Avanti, ma alcune iscrizioni indicano la sua presenza a Sārnāth durante il IV secolo e a Mathurā durante il V secolo. Si ritiene che il grande sovrano Harṣavardhana, dell'inizio del VII secolo, abbia sostenuto la scuola dei sammatīya nella prima parte del suo regno. Tutte e quattro le sette attestate nell'area di Prome da Yijing, dunque, sono collegate con importanti centri buddhisti in India e con i regni di potenti sovrani a cui si attribuisce il sostegno concesso a varie tradizioni settarie.

Documentazione sulla natura composita del Buddhismo settario durante il periodo di formazione della storia dell'Asia sudorientale proviene da fonti birmane e da altre fonti dell'Asia sudorientale, continentale e insulare. Le Cronache della dinastia Tang (tra il VII il X secolo d.C.) affermano che il Buddhismo fiorì a Shili zhaduolo (Śrīkṣetra), la capitale del regno dei P'iao (Pyu), nei secoli VIII e IX. La documentazione archeologica e scultorea dello stesso periodo, proveniente da Prome e da Hmawza, raffigura il Buddha in scene tratte dai *jātaka* e da altre storie popolari. Sono state ritrovate anche alcune tavolette votive di terracotta che raffigurano scene della vita del Buddha e dei *bodhisattva* del Buddhismo Mahāyāna, e iscrizioni in sanscrito, *pāli*, *pāli* mescolato a sanscrito e *pyu* scritto in alfabeti dell'India meridionale. Documentazione proveniente dagli *stūpa* di Hmawza, che risalgono a un'epoca tra il V e l'VIII secolo, rafforzano l'ipotesi di una presenza buddhista forte ma diversificata.

I Mon, o Talaing, vivevano a sud dei Pyu, occupando la regione costiera della Birmania meridionale, con centri fiorenti a Pegu (Haṃsavatī) e Thaton (Sudhammavatī). Questa regione, conosciuta nelle Cronache birmane e thai come Rāmaññadesa, si estendeva sull'area che oggi corrisponde alla Thailandia; uno dei principali centri dei Mon era Haripuñjaya (attuale Lamphun). A Nakorn Prathom, circa 60 chilometri a sud-ovest di Bangkok, la documentazione archeologica indica una cultura mon buddhista conosciuta come Dvāravatī, nella quale erano presenti forme di Buddhismo sia mahāyāniche che hīnayāniche. Immagini del Buddha nello stile di Amarāvatī nelle vicinanze di Nakorn Prathom e di Pong Tuk risalgono al IV-V secolo d.C., e in quest'area sono state ritrovate anche immagini di epoca Gupta iniziale e tarda. Mentre il Buddhismo Mon-Dvāravatī della Thailandia e della Birmania meridionale era privo dell'omogeneità a esso attribuita dai redattori delle Cronache successive, la testimonianza archeologica e testuale indica una forte presenza del Buddhismo Theravāda, specialmente a paragone di ciò che si è ritrovato a Pagan.

Pagan, situata vicino al sacro monte Popa sulle piane del fiume Irrawaddy della Birmania settentrionale, era diventata il centro di potere dei Mramma, una tribù tibeto-dravidica che in seguito impose il suo dominio sull'intera regione e di conseguenza coniò i toponimi. Durante i secoli X e XI il Buddhismo presente tra le popolazioni del bacino Irrawaddy-Pagan sembra essere stata dominata da una forma eclettica di Tantrismo Mahāyāna simile a quella che si ritrova nello Śivaismo esoterico o nei culti *nāga* animisti. Secondo le Cronache birmane, i monaci di questa setta, chiamati *ari*, rifiutavano le dottrine del Buddha. Essi credevano nell'efficacia dei *mantra* magici sul potere del *karman* e diffusero l'abitudine di inviare vergini ai sacerdoti prima del matrimonio. I ritrovamenti comprendono resti di dipinti murali che raffigurano divinità che abbracciano le proprie consorti, oltre a numerose immagine di *bodhisattva* del Mahāyāna, come Avalokiteśvara e Mañjuśrī.

Secondo lo *Hmannān mạha yazạwintawkyī* (La Cronaca del Palazzo di Vetro, cominciata nel 1829) della Birmania, la storia politica e religiosa del Paese fu modificata per l'influsso esercitato da Shin Arahan, un carismatico monaco mon del Buddhismo Therāvāda della regione di Thaton, sul re birmano Aniruddha (Anawratha), che salì al potere a Pagan nel 1044 d.C. Secondo questo racconto, Shin Arahan convertì Aniruddha al Therāvāda, consigliandogli di procurarsi reliquie, *bhikku* (monaci) e testi *pāli* prendendoli a Manuha (Manohari), il re di Thaton. Il rifiuto di Manuha divenne la scusa per l'invasione di Thaton da parte di Aniruddha, per la sottomissione dei Mon nella Birmania meridionale e per l'introduzione del Therāvāda sotto

Kyanzittha (attivo tra il 1084 e il 1113) come la setta buddhista dominante, sebbene non esclusiva.

Come parte dell'espansione culturale indiana nell'«India *major*» forme di Buddhismo mahāyānico, tantrico e hīnayānico si diffusero in altre parti dell'Asia sudorientale, continentale e insulare, a partire dal V secolo. Si ritiene che Guṇavarman abbia portato la tradizione dei dharmaguptaka dall'India settentrionale a Giava nel V secolo e sembra che a partire dal VII secolo il Buddhismo fosse fiorente nella Sumatra del regno di Śrīvijaya. Una iscrizione risalente al 684 d.C., per esempio, fa riferimento a una sovrana buddhista di nome Jayanāsā. Yijing, che lungo il suo viaggio di ritorno in Cina trascorse molti mesi a Giava per copiare e tradurre testi buddhisti, indica che a quell'epoca erano presenti forme di Buddhismo sia mahāyānico che hīnayānico. L'Indonesia fu visitata anche da Dharmapāla, dell'università di Nalanda, e da due importanti monaci dell'India meridionale, Vajrabodhi e Amoghavajra, entrambi aderenti a forme di Buddhismo tantrico. Due iscrizioni del tardo VIII secolo menzionano la costruzione, sotto l'egida dei sovrani Śailendra, di un tempio di Tārā a Kalasan e di un'immagine di Mañjuśrī a Kelunak. Gli Śailendra furono grandi patroni della forma di Buddhismo Mahāyāna dell'India settentrionale. [Vedi *DHARMAPĀLA*; *VAJRABODHI*; *AMOGHAVAJRA*. E inoltre *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*].

Anche i sovrani di Champa, nell'Annam meridionale (Vietnam), protessero il Buddhismo. Secondo Yijing la tradizione dominante di Champa era quella del *nikāya* degli āryasammatīya, ma erano presenti anche i sarvāstivādin. Immagini del Buddha nello stile di Amarāvatī e resti di monasteri risalenti al IX secolo sono state ritrovate nella provincia di Quang Nam e un'iscrizione dello stesso periodo proveniente da An Thai registra la costruzione di una statua di Lokanātha e fa riferimento a divinità del Buddhismo Mahāyāna come Amitābha e Vairocana.

In Cambogia inizialmente la religione dominante era l'Induismo, ma a partire dal V secolo d.C. vi sono alcune testimonianze del Buddhismo. Nel 503 d.C. Jayavarman del regno di Funan inviò in Cina alcuni ambasciatori, i quali portarono come doni un'immagine del Buddha. Una iscrizione del figlio di Jayavarman, Rudravarman, inoltre, invoca direttamente il Buddha. Nell'XI secolo Sūryavarman ricevette il titolo buddhista postumo di Nirvāṇapada, e Jayavarman VII, il più grande sovrano dell'Impero khmer e costruttore di Angkor Thom, sostenne il Buddhismo della scuola del Mahāyāna. Una iscrizione in *pāli* del 1308, durante il regno di Śrīndravarmadeva, nomina una forma di Buddhismo Hīnayāna e una fonte cinese risalente più o meno alla stessa epoca indica come molto fiorente in Cambogia lo Hīnayāna.

La documentazione appena ricordata suggerisce l'ipotesi che il Buddhismo fosse presente nella maggior parte dell'Asia sudorientale come parte di un più ampio influsso culturale indiano. Svariate fonti, dalla testimonianza delle Cronache cinesi e locali e dai diari di viaggiatori-monaci cinesi fino a un buon numero di documenti archeologici ed epigrafici, fanno pensare che forme di Buddhismo Hīnayāna e Mahāyāna coesistessero fianco a fianco, e che la loro diffusione dipendesse da fattori come la particolare regione indiana di origine o la predilezione dei singoli sovrani. Prima dell'emergere dei principali Stati classici dell'Asia sudorientale, comunque, non esisteva certamente alcuna forma unitaria e omogenea di Buddhismo.

È anche vero che in questo periodo diversi tipi di Buddhismo erano in competizione con forme locali di animismo e con i culti brahmanici. Ma i più antichi Stati in Birmania, Cambogia, Thailandia e Indonesia (come Funan, Champa, Śrīkṣetra, Dvāravatī, ecc.) erano buddhisti o induisti? O forse queste grandi tradizioni religiose furono tanto rielaborate e trasformate dalle culture dell'Asia sudorientale che le etichette «buddhista» e «induista» sono di fatto talmente vaghe da non consentirci nessuna precisa identificazione? Anche se i sovrani di questi Stati preclassici possono essere caratterizzati come induisti o buddhisti e le loro forme di Buddhismo possono essere definite riferendosi a una determinata setta o scuola, molto probabilmente essi di fatto sostenevano una grande varietà di sacerdoti, monaci e istituzioni religiose e veneravano diversi dei e spiriti, che andavano dagli antichi custodi del territorio fino a Viṣṇu, Śiva e Vairocana. In taluni casi siamo disposti ad applicare le nostre etichette anche laddove, in realtà, la complessità della situazione rende l'operazione quanto mai problematica. Questa osservazione non significa, comunque, che non siamo in grado di fare affermazioni sicure sulla natura del Buddhismo nell'Asia sudorientale nel suo periodo di formazione; la documentazione che prova la presenza di particolari scuole e sette buddhiste, tuttavia, deve essere interpretata all'interno del quadro generale, caratterizzato in quell'epoca, come si diceva, dalla natura variegata ed eclettica del Buddhismo.

Il periodo classico. Durante il periodo della fondazione degli Stati monarchici diversità ed eclettismo continuarono a caratterizzare il Buddhismo, ma cominciarono a emergere una certa omogeneità nella forma e una ortodossia istituzionale. Da un lato il Buddhismo e l'Induismo contribuirono allo sviluppo della natura e della forma della sovranità, dall'altro lato la relazione simbiotica che si sviluppò tra la monarchia e il *saṃgha* buddhista tendeva a sostenere l'ortodossia religiosa. Questa ortodossia storicamente segue la tradizione del

Buddhismo Theravāda cingalese e accompagna l'ascesa dei Birmani e dei Tai nell'Asia sudorientale. Il Vietnam, la Malesia e l'Indonesia, invece, si staccarono da questo schema, perché la cultura vietnamita fu fortemente influenzata dalla Cina, e la Malesia e l'Indonesia furono influenzate dalla diffusione dell'Islam durante il XIII secolo. Esamineremo dapprima il Buddhismo nell'Asia sudorientale in relazione alla natura e alla forma della sovranità classica e poi ricostruiremo l'emergere del Buddhismo Theravāda cingalese, dopo il XIII secolo, come tradizione normativa in Birmania, Thailandia, Cambogia e Laos.

Il Buddhismo e la monarchia. La relazione tra il Buddhismo e la nascita degli Stati monarchici nel periodo classico della storia dell'Asia sudorientale è tradizionalmente definita «simbiotica», nel senso che era una relazione di reciproco vantaggio. I sovrani sostenevano il Buddhismo perché esso proponeva una cosmologia che assegnava al re il ruolo centrale e una visione della società nella quale la comunità intera dipendeva dal sovrano. Il Buddhismo, insomma, legittimava ideologicamente la sovranità, fornendo una spiegazione metafisica e un fondamento morale per la sua esistenza. Il *saṃgha* buddhista, a sua volta, sosteneva i monarchi dell'Asia sudorientale perché il benessere materiale, il successo e la popolarità del Buddhismo dipendevano in grande misura dall'approvazione, dall'appoggio e dalla generosità delle classi dominanti.

La rappresentazione del cosmo del Buddhismo Theravāda, espressa in modo classico nell'*Aggañña Suttanta* del *Dīgha Nikāya*, considera il mondo come l'evoluzione da uno stato più perfetto, luminoso e indifferenziato, a una condizione di maggiore opacità e differenziazione. L'imperfezione è il risultato della differenza dei sessi, dell'avvenenza, dell'ampiezza delle coltivazioni di riso, e quindi del desiderio sessuale, della brama, della libidine e dell'odio, che portano ad azioni che distruggono l'armonia e il benessere degli abitanti del mondo. Riconoscendo la necessità di correggere questa situazione, il popolo sceglie un individuo la cui saggezza, virtù e potere lo mettono in grado di riportare all'ordine questa condizione disarmonica e caotica. Questa persona, il governatore o re, nel testo è chiamato il *mahāsammata*, poiché è scelto dal popolo. Egli è *rāja* (re) perché governa attraverso il *Dhamma*, ed è anche *khattiya*, il signore dei campi, responsabile della conservazione dell'ordine economico e politico. L'ordine sociale dipende dal retto sovrano, che crea e sostiene la quadruplice struttura sociale (la tradizionale gerarchia indiana dei *varṇa*). Tale situazione pacifica e armoniosa permette anche il mantenimento dei *bhikku*, che ricercano un fine superiore, non mondano, il *nibbāna* (sanscrito, *nirvāṇa*). Il governatore, dunque, è responsabile della pace, dell'armonia e del benessere generale del popolo, compresa la possibilità di perseguire una vita religiosa e spirituale.

Il contributo del Buddhismo alla concezione classica della sovranità nell'Asia sudorientale è particolarmente notevole per l'importanza attribuita al *Dhamma* e al ruolo del sovrano come modello morale. Il re è un *cakkavattin*, colui il cui dominio dipende dal *Dhamma* universale della legge cosmica, naturale e morale. La sua autorevolezza deriva dal posto che egli occupa nello schema cosmico che abbraccia tutte le cose. Ma il suo potere e, pertanto, la sua efficacia, dipendono dalla sua virtù. Mentre il re governa con la forza delle armi, della ricchezza, dell'intelletto, di abili ministri e del prestigio della sua posizione sociale, la sua personificazione del *Dhamma* e, pertanto, la sua abilità di governare, dipendono dal mantenimento, da parte sua, dei dieci *rājadhamma*: liberalità, buona condotta, non attaccamento, determinazione, mitezza, austerità, soppressione della collera, innocenza, pazienza e temperanza. Il re ideale dovrebbe purificare la propria mente da ogni traccia di cupidigia, malevolenza e confusione intellettuale ed evitare l'uso della forza e delle armi di distruzione. Queste virtù morali rappresentano gli ideali supremi del Buddhismo Theravāda, la sovrapposizione di due «ruote» (*cakka*), o regni: quello mondano (*ānācakka*, *lokiya*) e quello oltremondano (*sāsanacakka*, *lokuttara*), che si concretizzano negli ideali del *leader* politico (*cakkavattin*) e del modello religioso (Buddha).

Questa relazione simbiotica tra i ruoli della direzione politica e della direzione religiosa assume uno schema mitologico particolare in molte Cronache classiche dell'Asia sudorientale, come il *Jinakālamālipakaraṇaṃ* (Il Fascio di Ghirlande dell'Epoca del Conquistatore), un modello presente anche nelle Cronache *pāli* dello Sri Lanka (per esempio, il *Mahāvaṃsa*). Questi testi sostengono essenzialmente che il Buddha rende sacra una regione visitandola. Spesso egli converte le popolazioni locali e insegna loro il *Dhamma*. In realtà gli autori avevano un chiaro interesse ad affermare la precedenza del Buddhismo in quelle terre, ma le visite del Buddha in luoghi come il regno di Tagaung in Birmania o di Haripuñjaya in Thailandia settentrionale avevano come ulteriore obiettivo la fondazione della successiva interrelazione tra il Buddhismo e la sovranità. Nelle Cronache tai settentrionali, per esempio, quando il Buddha visita lo Stato Mon-Lava di Haripuñjaya, nella valle di Chiangmai, egli predice che le sue reliquie sarebbero state scoperte dal re Ādicca (Āditarāja), uno dei principali monarchi di quello Stato nel XII secolo. Questa narrazione non indica soltanto il sostegno regale del *sāsana*, ma fa del re il realizzatore simbolico della tradizione, che egli celebra costruendo un *cetiya* per la reli-

quia. Il Buddha, inoltre, conferisce al monarca il potere necessario per governare, un potere magico legato alla reliquia. Il tumulo reliquiario *cetiya*, pertanto, funziona come un centro magico, l'*axis mundi* del regno. Di fronte a questo centro magico di Haripuñjaya, per esempio, furono religiosamente sancite varie alleanze tra il regno settentrionale tai di Laññа e altri Stati. L'immagine del Buddha di smeraldo ha svolto un ruolo simile nella storia religiosa lao e tai, quando davanti ad essa diversi principi del regno giurarono fedeltà al monarca regnante.

La natura dell'interrelazione fra il Buddhismo e la monarchia classica nell'Asia sudorientale si manifesta dal punto di vista architettonico nei grandi *cetiya* o *stupa* (sanscrito, *stūpa*) a Borobudur, Angkor, Pagan e altre antiche capitali. Il più antico di questi, Borobudur, fu costruito nella piana di Kedu, fuori dall'attuale Yogjakarta, sull'isola di Giava, alla metà dell'VIII secolo d.C., sotto una dinastia nota come gli Śailendra, i «re della montagna». La forte influenza del Buddhismo Mahāyāna sul monumento si riflette nei bassorilievi che raffigurano storie tratte da testi come *Lalitavistara*, *Divyāvadāna*, *Jātakamāla* e *Gaṇḍavyūha*. I 72 *stūpa* perforati e vuoti posti in cima a tre piattaforme circolari sovrastano immagini assise del Buddha Vairocana. Secondo alcuni studiosi il monumento, in quanto montagna cosmica, connette il potere regale con il *Dharma*, il fondamento di tutta la realtà; forse in esso si realizza una sintesi tra un culto locale dei «re della montagna» e l'Ādibuddha, la natura universale del Buddha. A sostegno di questa connessione si ritiene in genere che le iscrizioni usino il termine sanscrito *gotra* per indicare sia la «linea degli antenati», sia la «famiglia del Buddha», identificando in questo modo la dinastia degli Śailendra con quella del Tathāgata.

Angkor, in Cambogia, è stato studiato ancor più approfonditamente come fonte per comprendere l'interrelazione fra la sovranità e la religione nell'Asia sudorientale, specialmente a proposito del concetto di *devarāja* (dio-re). Forse questo concetto è nato nel regno di Funan, il nome cinese derivato dal *Bnam* dei Mon-Khmer, che significa «montagna» e che probabilmente si riferisce al culto di uno spirito guardiano nazionale, istituito dal fondatore dello Stato. Agli inizi del IX secolo il sovrano khmer Jayavarman II elaborò questo concetto, adottando lo Śivaismo come religione di Stato e richiedendo pertanto che il re fosse venerato come una manifestazione di Śiva. Questa identificazione fu simboleggiata dal *liṅga* collocato sull'altare centrale di un tempio piramidale costruito a imitazione del monte Meru e rappresentativo del centro del reame. Il culto del *devarāja* assunse forme proprie del Buddhismo Mahāyāna sotto Sūryavarman I, all'inizio dell'XI secolo, e sotto Jayavarman VII (1181-1218), che eresse ad Angkor Thom, alla fine del XII secolo, il grande tempio in stile Bayon nel quale Jayavarman e Lokeśvara sembrano essere identificati. Si può intuire che, nella tradizione del *devarāja*, Sūryavarman e Jayavarman divennero *buddharāja*, cioè Buddha incarnati.

Altre capitali classiche dell'Asia sudorientale e altri importanti monumenti regali e religiosi mostrano l'influsso di una visione del mondo sia induista che buddhista. Le rovine di oltre 5.000 *stūpa* possono essere osservate nel sito dell'antica Pagan, un'area che ricopre circa 30 chilometri quadrati. Essa fu unificata da Aniruddha (1040-1077) e dal suo comandante militare e successore, Kyanzittha (vissuto tra il 1084 e il 1113). La pagoda Schwezigon, probabilmente cominciata da Aniruddha ma certamente completata da Kyanzittha, custodisce tre sacre reliquie del Buddha, che simboleggiano il potere del *cakkavattin* come difensore del sacro ordine delle cose (*dhamma*). Altri *stūpa*, come quello di Mingalazedi, che fu completato alla fine del XIII secolo, riflettono il simbolismo cosmologico fondamentale (che collega macrocosmo e microcosmo) di Borobudur: esso presenta basi piramidali tronche e terrazzate e un corridoio centrale su ciascun lato. Il tempio di Ānanda, lo *stūpa* che dominava Pagan, fu eretto da Kyanzittha alla fine dell'XI secolo e combina il simbolismo della montagna cosmica e della caverna: una grotta da asceta nella quale medita il Buddha e un *axis mundi* magico che conferisce energia al cosmo intero. Si ritiene che una piccola immagine inginocchiata di fronte alla grande raffigurazione del Buddha rappresenti Kyanzittha, confermando alcune affermazioni epigrafiche secondo le quali egli si considerava un *bodhisattva* e un *cakkavattin*.

L'ideale mitico del *cakkavattin* è personificato nell'esempio morale di Aśoka. Allo stesso modo, il *cakkavattin* dei *Sutta* fornisce lo schema leggendario per il modello regale idealizzato che incontriamo in molte Cronache dell'Asia sudorientale. Aśoka era il modello morale per eccellenza, e, secondo le Cronache e le iscrizioni, i monarchi di Birmania, Thailandia e Laos seguono proprio le impronte da lui lasciate sul terreno. La conversione di Aśoka divide la sua biografia in due parti distinte: la prima parte narra la storia di un Aśoka aggressivo e malvagio (in *pāli*, Caṇḍāsoka) e la seconda quella di un Aśoka giusto e retto (in *pāli*, Dhammāsoka). Allo stesso modo Aniruddha uccide suo fratello per diventare sovrano di Pagan, ma in seguito diventa protettore del Buddhismo, e Tilokarāja (1441-1487) di Chiangmai si rivolta contro il proprio stesso padre, ma in seguito dedica tutto il suo impegno alla prosperità del *saṃgha* buddhista. Si ritiene anche che i sovrani abbiano indetto concili, come fece Aśoka, per purificare il

saṃgha e regolarizzare il *Tripiṭaka*. Queste attività di sostegno al Buddhismo rappresentavano modalità attraverso le quali il monarca poteva rafforzare la sua fama di rettitudine nel governo dello Stato e nelle sue relazioni col popolo. Nella sua famosa iscrizione 1292, Rāma Khamhaeng (Ramkhamhaeng) di Sukhōthai afferma che il re giudica le questioni ereditarie con completa imparzialità, non uccide o percuote i soldati nemici catturati e ascolta le lamentele dei propri sudditi. Questo modello paternalistico del giusto re è ovviamente mutuato dal modello di Aśoka. [Vedi *AŚOKA*].

L'egemonia del Buddhismo Theravāda cingalese. Lo spostamento verso una ortodossia dominata dal Theravāda cingalese in quella che divenne, a tutti gli effetti, l'Asia sudorientale buddhista (Birmania, Thailandia, Laos e Cambogia) avvenne gradualmente dalla fine dell'XI all'inizio del XIII secolo e oltre. Questo sviluppo dipende da numerosi fattori: il declino del Buddhismo in regioni che avevano influenzato l'Asia sudorientale; la crescente importanza dello Sri Lanka sotto Vijayabāhu I (1055-1110) e Parākramabāhu I; il consolidamento del potere da parte dei Birmani e dei Tai; una crescente interrelazione tra Sri Lanka, Birmania e Thailandia; la diffusione, infine, di pratiche popolari ispirate al Theravāda tra la popolazione dell'Asia sudorientale. Lo schema generale della storia dell'introduzione del Buddhismo cingalese nell'Asia sudorientale è abbastanza chiaro, anche se disparità fra le fonti epigrafiche e le Cronache rendono ancora ardua qualunque precisione storica. Gli studiosi, di conseguenza, non concordano sulle date e la ricostruzione storica è in continuo mutamento.

Alcune forme di Buddhismo Theravāda e alcune forme di Buddhismo Hīnayāna esistevano già in epoca relativamente antica. Confermano questa ipotesi alcune iscrizioni in *pāli* ritrovate nella Thailandia centrale e nella Birmania meridionale, collegate alla cultura dei Mon, e la testimonianza delle Cronache, per esempio la storia dei viaggi di Aniruddha nella regione di Rāmaññadesa per procurarsi testi sacri scritti in *pāli*. La documentazione epigrafica fa ragionevolmente pensare che le radici del Theravāda dei Mon siano da collocare nella regione di Kāñcīpuram, lungo la costa orientale dell'India. Anche la tradizione popolare birmana che afferma che Buddhaghosa, che è associato con Kāñcī, provenisse da Thaton o vi si fosse recato dopo aver visitato lo Sri Lanka può contenere un nocciolo di verità storica: la diffusione del Buddhismo Theravāda di Kāñcī nell'area dei Mon. La presenza del Buddhismo Theravāda presso i Mon, che influenzarono fortemente sia i Birmani che i Tai, fornisce lo sfondo religioso e culturale per il successivo consolidamento delle forme del Buddhismo Theravāda dello Sri Lanka. Come si vedrà, sia i Birmani che i Tai assimilarono elementi della cultura dei Mon: la sua religione, le tradizioni giuridiche, le forme artistiche e l'alfabeto. Il Theravāda dei Mon, in effetti, ebbe una funzione mediatrice nei confronti del Theravāda cingalese. Il Buddhismo Theravāda dello Sri Lanka rappresenta, da un lato, una linea di continuità con le tradizioni religiose e culturali dei Mon, ma dall'altro fornì ai Birmani e ai Tai l'occasione per separarsi dalla dominazione religiosa e culturale dei Mon. Rimangono ancora da esplorare alcuni dettagli di questa storia di trasformazione culturale e di consolidamento religioso.

Birmania. I primi contatti tra la Birmania e lo Sri Lanka risalgono alla fondazione dell'era di Pagan da parte di Aniruddha. A causa della decadenza dello Sri Lanka provocata dalle guerre con i Cōḷa alla metà dell'XI secolo, Vijayabāhu I, conoscendo la forza delle tradizioni theravādin dei Mon, chiese aiuto ad Aniruddha per restaurare l'ordine monastico. Questi rispose inviando nello Sri Lanka un gruppo di monaci e di scritture *pāli*. Aniruddha, a sua volta, chiese e ottenne una copia della reliquia del dente del Buddha e una copia del *Tripiṭaka* da confrontare con i testi *pāli* che aveva ottenuto a Thaton. La reliquia del dente fu conservata nella pagoda Schwezigon a Pagan, che divenne il palladio nazionale della Birmania. La documentazione archeologica mette in discussione l'affermazione delle Cronache riguardante l'acquisizione dell'intero *Tripiṭaka* pāli, ma il racconto può probabilmente essere interpretato come indicazione della crescente importanza del Buddhismo cingalese, non soltanto perché i testi erano più autorevoli, ma perché l'alleanza tra il re e la nuova tradizione settaria legittimava la sua autorità, bene al di là della tradizione religiosa e culturale dei Mon.

Il Buddhismo cingalese fiorì durante il regno di Narapatisithu (1173-1210) e la tradizione monastica della scuola del Mahāvihāra divenne a quest'epoca normativa. Il Buddhismo cingalese, in particolare la tradizione del Mahāvihāra, guadagnò grande prestigio anche grazie alle visite di importanti monaci birmani nello Sri Lanka. Panthagu, successore di Shin Arahan come capo del *saṃgha* buddhista di Pagan, visitò l'isola nel 1167. Nel 1180 il monaco mon Uttarajīva Mahāthera seguì le tracce del suo predecessore recandosi nello Sri Lanka con un gruppo di monaci, tra i quali c'era un novizio di nome Chapaṭa, che doveva in seguito segnalarsi per la sua opera di rafforzamento dell'autorità del Mahāvihāra. Chapaṭa e i suoi quattro compagni rimasero nello Sri Lanka per dieci anni e alla fine furono ordinati come Mahāthera nella linea del Mahāvihāra. Il loro ritorno in Birmania segnò la fondazione definitiva del Buddhismo cingalese nell'Asia sudorientale e provocò uno scisma nel *saṃgha* buddhista birmano tra la scuola del Theravāda di Thaton e Kāñcī, caratterizzata dall'or-

todossia di Shin Arahan, e la tradizione del Theravāda cingalese. Quando Chapaṭa ritornò a Pagan, Narapatisithu chiese a lui e agli altri quattro Mahāthera di ordinare nuovi monaci birmani nella tradizione di Shin Arahan, stabilendo così la superiore legittimazione dell'ortodossia cingalese sulla forma mon del Theravāda. Le Cronache fanno riferimento alla tradizione di Shin Arahan come alla «scuola antica» (*purimagaṇa*) e al *saṃgha* del Sīhaḷa di Chapaṭa semplicemente come alla «scuola tarda» (*pacchāgaṇa*). Per ragioni disciplinari e personali il *pacchāgaṇa* si sarebbe poi suddiviso in numerosi rami, ciascuno fedele all'uno o all'altro dei Mahāthera ritornati dallo Sri Lanka. Uno dei punti di controversia fra le diverse fazioni era se si potessero conferire doni anche ai singoli monaci, oppure soltanto all'intero *saṃgha*.

L'ordine del Sīhaḷa fu introdotto nella Birmania meridionale, a Dala, vicino a Rangoon, da Sariputta, che portava il titolo di Dhammavīlasa, a indicare uno studioso di grande fama. Questa tradizione è chiamata Sīhaḷapakkhabhikkhu *saṃgha*, in contrasto con l'Ariyārahantapakkhabhikkhu *saṃgha*, che rappresenta la tradizione theravādin dei Mon. Le Cronache chiamano anche questa scuola Kambojasanghapakka, perché essa aveva la sua sede principale vicino a un insediamento di Kambojan (Cambogiani). Questo titolo può davvero riflettere un fatto storico, oppure riferirsi all'antico Buddhismo Theravāda della regione orientale mon-khmer (cioè Dvāravatī), diffusosi nella Birmania meridionale. Anche a Martaban il *saṃgha* del Sīhaḷa fu introdotto da due monaci mon, Buddhavaṃsa Mahāthera e Mahāsāmi Mahāthera, che avevano ricevuto la loro ordinazione nello Sri Lanka. Secondo le iscrizioni del Kalyāṇī di Pegu, nel XIII secolo esistevano a Martaban sei scuole di pensiero buddhista (l'Ariyārahanta mon e cinque sette del Sīhaḷa). La suddivisione in sette e scuole diverse è sopravvissuto nel Theravāda birmano fino ai giorni nostri e contrasta con la relativa omogeneità del Buddhismo Theravāda in Thailandia.

Il Buddhismo prosperò durante il regno di Narapatisithu (1173-1210). Grazie al suo mecenatismo furono eretti molti splendidi templi (per esempio Sulamani e Gawdawpalin) e fiorì l'erudizione. Chapaṭa (noto anche come Saddhammajotipāla), per esempio, scrisse una serie di opere famose che trattavano la grammatica della lingua *pāli*, la disciplina (*Vinaya*) e la filosofia (per esempio *Suttaniddesa*, *Sankhepavaṇṇanā*, *Abhidhammatthasangha*) e Sariputta scrisse la prima raccolta giuridica composta nella regione di Rāmaññadesa, nota come *Dhammavīlasa* o *Dhammathāt*. Il distacco dall'influsso della cultura dei Mon che si verificò durante il regno di Narapatisithu si rifletté anche nello stile architettonico e nell'uso del birmano nelle iscrizioni.

Thailandia. Lo sviluppo del Buddhismo fra i Tai seguì a grandi linee lo stesso schema esposto per la Birmania. Man mano che i Tai migravano dalla Cina sudoccidentale verso le montagne a oriente del fiume Irrawaddy (territorio degli Shan), la pianura settentrionale di Menam (Siamesi) e ancora più a oriente verso il fiume Nam U (Lao), e si muovevano gradualmente nell'area delle basse terre dominata dai Mon e dai Khmer, essi vennero a contatto con forme di Buddhismo Theravāda e Mahāyāna, ma anche con il Brahmanesimo. Dopo che la conquista del regno di Nanzhao da parte di Khubilai Khan, nel 1254, spinse ancora più a sud un numero sempre maggiore di Tai, essi cominciarono a stabilire il loro dominio sui Mon e sui Khmer e ad assorbire elementi di quelle culture più avanzate. Come avvenne in Birmania, il Buddhismo dei Mon influì particolarmente sui Tai mentre essi estendevano il loro dominio su gran parte del territorio che oggi è noto come Thailandia. Alla fine del XIII e nel XIV secolo questo influsso appare evidente in due importanti Stati tai. Sukhōthai e Chiangmai.

Sia Sukhōthai che Chiangmai divennero potenti centri di insediamento tai sotto la guida di abili governanti, rispettivamente Rāma Khamhaeng (regnante circa 1279-1299) e Mengrai. Sukhōthai, che era stato un insediamento dei Khmer almeno a partire dall'epoca di Jayavarman VII, divenne uno Stato tai indipendente alla metà del XIII secolo. Due condottieri tai, Phe Mu'ang e Bang Klang Hao, saccheggiarono Śrī Sajanalāya e cacciarono il governatore khmer da Sukhōthai. Bang Klang Hao si insediò come governatore di Sukhōthai con il titolo di Indrāditya. Il terzo figlio di Indrāditya, Rāma Khamhaeng, sarebbe diventato il più grande monarca di Sukhōthai e uno dei sovrani buddhisti esemplari della storia dei Tai. Durante il suo regno, che si estese negli ultimi due decenni del secolo, Rāma Khamhaeng affermò il suo dominio su un'ampia regione che si estendeva da Haṃsavatī (Pegu) a occidente, Phrae a settentrione, Luang Prabang a oriente e Nakorn Sri Dhammaraja (Nagara Śrī Dharmarāja; Ligor o Tambraliṅga) a meridione. Nakorn Sri Dhammaraja, sebbene dominata dagli Śrīvijaya dall'VIII al XII secolo e in seguito dai Khmer, fu nell'XI secolo un importante centro del Buddhismo Theravāda. Prima dell'ascesa al trono di Rāma Khamhaeng a Sukhōthai, Chandrabhānu di Nagara Śrī Dharmarāja aveva inviato una missione nello Sri Lanka e il *Cūlavaṃsa* riferisce che Parākramabāhu II invitò Dhammakitti Mahāthera, un monaco di Nagara Śrī Dharmarāja, a visitare lo Sri Lanka. Rāma Khamhaeng, che era ben consapevole del potere del Buddhismo Theravāda a Nagara Śrī Dharmarāja, invitò un Mahāthera della tradizione degli abitanti della foresta (*araññaka*; sanscrito *āraññika*) perché

venisse a risiedere a Sukhōthai. La famosa iscrizione su stele del 1292 di Rāma Khamhaeng nomina numerosi santuari religiosi a Sukhōthai, compreso il monastero degli *araññaka* (Wat Taphan Hin), un tempio khmer (Wat Phra Phai Luang) e un santuario dedicato allo spirito guardiano della città, Phra Khaphung. In sintesi, benché vi siano prove sicure che Rāma Khamhaeng sostenne il Theravāda, nel XIII secolo la religione di Sukhōthai era variegata ed eclettica.

Il Buddhismo cingalese divenne normativo durante i regni dei successori di Rāma Khamhaeng, suo figlio Lö Thai (1298-1347) e suo nipote Lü Thai (1347-1368/74?). Secondo il *Jīnakālamāli*, un monaco di Sukhōthai di nome Sumana studiò presso un Mahāthera cingalese, Udumbara Mahāsāmi, che risiedeva a Martaban e da lui ricevette l'ordinazione. Sumana ritornò a Sukhōthai per fondarvi il *saṃgha* del Sīhaḷa e, insieme con il suo collega Anōmadassī, operò per diffondere l'ordine del Sīhaḷa in quasi tutta la Thailandia (Ayuthayā, Pitsanulok, Nān, Chiangmai e Luang Prabang).

Il re Lü Tai, in particolare, fu famoso per la sua devozione e per il suo sostegno accordato al Buddhismo. Egli portò reliquie e immagini del Buddha e fondò «impronte» del Buddha (*buddhapada*) nel tentativo di divulgare la pratica buddhista in tutto il regno. Studioso buddhista di chiara fama, egli è celebre soprattutto come autore della *Traibhūmikathā* (I versi sui tre mondi), ritenuta il primo trattato sistematico di cosmologia del Buddhismo Theravāda.

Circa nella stessa epoca in cui il Buddhismo cingalese arrivava a Sukhōthai, esso si stava diffondendo anche negli Stati tai del Nord e del Nord-Est, precisamente Chiangmai e Luang Prabang. Chiangmai fu fondato come importante Stato in Thailandia settentrionale da Mengrai, che estese la propria autorità da Chiangsaen fino a comprendere Chiangrai, Chiangkhong e Fāng. Nel 1291 egli occupò il centro mon-lava di Haripuñjaya, prima di fondare Chiangmai nel 1296. Secondo la documentazione sia epigrafica che delle Cronache, nel 1369 Sumana Mahāthera portò a Chiangmai il Buddhismo cingalese che aveva appreso dal suo precettore, a Martaban, su invito del re Küna (1355-1385). Questo sovrano costruì Wat Suan Dọk per ospitarvi la reliquia del Buddha portata da Sumana e il Buddhismo cingalese ottenne una posizione di prestigio assai superiore alle tradizioni theravādin dei Mon di Haripuñjaya. Come nel caso di Sukhōthai e di Pagan, il Buddhismo cingalese funzionò non soltanto come strumento per costruire la continuità con la tradizione theravādin dei Mon sulla quale i Tai e i Birmani avevano stabilito la loro autorità, ma anche come mezzo per affermare le proprie specifiche tradizioni religiose e culturali.

L'apogeo dello sviluppo del Sīhaḷa a Chiangmai fu raggiunto durante i regni di Tilokarāja, uno dei più grandi monarchi dei Tai, e di Phra Mu'ang Kaew (1495-1526). Tilokarāja legittimò la detronizzazione di suo padre, Sam Fang Kaen, grazie al sostegno dell'ordine del Mahāvihāra, che era stato introdotto a Chiangmai nel 1430. Secondo il *Mūlasāsana* della scuola del Wat Pa Daeng, a Chiangmai la tradizione del Mahāvihāra fu introdotta da un gruppo di 39 monaci (provenienti da Chiangmai, da Lobpuri e dalla Birmania meridionale) che avevano visitato lo Sri Lanka nel 1423, durante il regno di Parākramabāhu VI di Kotte. I monaci ritornarono ad Ayutthayā, uno Stato tai che nel 1412 sottomise Sukhōthai sotto gli Indrarāja e che dominò la Thailandia centrale fino alla conquista dei Birmani alla fine del XVIII secolo. Secondo le Cronache tai settentrionali, alcuni membri di questa missione si diffusero in tutta la Thailandia centrale e settentrionale, facendo nuove ordinazioni di monaci nel nuovo ordine Sīhaḷa. Tilokarāja fece di questo gruppo del Wat Pa Daeng-Mahāvihāra la tradizione monastica principale di Chiangmai con un concilio generale che si tenne nel 1477. Le Cronache del Wat Pa Daeng raffigurano Tilokarāja come un grande sostenitore del *saṃgha* e come un monarca retto ed esemplare, secondo l'esempio di Aśoka. Durante il regno del successore di Tilokarāja, Phra Mu'ang Kaew, gli studi buddhisti fiorirono a Chiangmai. Il *Māṅgaladīpaṇi*, un commento *pāli* sul *Māṅgala Sutta*, fu redatto a quest'epoca ed è ancora usato come base per gli studi di alto livello. Anche la più importante Cronaca tai settentrionale, il *Jīnakālamālipakaraṇa*, risale a questo periodo.

Contemporaneamente all'apogeo del Buddhismo a Chiangmai, vi fu il regno di Dhammaceti (1472-1492), che regnò sulla Birmania da Pegu, nella parte meridionale del paese. Secondo le Cronache tai e birmane settentrionali, così come secondo alcune iscrizioni del Kālyaṇī, durante il regno di Dhammaceti furono inviate da Pegu e da Ava numerose missioni religiose nello Sri Lanka, e alcuni monaci dell'ordine del Sīhaḷa, a loro volta, visitarono la Birmania. Furono così ordinati parecchi monaci birmani, che visitarono i santuari sacri dell'isola. Come Tilokarāja, anche Dhammaceti voleva riformare il *saṃgha* e usò le nuove ordinazioni per unificare i buddhisti del regno di Pegu. Monaci da tutta la Birmania meridionale, da Ava, Tougoo, dai regni degli Shan, dalla Thailandia e dalla Cambogia si trasferirono così a Pegu per ottenere l'ordinazione, durante quella che le Cronache descrivono come «l'epoca d'oro» della Birmania meridionale.

Cambogia e Laos. Il Buddhismo Theravāda fu introdotto in Cambogia dai Mon della valle del fiume Chaophraya del Menam meridionale. Nei secoli XI e XII, a fianco di forme di Buddhismo Mahāyāna e di

Brahmanesimo esisteva anche il Theravāda. Il Buddhismo Mahāyāna sicuramente ricevette sostegno regale nell'XI secolo e Jayavarman VII, il fondatore del tempio in stile Bayon di Angkor Thom, fu identificato con il Buddha Lokeśvara nella caratteristica sintesi del culto khmer del *devarāja-buddharāja* (dio-re). Tuttavia, come è tipico dei monarchi classici dell'Asia sudorientale, il sostegno di Jayavarman verso il Buddhismo Mahāyāna non era esclusivo. Secondo le iscrizioni del Kālyaṇī e la *Cronaca del Palazzo di Vetro*, un monaco cambogiano, forse il figlio di Jayavarman, fece parte nel XII secolo della missione birmana nello Sri Lanka. Certamente nel XIII e all'inizio del XIV secolo vi fu un influsso dei buddhisti mon, provenienti dalla regione di Lobpuri, contro la pressione dei Tai. La testimonianza di Chau Ta Kuan, membro di una missione ad Angkor alla fine del XIII secolo, indica che in quel periodo nella capitale dei Khmer erano presenti monaci del Theravāda. Il racconto della missione nello Sri Lanka del 1423, contenuto nello *Jīnakālamālī*, nomina otto monaci khmer che portarono in Cambogia l'ordine del Sīhaḷa del Mahāvihāra.

Lo sviluppo del Buddhismo in Laos fu influenzato sia dalla Cambogia che dalla Thailandia. Secondo le Cronache lao, Jayavarman Parmesvara (1327-1357) aiutò Phi Fa e Fa Ngum a fondare il regno indipendente di Lān Chāng, che in precedenza era stato sotto l'egemonia politica di Sukhōthai. Una iscrizione ritrovata a Wat Keo, nel Luang Prabang, menziona tre Mahāthera cingalesi, tra cui Mahāpasaman, il maestro di Fa Ngum ad Angkor, che si recarono dalla Cambogia a Lān Chāng partecipando a una missione religiosa. A partire dal tardo XIV secolo, certamente il Buddhismo in Laos e in Cambogia fu soprattutto influenzato dai Tai, che dominavano politicamente nella regione. Ancora in epoca moderna gli sviluppi settari del Theravāda in Thailandia hanno avuto riflessi in Cambogia e in Laos e, prima della rivoluzione comunista, molti monaci provenienti dalla Cambogia e dal Laos studiavano nelle università buddhiste di Bangkok.

Sommario. Durante il periodo di formazione degli Stati classici dell'Asia sudorientale il Buddhismo aveva forme diverse. Il Buddhismo Theravāda fu introdotto principalmente grazie ai Mon di Dvāravatī e della Birmania meridionale e fu considerato una cultura «superiore» di cui si appropriarono i Birmani e i Tai. Una forte presenza del Buddhismo Mahāyāna è documentata non soltanto nel regno di Śrīvijaya e ad Angkor, ma anche a Pagan e negli Stati tai più antichi. Queste forme di Buddhismo si contrapponevano ai culti animistici locali e al Brahmanesimo, ed erano, in qualche modo, da quelli completati. Il Buddhismo fornì un contributo decisivo alla concezione della regalità e dell'istituzione monarchica dell'Asia sudorientale grazie al suo ideale del *dhammarāja*, rappresentato non soltanto dal re indiano Aśoka, ma anche da sovrani dell'Asia sudorientale come Kyanzittha, Rāma Khamhaeng e Tilokarāja.

Lo Sri Lanka ebbe un ruolo decisivo nello sviluppo del Buddhismo Theravāda nell'Asia sudorientale. Numerosi fattori contribuirono a questo sviluppo, ma ne abbiamo posti in rilievo due: l'ascesa al potere dei Birmani e dei Tai, che fecero proprio il Buddhismo Theravāda dei Mon; e la conseguente adozione, da parte loro, del Buddhismo cingalese come strumento per rafforzare la loro caratteristica identità culturale e religiosa. Mentre l'influsso cingalese può essere fatto risalire già all'XI secolo, l'ordine del Sīhaḷa divenne predominante solamente con l'ascesa e lo sviluppo degli Stati classici, a partire dalla metà del XII fino alla fine del XV secolo. Il Buddhismo cingalese contribuì alla legittimazione delle monarchie regnanti grazie alla sua visione del mondo, all'interpretazione della storia, all'istituzione monastica, al sistema scolastico e alla lingua; esso tuttavia divenne la religione delle masse attraverso il culto delle reliquie e delle immagini sacre e per mezzo dello sviluppo di culti popolari di tipo sincretistico.

Il Vietnam è rimasto quasi completamente escluso dallo sviluppo degli Stati buddhisti nell'Asia sudorientale a causa della predominanza dell'Induismo tra i Cham, nei periodi più antichi, e della grandissima influenza culturale della Cina. Fino all'XI secolo i vietnamiti formavano di fatto una unità con l'Impero cinese e si rivolsero alla Cina per ricavarne ispirazione culturale anche dopo aver ottenuto l'indipendenza, sotto la dinastia Ly (1009-1224). Il Buddhismo Mahāyāna fu certamente parte dell'influsso culturale cinese e la scuola del Chan (vietnamita, Thien), a quanto si dice fondata nel 580 d.C. da Ti-ni-da-lu'u-chi, era la tradizione buddhista principale in Vietnam. In seguito l'*élite* finì per preferire il Confucianesimo, ma il Buddhismo rimase importante tra le masse.

Il Buddhismo nell'Asia sudorientale nel periodo moderno. La classica sintesi religioso-culturale dell'Asia sudorientale, della quale il Buddhismo Theravāda è stato la componente principale, ha conferito alle culture della Birmania, della Thailandia, della Cambogia, del Laos e del Vietnam una speciale identità, che ha sostenuto questi Paesi fino all'epoca presente. Nel confronto con l'espansione imperialistica occidentale, a partire dal XVII secolo, e di fronte alla sfida della modernità, la classica visione religiosa del mondo, le strutture istituzionali e l'*ethos* culturale si sono naturalmente modificati e hanno assunto forme e modi assai diversi. Si esaminerà ora come il Buddhismo ha reagito adattandosi a queste provocazioni, qual è il suo ruolo nello sviluppo dei moderni Stati nazionali e che cosa suggeriscono le tendenze più recenti per il futuro del Buddhismo nella regione.

La condizione del Buddhismo nell'Asia sudorientale nel periodo moderno dipende, in gran parte, da ciò che è accaduto durante il periodo coloniale, specialmente nei secoli XIX e XX. Le moderne storie religiose della Birmania, della Thailandia e dell'Indocina differiscono tra loro a causa di fattori interni e delle specificità delle loro esperienze coloniali, ma le vicende degli ultimi due secoli hanno messo in questione (così come l'Illuminismo ha rappresentato una sfida fondamentale per la sintesi medievale dell'Europa cristiana) la tradizionale sintesi buddhista-brahmanica-animistica dell'Asia sudorientale e di conseguenza, le istituzioni e i valori associati a quella concezione del mondo. L'assalto alla concezione del mondo classica e alla tradizionale comunità morale su di essa fondata fu portato da diversi fronti. In tutta la regione il ruolo formativo del *saṃgha* è stato messo in crisi dal sistema scolastico occidentale. Il prestigio del monaco come erudito ed educatore e l'importanza degli insegnamenti tradizionali sono stati messi in pericolo. Il crollo, in Birmania, della regalità buddhista nel 1885, così come la posizione relativamente aperta degli Inglesi verso il Buddhismo, gettarono il *saṃgha* nello scompiglio, privandolo dell'autorità e della direzione tradizionalmente fornita dal sovrano. La rapida urbanizzazione della Thailandia, negli ultimi cinquant'anni, ha drasticamente modificato il ceto rurale e quello urbano che storicamente costituivano e sostenevano la pratica religiosa buddhista. Le rivoluzioni comuniste in Laos, Cambogia e Vietnam hanno escluso il Buddhismo dalla sua fondamentale funzione di mediatore di valori culturali. E queste sono solamente alcune delle sfide che il Buddhismo nell'Asia sudorientale ha affrontato nel periodo moderno e contemporaneo.

Modernizzazione e riforme. Alla vigilia dell'affermazione del potere coloniale le regioni buddhiste dell'Asia sudorientale vivevano in condizioni e godevano di situazioni assai differenti. La distruzione di Ayutthayā, nel 1767, fornì ai Thai (il nome si riferisce ai Tai che vivono nello Stato nazionale moderno) la possibilità di fondare una nuova capitale lungo il corso inferiore del fiume Chaophraya, l'attuale Bangkok. Grazie alla sua facile accessibilità al commercio internazionale, la nuova città si adattava alle necessità dell'epoca che stava per schiudersi e inoltre la nuova dinastia fu capace di meglio confrontarsi con il crescente impatto dell'influsso occidentale e si impegnò anche per la costruzione di un nuovo senso di unità nazionale. I Birmani, invece, stanchi delle lunghe guerre sotto Alaungpaya e il figlio di questi, furono toccati da vari fenomeni di frazionismo, sia religioso che etnico. Essi erano svantaggiati dalla posizione più isolata della loro capitale (Ava, Amarapura e in seguito Mandalay) ed ebbero governanti politicamente meno astuti, come il re Bagyidaw, che nelle guerre anglo-birmane perse l'Arakan e la Birmania meridionale a favore degli Inglesi. La Cambogia cadde nel XVIII secolo e all'inizio del XIX secolo sotto il controllo dei Thai o dei Vietnamiti, fino a quando, negli anni dopo il 1860 si stabilì sul Paese un protettorato francese. Nel XIX secolo i regni lao di Lunag Prabang e Vientiane furono sottoposti al dominio thai, fino a quando, nel 1863, il re Norodom fu costretto ad accettare la protezione francese. Solo dopo il 1890 i Francesi riuscirono a pacificare Cocincina, Annam e Tonchino, territori che, insieme con la Cambogia, nel 1887 erano stati unificati a formare l'Unione Indocinese. Con il resto dell'Asia sudorientale smembrata dalla politica coloniale di Francia e Gran Bretagna, l'indipendenza della Thailandia e l'abile governo di Mongkut (Rama IV, 1851-1868) e di Chulalongkorn (1868-1900) promossero la modernizzazione e la riforma religiosa, facendo della Thailandia il centro propulsore di questo movimento.

La classica visione del mondo del Buddhismo thailandese è stata esposta nella *Traibhūmikathā* del re Lü Thai di Sukhōthai. In un certo senso questo testo deve essere considerato una parte del programma di Lü Thai, teso a ricostruire un contesto amministrativo e politico e a salvare la struttura di alleanze che era crollata con la politica del suo predecessore. Nel delineare i tradizionali stadi buddhisti del deterioramento della storia, Lü Thai intendeva affermare l'importanza di una vita umana organizzata in modo karmico, all'interno di un universo a molti strati. In questa sorta di sermone buddhista egli esorta i suoi sudditi a condurre una vita morale e a guadagnarsi, in questo modo, le appropriate ricompense celesti. Il testo, che propone una grande catena di esseri costituita dai diversi regni umani, celesti e demoniaci, culmina in una figura centrale, il monarca universale, il *cakkavattin*, esemplificato dal leggendario re Dharmaśokarāja. La tradizionale raffigurazione del mondo di Lü Thai, il ruolo del sovrano, la natura dell'azione karmica e la speranza di una ricompensa celeste forniscono la spiegazione e la giustificazione dell'ordine politico, sociale e religioso. Il fatto che il re Rāma I (1782-1809), che restaurò la fortuna della monarchia thai, abbia commissionato una nuova recensione della *Traibhūmikathā*, testimonia la sua longevità e anche la sua utilità come schema di ordine e stabilità in qualunque epoca di declino politico e sociale.

La concezione del mondo della *Traibhūmi* venne ben presto messa in crisi dall'Occidente. Missionari, mercanti e viaggiatori europei e americani giunsero a Bangkok tra il 1830 e 1850, e nel 1850 la Thailandia, o Siam, aveva firmato trattati commerciali con numerose nazioni occidentali. Guidata da Mongkut, che fu incoronato re nel 1851, e da Chao Phraya Thiphakorawong,

suo abile ministro degli esteri, l'*élite* nobiliare siamese dimostrò di essere interessata e aperta alla tecnologia e alla cultura occidentale. Cominciò così a svilupparsi un empirismo scientifico di tipo pragmatico, che portò perfino il devoto Mongkut ad articolare e a demitologizzare il Buddhismo, talvolta anche in contrasto con la tradizionale concezione del mondo. Questa critica fu esplicitata formalmente nel 1867 nel *Kitchanukit* (Un libro che spiega molte cose) di Chao Phraya Thiphakorawong, che spiega gli eventi non sulla base delle fonti cosmologiche e mitologiche tradizionali, ma utilizzando l'astronomia, la geologia e la medicina. Egli sostiene, per esempio, che la pioggia non cade perché si muovono le divinità generatrici della pioggia oppure perché si muove la coda di un grande serpente, ma perché i venti risucchiano l'acqua fuori dalle nuvole; la malattia, egli afferma, non è provocata da una divinità che punisce le azioni malvagie, ma dalla corrente d'aria. Le spiegazioni spesso non sono scientificamente corrette, ma esse certamente sono naturalistiche piuttosto che mitologiche o religiose. Il *Kitchanukit* presenta il Buddhismo esclusivamente come un sistema di etica sociale; il Paradiso e l'Inferno non sono luoghi, ma hanno un'utilità morale o pedagogica; il *kamma* (sanscrito, *karman*) non è un'effettiva forza causale, ma un principio genetico che spiega la diversità umana. Il successore di Mongkut, suo figlio Chulalongkorn, si distanziò ancor di più dalla cosmologia mitica della tradizionale visione del mondo buddhista dell'Asia sudorientale, dichiarando che la *Traibhūmi* era semplicemente un atto d'immaginazione.

La modernizzazione della visione del mondo buddhista fu accompagnata da una riforma del *saṃgha* buddhista, inizialmente a opera di Mongkut e poi continuata durante il regno di Chulalongkorn. Prima della sua incoronazione, nel 1851, Mongkut era stato monaco per 25 anni. Durante quel periodo lo studio delle scritture *pāli* e la sua frequentazione di monaci mon che seguivano una disciplina più rigida lo convinsero che il Buddhismo thailandese si era allontanato dall'autentica tradizione buddhista. Egli auspicava uno studio più serio delle scritture buddhiste e un livello più avanzato nella meditazione. I suoi tentativi di riforma religiosa portarono a una accentuazione della disciplina monastica, con lo scopo di renderla più ortodossa. Il gruppo di monaci che si raccolsero intorno a Mongkut a Wat Bovornives si autodefinirono Thammayut («coloro che aderiscono alla dottrina») e formarono il nucleo di una nuova e assai più rigida setta del Buddhismo thailandese. Grazie alle sue origini e connessioni regali, la setta del Thammayut, o dei dhammayuttika, ha svolto un importante ruolo nello sviluppo del moderno Buddhismo thailandese. Nel 1864 la famiglia regale khmer la importò in Cambogia, dove svolse un ruolo assai simile. Il suo impatto sul Laos, invece, fu assai meno importante. [Vedi *MONGKUT*].

Lo sviluppo di una tradizione buddhista riformata che incarnava gli ideali di Mongkut operò ulteriori cambiamenti nell'ordine monastico, specialmente in quanto il *saṃgha* divenne parte delle politiche e dei programmi del figlio di Mongkut, Chulalongkorn. Mentre promuoveva riforme intese a integrare politicamente vaste aree marginali nel nascente Stato nazionale della Thailandia, egli diede inizio a politiche volte a raccogliere tutti i buddhisti del regno in un'unica organizzazione nazionale. Migliorarono, così, in tutto il Paese, la disciplina dei monasteri e la qualità dell'educazione monastica. In tutto il Paese fu stabilito un *curriculum* monastico comune, che comprendeva tre livelli di studio della storia, della dottrina e della liturgia buddhista e nove livelli di studi *pāli*. A Bangkok furono fondate due accademie buddhiste per gli studi superiori.

La modernizzazione e la riforma del Buddhismo in Thailandia alla fine del XIX e all'inizio del XX secolo sono rilevanti, ma l'esperienza thailandese deve essere considerata come parte di una tendenza generale, presente in tutti i Paesi buddhisti dell'Asia sudorientale. Una nuova attenzione alla scrittura, per esempio, si è manifestata con un rinnovato interesse per il testo e la dottrina, esemplificato dalla nuova redazione del *Tripiṭaka*, in occasione del grande concilio buddhista che si svolse in Birmania nel 1956 e 1957. La reinterpretazione della dottrina ha seguito tre linee principali: una sottolineatura delle dimensioni etiche della tradizione, a scapito del soprannaturale e del mitico; un rifiuto degli elementi magici del pensiero e della pratica popolare, in quanto incompatibili con la tradizione autentica; una razionalizzazione, infine, del pensiero buddhista nei termini delle categorie occidentali, parallelamente a un interesse apologetico nel dipingere il Buddhismo come scientifico. Alcuni apologeti, come il birmano U Chan Htoon, hanno sostenuto addirittura che tutti i moderni concetti scientifici preesistevano già nel Buddhismo. Altri hanno fatto affermazioni meno radicali, ma hanno proposto specifiche correlazioni tra dottrine buddhiste come la coproduzione condizionata (*paṭicca samuppāda*; sanscrito, *pratītya-samutpāda*) e la teoria della relatività di Einstein. Gli apologeti buddhisti hanno spesso cercato di dimostrare che il Buddhismo è più scientifico di altre religioni, in particolare del Cristianesimo; che l'approccio empirico e la metodologia del Buddhismo sono perfettamente coerenti con la scienza moderna; che la scienza, infine, dimostra o convalida particolari dottrine buddhiste.

La modernizzazione e le riforme istituzionali si sono realizzate, in genere, secondo le linee che si sono osser-

vare in dettaglio per la Thailandia. La Cambogia, per esempio, non soltanto adottò la setta dei dhammayutika dalla Thailandia, ma riorganizzò anche il *saṃgha* secondo particolari linee nazionali. Diverse organizzazioni e associazioni buddhiste con intenti riformisti, spesso guidate da una *leadership* laica, emersero anche nel Laos e nella Birmania.

Il Buddhismo e i moderni Stati nazionali. Il Buddhismo si dimostrò un fattore cruciale alla fine del periodo coloniale e postcoloniale, quando la Birmania, la Thailandia, la Cambogia, il Laos e il Vietnam divennero moderni Stati nazionali. Da un lato il Buddhismo diede un contributo decisivo allo sviluppo del nuovo nazionalismo, ma spesso, dall'altro lato, oppose resistenza in vari modi ai mutamenti che si andavano imponendo al pensiero e alla pratica tradizionale buddhista. Si prenderà in esame dapprima il contributo buddhista ai movimenti di indipendenza nazionale e al mantenimento dell'identità e dell'unità nazionale; in un secondo momento si analizzerà la resistenza buddhista alle pressioni imposte alla tradizione dall'istituzione dei moderni Stati nazionali.

Nel passato, come si è visto, il Buddhismo ha avuto un ruolo importante nella definizione degli Stati classici dell'Asia sudorientale. Inevitabilmente esso è stato un fattore cruciale anche nella ridefinizione moderna dei nuovi Stati nazionali. Nei casi, per esempio, in cui un Paese era dominato da una potenza coloniale, i movimenti nazionalisti si svilupparono o si identificarono spesso con una base o un contesto religioso. Si prenda ad esempio il caso della Birmania. Il Buddhismo diede impulso al movimento di indipendenza che si sviluppò durante i primi decenni del XX secolo. La YMBA (Young Men's Buddhist Association) di Rangoon e di altri luoghi della Birmania assunse ben presto un ruolo politico. La prima questione di grande impatto fu, nel 1918, la controversia detta «niente scarpe». I membri della YMBA sostenevano che gli europei dovevano anch'essi accordarsi con il costume birmano, rispettando la proibizione di indossare calzature all'interno delle pagode; il governo britannico, alla fine, concesse al monaco alla guida di ciascuna pagoda di decidere il regolamento particolare da applicare alla questione. Durante il decennio successivo la causa nazionalista fu guidata principalmente dal General Council of Burmese Associations e da alcuni monaci politicamente attivi come U Ottama, che fu imprigionato per aver promosso il boicottaggio delle elezioni sostenute dal governo, e U Wisara, che divenne un martire del movimento di indipendenza quando morì durante uno sciopero della fame in un carcere inglese.

Quando U Nu divenne primo ministro, nel gennaio del 1948, a seguito dell'assassinio di Aung San, egli mise il Buddhismo al centro del suo programma politico. Sebbene egli rifiutasse il marxismo, aderì a una sorta di socialismo buddhista. Egli riteneva, in sintesi, che una comunità nazionale può essere costruita soltanto se gli individui sono in grado di superare l'egoismo dei loro interessi personali. Era perciò necessario soddisfare i bisogni materiali di ciascun individuo, minimizzare le distinzioni di classe e di censo e tutti dovevano tendere alla perfezione morale e mentale. Lo Stato doveva rispondere ai bisogni materiali del popolo e il Buddhismo ai bisogni spirituali. A questo scopo nel 1950 egli fondò il Buddhist Sasana Council per divulgare il Buddhismo, istituì il Ministero degli Affari religiosi per sovrintendere alle questioni monastiche e ordinò che gli uffici pubblici concedessero una pausa di trenta minuti ai dipendenti civili che volessero meditare. Nel 1960 si impegnò, e impegnò anche il suo partito, a fare del Buddhismo la religione di Stato della Birmania, una mossa che risultò impopolare presso alcune minoranze come i Karen cristiani. Questo tentativo fu uno dei motivi che portò al colpo di Stato, nel marzo del 1962, del generale Ne Win, che depose U Nu dalla carica di primo ministro. Per quanto ingenua e politicamente non realistica, la concezione di U Nu di un socialismo buddhista si rifaceva in ultima analisi all'antica visione del *leader* politico come colui che governa attraverso il *dhamma* e che promuove la pace e la prosperità grazie alla forza della sua virtù. Ma tale visione si dimostrò incompatibile con la realtà politica di quegli anni.

Anche in altri Paesi dell'Asia sudorientale il Buddhismo ebbe un'importanza fondamentale, fungendo sia come base di protesta contro i regimi al governo, sia come importante componente simbolica della *leadership* politica. Negli anni '60 alcuni monaci vietnamiti politicamente attivi contribuirono al crollo del regime di Diem e in seguito fu ancora attiva la United Buddhist Association, guidata da Trich Tri Qunag e da Thich Thien Minh. In Cambogia il principe Sihanouk abbracciò una filosofia politica fondata sul socialismo buddhista e fu l'ultimo governante cambogiano a rappresentare, sebbene in modo attenuato, la tradizione del governo buddhista classico nell'Asia sudorientale.

Oltre a fornire ispirazione ai movimenti di indipendenza politica, contribuendo a una ideologia politica di sapore chiaramente buddhista e rappresentando le motivazioni della contrapposizione alle strutture del potere politico, il Buddhismo nell'Asia sudorientale è stato spesso usato per promuovere l'unità politica all'interno degli Stati nazionali. La speranza di U Nu che fare del Buddhismo la religione di Stato avrebbe promosso l'unità nazionale era naturalmente ingenua: essa infatti non teneva conto delle fazioni contrapposte all'interno del *saṃgha* buddhista e della presenza di ampie minoranze

non buddhiste, che temevano la pressione implicita, se non talora esplicita, della maggioranza buddhista.

In Thailandia la centralizzazione del *saṃgha* sotto il re Chulalongkorn e il suo abile *sangharāja*, Vajirañāṇa, non soltanto migliorò la disciplina e l'educazione monastica, ma integrò anche più pienamente l'ordine monastico nello Stato nazionale. Il successore di Chulalongkorn, Vajiravudh (1910-1925), istituì l'equivalenza fra lealtà alla nazione e lealtà al Buddhismo, utilizzando il Buddhismo, di fatto, come uno strumento per promuovere lo spirito nazionalistico. In particolare egli esaltò le virtù militari e identificò il nazionalismo con il sostegno al Buddhismo. Fondò i Wild Tigers Corps, sul modello dell'esercito territoriale britannico; i Tiger Cubs, il ramo giovanile del gruppo, furono in seguito inglobati nel movimento dei Boy Scout. Entrambi promuovevano la lealtà alla nazione, alla religione (cioè al Buddhismo) e al sovrano.

Il Buddhismo ha continuato a essere uno strumento importante nella politica di governo per promuovere l'unità nazionale. Nel 1962 il Buddhist Sangha Act centralizzò ulteriormente l'organizzazione dell'ordine monastico sotto il potere dello Stato laico. Nello stesso anno il governo organizzò il programma Dhammadhuta, e nel 1965 il programma Dhammacarika. Il primo sosteneva i monaci buddhisti all'estero e coloro che lavoravano in aree di frontiera sensibili, specialmente nella regione nordorientale del Paese, mentre il secondo era rivolto alle missioni buddhiste presso le tribù dell'area montana settentrionale.

Ma il Buddhismo, contribuendo alla definizione e al sostegno dei nuovi Stati nazionali dell'Asia sudorientale nel periodo postcoloniale, non ha avuto soltanto la funzione di una sorta di «religione civile». Esso ha talora anche opposto resistenza agli adattamenti e alle modificazioni legate al nuovo nazionalismo. In qualche caso questa resistenza è nata dal desiderio di mantenere pratiche religiose tradizionali e di conservare maggiore autonomia locale; in altri casi ha assunto la forma di ribellione armata e di movimenti messianici e millenaristi. Un esempio del primo caso è quello di Khrūbā Sīwichai, un monaco della Thailandia settentrionale dell'inizio del XX secolo, e per il secondo caso si può citare la ribellione di Saya San in Birmania (1930-1931).

La maggioranza del *saṃgha* buddhista della Thailandia cooperò con il governo centrale nel progetto, all'inizio del XX secolo, di normalizzare l'organizzazione monastica, la disciplina e l'educazione, ma vi furono anche alcune notevoli eccezioni. Khrūbā Sīwichai, della regione Chiangmai della Thailandia settentrionale, fu una di queste. Egli si trovò in disaccordo con la gerarchia del *saṃgha* perché ordinava monaci e novizi ancora secondo la tradizionale usanza locale, senza avere alcun riconoscimento da parte dell'ordine nazionale. Di propria iniziativa egli raccolse anche grandi somme di denaro per restaurare i monasteri caduti in rovina e per costruire la strada verso il famoso tempio Mahādhātu sulla montagna di Doi Sutēp, che dominava Chiangmai. Grazie ai successi di queste sue iniziative gli furono attribuiti addirittura poteri miracolosi. Nel 1919 fu convocato a Bangkok per rispondere alle accuse di disobbedienza alle gerarchie religiose e di sedizione, ma alcuni alti funzionari thailandesi, per paura delle ripercussioni che l'eventuale condanna di Khrūbā Sīwichai avrebbe potuto avere, intervennero a suo favore. In seguito egli si sottomise alle regole dell'ordine monastico nazionale, anche se tacitamente i dirigenti del *saṃgha* accordarono al clero settentrionale il permesso di seguire alcuni dei suoi costumi tradizionali.

Altre risposte buddhiste ancora più radicali al nascente Stato nazionale si svilupparono in diverse regioni dell'Asia sudorientale, concentrandosi generalmente sulla figura del *leader* carismatico, identificato in qualche modo come un'incarnazione del *bodhisattva* Maitreya. In Birmania numerose ribellioni, all'inizio del XX secolo, cercarono di sovvertire il governo inglese e di ripristinare la fortuna sia della monarchia birmana che del Buddhismo birmano. Una di esse fu guidata da Saya San, che era stato monaco nel distretto di Tharrawaddy, nella Birmania meridionale, ma aveva poi abbandonato la veste per operare più direttamente alla cacciata degli Inglesi. Il movimento di Saya San aveva una forte aura religiosa e regale e gran parte dei suoi sostenitori erano monaci legati alle varie associazioni politiche nazionalistiche (*wunthanu athin*) che si erano formate negli anni '20. Il 28 ottobre 1930, in una fittizia capitale nella giungla, Saya San fu «incoronato» come «re» secondo una tradizione squisitamente birmana. Fu addestrato un piccolo esercito armato e la ribellione fu lanciata verso la fine di dicembre. Mentre il conflitto si propagava in tutta la Birmania meridionale e negli Stati degli Shan, l'esercito britannico fu chiamato in aiuto delle forze di polizia per reprimere la ribellione. Dopo otto mesi di combattimenti lo stato di guerra ebbe fine.

Tendenze recenti. Il capitolo sul futuro del Buddhismo nell'Asia sudorientale nel contesto dei moderni Stati nazionali non è – evidentemente – ancora terminato. La perdita di istituzionalità del *saṃgha* in Cambogia e nel Laos ha scosso, ma non ha sradicato, la tradizione, anche se, dopo il ritiro americano dalla guerra d'Indocina, il terribile regime di Pol Pot ha tentato, con lo strumento del genocidio, la sua distruzione totale. Il Laos e la Cambogia, comunque, hanno subito una evidente frattura della loro tradizionale sintesi religiosa e culturale. Più lentamente ciò sta accadendo in Thailan-

a e anche in Birmania, che a partire dall'inizio degli anni '60 è rimasta molto isolata di fronte agli influssi occidentali. Il contesto politico ed economico della regione, in breve, ha ovviamente influenzato la condizione del Buddhismo nell'Asia sudorientale. Le tendenze che ne sono emerse appaiono in qualche modo paradossali, e spesso contraddittorie. Prenderemo in esame tre serie di coppie: la crescente attività della *leadership* laica e la venerazione di monaci ai quali vengono attribuiti poteri soprannaturali; la reviviscenza della pratica della meditazione e la sottolineatura di un attivo impegno politico e sociale; la crescente pratica rituale di tipo magico e sincretistico e l'insistenza sulla purezza della dottrina autentica.

Il periodo moderno ha visto un incremento della *leadership* laica a vari livelli della vita religiosa. La YMBA della Birmania e le «scuole della domenica» buddhiste che sono sorte in Thailandia dipendono evidentemente da modelli cristiani e occidentali. Sono nate, inoltre, varie associazioni laiche, rivolte a scopi diversi. Prima della rivoluzione in Cambogia, per esempio, esistevano la Buddhist Association of the Republic of Cambodia (1952), la Association of Friends of the Buddhist Lycée (1949), la Association of Friends of Religious Welfare Aid Centers, la Association of Religious Students of the Republic of Cambodia (1970), la Association of the Buddhist Youth of Cambodia (1971), e molte altre simili istituzioni. I laici buddhisti si sono anche attivamente impegnati nel movimento buddhista internazionale. Tra i gruppi laici più importanti ricordiamo la World Fellowship of Buddhists, con sede a Bangkok, e il World Council of Churches, che organizza incontri per il dialogo interreligioso.

Il ruolo sempre più importante dei laici in una tradizione religiosa famosa per la centralità dei suoi monaci riflette molti degli sviluppi che si sono realizzati nei vari Paesi dell'Asia sudorientale, nei quali riveste un ruolo di grande importanza la diffusione di un'istruzione laica, di tipo occidentale, presso le *élite*. Accanto a questo fenomeno, tuttavia, si incontra talora, quasi in contrapposizione polare, un persistente culto dell'uomo santo a cui si attribuiscono poteri soprannaturali. In alcuni casi il monaco santo diventa il *leader* carismatico di un culto messianico (per esempio il Mahagandare Weikzado Apwegyoke in Birmania), mentre in altri casi la forma di culto è più informale e generalizzata (per esempio Phra Acharn Mun in Thailandia). Spesso il monaco santo non rivendica per sé alcun potere miracoloso e soprannaturale, oppure afferma di avere compiuto soltanto pochi miracoli, ma questi interventi straordinari gli vengono attribuiti dai suoi seguaci. Spesso si sviluppa così una letteratura agiografica, che descrive i portenti cosmici legati alla nascita del monaco, gli eventi straordinari verificatisi durante la sua infanzia e altri episodi e situazioni del genere. La figura del monaco operatore di miracoli non è un fenomeno nuovo nel Buddhismo Theravāda, ma è significativo che essa sia sopravvissuta fino ai tempi presenti e che, secondo alcuni osservatori, essa sia destinata in futuro a crescere ancora.

La meditazione è sempre stata una attività essenziale della pratica buddhista, ma tradizionalmente era riservata agli abitatori della foresta (*araññavāsī*) oppure al monaco meditante (*vipassana dhura*). Nel periodo moderno, invece, la meditazione ha cominciato a entrare più ampiamente nella pratica quotidiana dei comuni templi buddhisti e, più in particolare, in alcuni centri di meditazione che accettano i laici o sono addirittura a loro specificamente dedicati. Il movimento laico della meditazione è stato particolarmente forte in Birmania, sotto la guida di maestri come U Ba Khin e Ledi Sayadaw (1856-1923). Anche molti occidentali sono stati attratti da alcuni apprezzati maestri di meditazione, come Ajhan Chah, nato a Ubon Rajathani e operante nel monastero di Wat Pah Pong. Alcuni monaci meditanti hanno ottenuto grande fama per i loro sistemi di meditazione e per la loro santità, ma anche per i loro poteri straordinari.

Mentre la meditazione è diventata una pratica anche laica nel Buddhismo contemporaneo dell'Asia sudorientale, si sono tuttavia sviluppati vari nuovi movimenti attivamente propugnatori di una forte etica sociale. Il monaco dello Zen vietnamita Thich Nhat Hahn, per esempio, tentò negli anni '60 di elaborare una soluzione buddhista al conflitto militare in atto nel suo Paese e piuttosto diffuso fu l'interesse per la formulazione di una teoria buddhista dello sviluppo economico che fosse, nello stesso tempo, critica nei confronti del capitalismo occidentale ma non per questo necessariamente legata al marxismo. I buddhisti si sono spesso attivati, inoltre, per risolvere particolari problemi sociali, come la tossicodipendenza, e spesso hanno prodotto documenti e appelli contro la proliferazione delle armi nucleari. I buddhisti dell'Asia sudorientale si sono anche uniti a membri di altri gruppi religiosi, sia all'interno dei propri Paesi che in varie organizzazioni internazionali, per lavorare a vantaggio di cause come la pace del mondo e il riconoscimento per tutti dei diritti civili fondamentali. Alcuni interpreti del Buddhismo, come il monaco thailandese Bhikkhu Buddhadāsa, intendono semplicemente il Buddhismo come un sistema pratico di moralità personale e sociale.

Buddhadāsa ha anche fortemente criticato la pratica religiosa tradizionale, che pone in primo piano i riti per l'acquisizione del merito, rivolti all'ottenimento di benefici personali e alla propiziazione di diverse potenze

sovrannaturali soltanto per ottenere protezione o fortuna. Nelle sue opere e presso il suo centro a Chaiya, nella Thailandia meridionale, egli ha sottolineato l'importanza del superamento della brama e dell'attaccamento. Per Buddhadāsa il *nibbāna* è lo stato che si ottiene quando si supera l'egoismo. Questa è la meta di tutti i buddhisti, non soltanto dei monaci. In effetti, egli sostiene, questo è lo scopo di tutte le religioni. La critica di Buddhadāsa coglie la natura fondamentalmente magica della pratica rituale buddhista popolare, non solo in Thailandia ma più in generale in tutto il Buddhismo dell'Asia sudorientale, che si pone come meta il miglioramento materiale della vita dell'individuo attraverso il meccanismo dell'ottenimento del merito o il miglioramento della propria condizione karmica. La proposta di Buddhadāsa che dottrine come *nibbāna* e *anatta* (non sé), che costituiscono l'essenza della dottrina del Buddha, debbano essere presenti in ogni pratica religiosa buddhista dimostra l'interesse, da parte di molti pensatori buddhisti contemporanei, a ritrovare il nucleo della tradizione autentica, troppo spesso rimasto nascosto sotto le stratificazioni culturali. Mentre lo spirito religioso popolare, dunque, è in fondo sincretistico e pone l'accento sull'ottenimento di obiettivi mondani, numerosi apologeti, in Birmania e in Thailandia, cercano di inserie il nucleo della tradizione al centro dell'interpretazione e della pratica delle popolazioni buddhiste in generale. Alcuni critici si riferiscono a questa tendenza come a un processo di «protestantizzazione» del Buddhismo nell'Asia sudorientale.

Lo spirito del Buddhismo odierno nell'Asia sudorientale riflette un retaggio antico, ma contemporaneamente va anche in nuove direzioni. È difficile prevedere come il *saṃgha* sopravviverà sotto regimi marxisti in Laos e in Cambogia, oppure nell'ambiente urbano e sempre più materialistico di Bangkok e di Chiangmai. Riuscirà il monaco a conservare il proprio posto nella società se la sua istruzione non può reggere il confronto con quella delle *élite*? Può effettivamente il Buddhismo affrontare problemi come la sovrappopolazione, la prostituzione, la malnutrizione e lo sfruttamento economico? Fino a che punto può la tradizione adattarsi ai tempi nuovi e contemporaneamente mantenere la propria identità?

Questi e altri sono gli interrogativi che si pongono oggi a una religione che non soltanto è stata fondamentale per l'identità di Birmani, Thai, Laotiani, Cambogiani e Vietnamiti, ma ha anche fornito un grande contributo alla storia culturale dell'intera umanità.

[Sulla storia istituzionale del Buddhismo nell'Asia sudorientale vedi *THERAVĀDA*. Cfr. anche *SAṂGHA*; *PELLEGRINAGGIO BUDDHISTA*; *CULTO E PRATICHE DI CULTO BUDDHISTE*].

BIBLIOGRAFIA

La bibliografia sul Buddhismo nell'Asia sudorientale comprende traduzioni di testi, studi dottrinali, storie dello sviluppo del Buddhismo nei diversi Paesi, studi antropologici sul Buddhismo popolare, specialmente nei villaggi, e studi su Buddhismo e mutamento politico. Studi classici sono G. Coedès, *Les États hindouisés d'Indochine et d'Indonesie*, Paris 1964 (trad. ingl. *The Indianized States of Southeast Asia*, Honolulu 1968); *Les Peuples de la peninsule indochinoise*, Paris 1962 (trad. ingl. *The Making of South-East Asia*, London 1966); e R. Le May, *The Culture of South-East Asia. The Heritage of India*, London 1954. Lo studio classico sulla relazione tra religione e regalità è R. Heine-Geldern, *Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia*, Ithaca/N.Y. 1956. Sulla storia del Buddhismo nell'Asia sudorientale e sulle sue dottrine e pratiche attuali, di agevole lettura è R.C. Lester, *Theravada Buddhism in Southeast Asia*, Ann Arbor 1973. 1992. Un'analisi del Buddhismo Theravāda colto nella sua relazione con il sincretismo, la legittimazione politica e la modernizzazione è D.K. Swearer, *Buddhism and Society in Southeast Asia*. Chambersburg/Pa. 1981. Il tema del Buddhismo e della legittimazione politica è ampiamente discusso in B.L. Smith (cur.). *Buddhism and Legitimation of Power in Thailand, Laos, and Burma*, Chambersburg/Pa. 1978.

Opera monumentale sull'antico periodo di Pagan è G.H. Luce, *Old Burma-Early Pagan*, I-III, Locust Valley/N.Y. 1969-1970. Due importanti Cronache birmane sono state tradotte: Pe Maung Tin e G.H. Luce (tradd.), *Hmannān mạha yazạwintawkyī. The Glass Palace Chronicle of the Kings of Burma*, London 1923; e B.C. Law (trad.), *The History of the Buddha's Religion (Sasanavaṃsa)*, London 1952. Studi classici sul Buddhismo in Birmania sono Nihar-Ranjan Ray, *An Introduction to the Study of Theravāda Buddhism in Burma*, Calcutta 1946; e *Sanskrit Buddhism in Burma*, Calcutta 1936. Più recente è W.L. King, *A Thousand Lives Away. Buddhism in Contemporary Burma*, Oxford 1964. Due studi antropologici fondamentali sono M.E. Spiro, *Buddhism and Society. A Great Tradition and its Burmese Vicissitudes*, Berkeley 1982; e M. Nash, *The Golden Road to Modernity*, New York 1965. Contiene importanti articoli sul Buddhismo birmano e thailandese (di Nash, D.E. Pfanner e J. Ingersoll) M. Nash (cur.), *Anthropological Studies in Theravada Buddhism*, New Haven 1966. Sebbene di difficile lettura, è una miniera di informazioni E.M. Mendelson, *Sangha and State in Burma*, Ithaca/N.Y. 1965 (a cura di J.P. Ferguson). Sul Buddhismo e il primo periodo nazionalista cfr. E. Sarkisyanz, *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution*, The Hague 1965; e D.E. Smith, *Religion and Politics in Burma*, Princeton 1965.

Una storia generale della Thailandia che contiene molte informazioni sul Buddhismo in quel Paese è D.K. Wyatt, *Thailand. A Short History*, New Haven-London 1984. Datato e un po' arido, ma ancora molto utile è K.E. Wells, *Thai Buddhism. Its Rites and Activities*, Bangkok 1939. Una delle principali Cronache settentrionali è stata tradotta: N.A. Jayawickrama (trad.), *The Sheaf of Garlands of the Epochs of the Conqueror. Being a translation of Jinakalamalipakaranam of Ratanapanna Thera of Thailand*, London 1968. La traduzione del *Trai Phūmi Phra Rūang*, il più importante trattato cosmologico thailandese, si può leggere in F.E. Reynolds e M.B. Reynolds (tradd.), *Three Worlds according to*

King Ruang, Berkeley 1982. Per una breve presentazione storica dello sviluppo del Buddhismo in Thailandia cfr. Prince Dhani-Nivat, *A History of Buddhism in Siam*, Bangkok 1965. Lavori più recenti e importanti sul Buddhismo thailandese, di tipo antropologico, sono S.J. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer. A Study of Buddhism and Polity in Thailand Against a Historical Background*, Cambridge 1976; Ch.F. Keyes, *Buddhism and National Integration in Thailand*, in «Journal of Asian Studies», 30 (1971), pp. 551-67. Anche gli storici delle religioni hanno contribuito alla nostra conoscenza del Buddhismo thailandese: cfr. F.E. Reynolds, *The Holy Emerald Jewel. Some Aspects of Buddhist Symbolism and Political Legitimation in Thailand and Laos*, in B.L. Smith (cur.), *Religion and Legitimation of Power in Thailand, Laos, and Burma*, Chambersburg/Pa. 1978, pp. 175-93. Studia un importante monastero D.K. Swearer, *Wat Haripuñjaya. A Study of the Royal Temple of the Buddha's Relic, Lamphun, Thailand*, Missoula/Mont. 1976.

Un grande contributo allo studio del Buddhismo in Laos, Cambogia e Vietnam proviene da studiosi francesi. Un indispensabile strumento per lo studio della letteratura buddhista è L. Finot, *Researches sur la littérature laotienne*, in «Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient», 17 (1917). Per una trattazione esauriente sulla religione cfr. M. Zago, *Rites et ceremonies en milieu bouddhiste lao*, Roma 1972. Limitato nel suo oggetto, ma assai utile, infine, è Ch. Archaimbault, *Religious structures in Laos*, in «Journal of the Siam Society», 52 (1964), pp. 57-74. Per una rapida presentazione dello sviluppo della religione in Cambogia cfr. L.P. Brigg, *The Syncretism of Religions in Southeast Asia, especially in the Khmer Empire*, in «Journal of the American Oriental Society», 71 (1951), pp. 230-49. Fondamentale rimane A. Leclère, *Le Bouddhisme au Cambodge*, Paris 1899. Lo studio classico sulla religione vietnamita è L.P. Cadière, *Croyances et pratiques religieuses des Viêtnamiens*, I-III, Saigon 1955-1957. Più accessibile è la breve presentazione del volume trilingue di Chanh-tri Mai-tho-Tru-yen, *Le Bouddhisme au Vietnam / Buddhism in Vietnam / Phat-giao Viet-nam*, Saigon 1962. Sullo sviluppo delle scuole, dal VI al XVII secolo, cfr. Thich Thien-An, *Buddhism and Zen in Vietnam in Relation to the Development of Buddhism in Asia*, Los Angeles 1975 (a cura di C. Smith). Colloca in una prospettiva storica la situazione buddhista negli anni '60 Thich Nhat-Hanh, *Vietnam. Lotus in a Sea of Fire*, New York 1967.

I lettori che abbiano un interesse più specifico possono anche consultare: H. Bechert, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus*, I-III, Frankfurt 1966-1973; Edw.W. Harper (cur.), *Religion in South Asia*, Seattle 1964 (specialmente gli articoli di M. Ames e di Nur Yalman); e R.N. Bellah, *Religion and Progress in Modern Asia*, New York 1965.

[Aggiornamenti bibliografici: Anne Blackburn, *Buddhist Learning and Textual Practice in Eighteenth-Century Lankan Monastic Culture*, Princeton 2001; J. Holt, J.N. Kinnard e J.S. Walters (curr.), *Constituting Communities. Theravāda Buddhism and the Religious Culture of South and Southeast Asia*, Albany 2003; D.K. Swearer, *The Buddhist World of Southeast Asia*, Albany 1995].

DONALD K. SWEARER

Il Buddhismo nell'Asia centrale

Non sappiamo precisamente come o quando il Buddhismo si diffuse per la prima volta verso settentrione, nella Battriana, ma è ampiamente documento che esso fu sostenuto nelle regioni di confine indoiraniche dall'attività missionaria promossa dall'imperatore indiano Aśoka, nel III secolo a.C. Aśoka lasciò sue iscrizioni in regioni molto remote del regno. Le più famose sono i cosiddetti editti rupestri e gli editti su colonna, che hanno contenuti diversi ma sono coerenti nel promuovere i valori etici della dottrina buddhista che egli desiderava imporre. Due iscrizioni di Aśoka sono state ritrovate molto a nord, a Kandahar in Afghanistan. Aśoka era anche famoso per la sua attività di costruttore: la leggenda popolare gli attribuisce l'erezione di 84.000 *stūpa*. Gli *stūpa* dell'epoca di Aśoka e dei suoi immediati successori mostrano uno stile decisamente diverso da quelli eretti in seguito sotto i Kuṣāṇa. Questa differenza era già stata notata dal famoso pellegrino cinese del VII secolo Xuanzang, che osservò un grande numero di *stūpa* nello stile di Aśoka nel Nord-Ovest: tre, per esempio, a Taxila, due a Uḍḍiyāna, cinque in Gandhāra, tre nelle vicinanze di Nagarahāra (Jalalabad), dozzine a Jāguḍa (vicino a Kandahar), e perfino uno a Kāpiśī (Begram). [Vedi *AŚOKA*].

I primi secoli d.C. videro il consolidamento e l'espansione dell'Impero kuṣāṇa fondato da Kujula Kadphises. I Kuṣāṇa erano una popolazione di origine incerta, che nel Gandhāra adottarono come propria lingua ufficiale una lingua persiana orientale, che oggi chiamiamo bactriano. Essi controllavano la famosa via carovaniera che partiva da Taxila e, attraverso Bamian e Balkh, giungeva fino a Termez, sulla frontiera afghana. Lungo questo percorso e a oriente di esso la ricerca archeologica ha ritrovato le tracce della presenza buddhista dei Kuṣāṇa.

Una nuova fase della storia dell'India è associata al più famoso sovrano kuṣāṇa, Kaniṣka I (tra il I e il II secolo d.C.). Kaniṣka viene celebrato nelle fonti buddhiste come un nuovo Aśoka e su di lui sorsero numerose leggende, ma probabilmente il suo appoggio al Buddhismo si deve più alla sua tolleranza che a una vera e propria conversione. La figura del Buddha è raffigurata su una delle sue monete, ma nel complesso esse si riferiscono a un pantheon molto ampio e diversificato. Le testimonianze archeologiche segnalano che i Kuṣāṇa veneravano principalmente Śiva e la dea iranica Ardoxšo, anche se è evidente che il Buddhismo stava guadagnando terreno. Kaniṣka è tradizionalmente associato ai celebri autori buddhisti Aśvaghoṣa, Mātṛceṭa e Vasubandhu, e inoltre al famoso medico Caraka. Queste tradizioni, comunque, hanno scarso valore in quan-

to semplicemente confermano ciò che noi conosciamo altrimenti: sotto il regno di Kaniṣka il Buddhismo fiorì e si diffuse come non era mai avvenuto in precedenza.

L'Impero kuṣāṇa raccoglieva diverse popolazioni, che vivevano giustapposte l'una accanto all'altra. Erano presenti numerose tribù iraniche, accanto a popolazioni greche e indiane. I Greci vivevano nella Battriana e nel Gandhāra fin dall'epoca di Alessandro Magno, nel IV secolo a.C.; nel II secolo a.C. alcune tribù Saka penetrarono nella regione. In genere si collega lo sviluppo dello stile artistico buddhista noto come arte del Gandhāra all'influsso greco su comunità che praticavano una certa tolleranza religiosa. La caratteristica principale di questo stile è la rappresentazione in forma umana del Buddha, la cui persona in precedenza era stata considerata impossibile da raffigurare: gli artisti, di conseguenza, lo avevano rappresentato soltanto in modo simbolico, per esempio sotto la forma di una ruota. Nell'arte del Gandhāra è comune anche la raffigurazione dei laici buddhisti. Un episodio spesso rappresentato è la scena del dono del cibo al Buddha da parte di due fratelli mercanti, Trapusa e Bhallika, che in un bassorilievo di Shotorak, del II secolo, appaiono barbuti e abbigliati secondo la foggia indo-scita. Bhallika è tradizionalmente associato a Balkh.

Anche il culto del *bodhisattva* si può riconoscere già in epoca antica nell'arte del Gandhāra: le rappresentazioni più diffuse sono quelle del *bodhisattva* Maitreya, il futuro Buddha. Nel 1977 fu ritrovata a Mathurā una statua frammentaria del Buddha Amitābha, identificata grazie all'iscrizione di accompagnamento, che data il manufatto al 106 d.C.

Grande incertezza regna ancora tra gli studiosi a proposito della data e del luogo di origine del Buddhismo Mahāyāna. Molti indizi, tuttavia, fanno pensare che esso si formò durante il I secolo d.C. in un ambiente cosmopolita come il Gandhāra. La raffigurazione del Buddha in forma umana tradisce certamente un influsso greco, ma allo stesso tempo essa concorda con la dottrina del Buddhismo Mahāyāna che insegna che il Buddha storico deve essere considerato semplicemente uno dei molti Buddha.

L'influsso kuṣāṇa si diffuse verso nord, nel Khorezm e nella Sogdiana, ma sembra chiaro che quelle regioni non furono mai effettivamente sotto il dominio dei Kuṣāṇa, e assai scarsa è la documentazione in quell'area della presenza del Buddhismo in epoca kuṣāṇa. I siti scavati a Varakhsha, vicino a Bukhara, e ad Afrāsiyāb e Panjikent, vicino a Samarcanda, non mostrano elementi buddhisti, mentre i siti buddhisti più orientali, ad Ajina Tepe, vicino a Kurgan-Tyube, a Kuva in Fergahana e ad Ak-Beshim, vicino a Frunze, sono tutti del VII o dell'VIII secolo. Ma anche in quest'epoca il Buddhismo non era molto diffuso intorno alla capitale, come dimostrano abbastanza chiaramente i siti vicino a Samarcanda e a Bukhara. Xuanzang nel VII secolo riscontrò una scarsa presenza buddhista a Samarcanda e circa un secolo dopo, nonostante alcune conversioni, un pellegrino coreano noto con il nome cinese di Huichao poté visitare un solo monastero buddhista, in cui viveva un solo monaco. [Vedi *XUANZANG*].

I Kuṣāṇa adottarono il battriano come lingua ufficiale per le loro monete e per l'iscrizione nel tempio dinastico di Surkh Kotal, ma la lingua amministrativa era indiana, il dialetto pracrito detto *gāndhārī*, scritto in grafia kharoṣṭhī. L'influsso kuṣāṇa si estese fino alla Cina durante i primi secoli d.C. e alcuni documenti amministrativi risalenti al periodo tra il 200 e il 320, scritti in *gāndhārī*, sono stati ritrovati nel regno di Shan Shan (Kroraina), che dal fiume Niya si estendeva per una breve distanza a oriente di Khotan fino a Lop Nor. Una iscrizione in grafia *kharoṣṭhī*, probabilmente risalente alla seconda metà del II secolo, fu ritrovata a Luoyang in Cina. La *gāndhārī* era la lingua usata da una setta del Buddhismo Hīnayāna, i dharmaguptaka, il cui *Dīrghāgama* e il cui *Vinaya* furono tradotti in cinese da Buddhayaśas tra il 410 e il 413. Uno dei documenti della regione di Niya contiene i versi finali della recensione del *Prātimokṣa Sūtra* e noi sappiamo dal viaggiatore cinese Faxian che intorno al 400 nel regno di Shan Shan vi erano più di 4.000 monaci.

Uno dei manoscritti più antichi di un testo indiano è la recensione *gāndhārī* del *Dharmapada*, che è anche l'unico testo letterario pervenutoci nella grafia *kharoṣṭhī*. Esso è stato rinvenuto nei pressi di Khotan; si dice che provenga da Kohmari Mazar, ma non è stato possibile stabilire alcuna connessione con un sito archeologico. Il testo è scritto nello stesso dialetto usato per i documenti della regione di Niya provenienti dal vicino regno di Shan Shan e forse fu composto in uno dei monasteri di quel luogo. Probabilmente il *Dharmapada* gāndhārī risale al II secolo e la sua scoperta presso Khotan conferma l'ipotesi che la prima missione buddhista in Asia centrale fosse guidata dai dharmaguptaka. Anche se costoro non giunsero a Khotan, comunque, certamente lo fecero alcuni parlanti *gāndhārī*, poiché la lingua khotanese è permeata, già nei suoi strati più antichi, da numerosi imprestiti dalla lingua *gāndhārī*.

Nel periodo Kuṣāṇa alcuni monaci di un'altra setta del Buddhismo Hīnayāna, i sarvastivādin, si stavano diffondendo in tutta l'Asia centrale, portando con sé manoscritti su foglie di palma redatti in sanscrito buddhista. I più antichi manoscritti sono stati ritrovati nelle grotte monastero dell'oasi di Kuchā e vicino a Kandahar. Durante il periodo Kuṣāṇa predominano le opere sull'*Abhidharma* e la letteratura poetica. La ricerca

iconografica ha stabilito una stretta connessione tra i monasteri di Bamian e Gilgit, da una parte, e quelli del Turkestan orientale, dall'altra. Ci sono dunque buone ragioni per ritenere che l'attività missionaria dei sarvastivādin avesse il suo punto di partenza in Afghanistan o in Kashmir.

Non si conosce la data precisa della prima introduzione del Buddhismo nella regione di Khotan. Una tradizione tarda indicherebbe l'84 d.C., una data che non è improbabile. Nel II secolo d.C., secondo fonti cinesi, esisteva in città una comunità buddhista e, come si è detto, allo stesso II secolo probabilmente risale il *Dharmapada* gāndhārī ritrovato nelle vicinanze di Khotan. Zhu Shixing, studioso della letteratura della *Prajñāpāramitā*, si recò nel III secolo in Occidente alla ricerca del *Pañcaviṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā Sūtra*, che ritrovò proprio a Khotan. Mokṣala, che tradusse quest'opera in cinese nel 291, era khotanese e un altro khotanese, Gītamitra, nel 296 portò con sé una copia dello stesso testo fino a Chang'an (moderna Xi'an). Khotan, pertanto, era già nel III secolo un centro ben consolidato di studi del Buddismo Mahāyāna.

Molti frammenti di manoscritti sanscriti della letteratura della *Prajñāpāramitā* sono stati ritrovati nella regione di Khotan, ma la maggior parte è ancora inedita. È stato pubblicato, per esempio, un testo incompleto del *Vajracchedikā*, del quale rimangono quattordici pagine su un totale di diciannove. In un altro manoscritto è conservata una traduzione khotanese completa di questo testo assai popolare. Esso risale a un periodo molto tardo, ma contiene alcune glosse interessanti. Il ritrovamento nella zona di Khotan di così tanti frammenti di manoscritti della scuola del Mahāyāna conferma l'affidabilità delle testimonianze cinesi sulla diffusione del Buddhismo in quella regione. Molti materiali, come si diceva, sono ancora inediti; spiccano, comunque, gli studi sopra un ampio manoscritto del *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra*, probabilmente proveniente da Khotan, che contiene numerosi colofoni redatti in tardo khotanese.

Queste recensioni di testi sanscriti buddhisti provenienti dall'Asia centrale sono di particolare interesse perché ci illuminano sulle modalità della trasmissione dei testi in Tibet e in Cina. Solo in data relativamente tarda, infatti, i testi sanscriti furono tradotti nelle lingue dell'Asia centrale: dalla lingua *gāndhārī* dapprima in cinese e in seguito dal sanscrito. Molti dei primi traduttori di opere indiane in cinese parlavano a loro volta lingue dell'Asia centrale. Tipico è il lamento di un poeta khotanese: «I khotanesi non apprezzano per nulla la Legge [buddhista] scritta in khotanese. La comprendono a stento in indiano. Per loro, se è in khotanese, non è la Legge. Per i cinesi, invece, la Legge è in cinese». Doveva essere assai deludente riscontrare così scarso apprezzamento per il futuro lavoro di missionari khotanesi come Devaprajña, Śikṣānanda e Śīladharma, impegnati a Luoyang e Chang'an a tradurre testi buddhisti in cinese.

Si dice che il re di Khotan abbia convertito la città di Kashgar al Buddhismo verso il 100 d.C. A quell'epoca probabilmente il Buddhismo Mahāyāna non si era ancora pienamente affermato e a Khotan si seguiva probabilmente la dottrina dello Hīnayāna. A Kashgar era diffuso soprattutto il Buddhismo Hīnayāna e di conseguenza i suoi legami erano piuttosto con le città del ramo settentrionale della Via della Seta, attraverso il Takla Makan. Lo stesso vale per Tumshuq, il cui monastero risale probabilmente al IV o V secolo. Non sappiamo nulla della sua storia, ma lo stile che emerge dalle sue rovine mostra connessioni con Qizil, nella regione di Kuchā. Che fosse abitato da monaci saka è dimostrato dalla scoperta di un frammento manoscritto che contiene alcune formule cerimoniali per l'ordinamento di donne laiche. Questo testo è in un dialetto medioiranico molto vicino al khotanese, ma scritto con la grafia *brāhmī* usata anche per il tocarico. Le numerose caratteristiche arcaiche della lingua di Tumshuq rivelano che essa si separò in epoca molto antica dal khotanese, che si sviluppò, invece, lungo linee differenti. La documentazione archeologica indica che il complesso del monastero fu distrutto dal fuoco verso il X secolo, una data che corrisponde all'epoca in cui i Karakhanidi imposero l'Islam nella regione.

Non sono numerose le testimonianze del Buddhismo nel cuore della Sogdiana, ma i Sogdiani furono tra i molti popoli responsabili della diffusione del Buddhismo nell'Asia centrale e in Cina. Essi erano mercanti e fondarono colonie commerciali lungo tutta la Via della Seta, fino alla capitale cinese Luoyang. I Sogdiani portarono con sé non soltanto il Buddhismo ma anche il Manicheismo e il Cristianesimo: possediamo traduzioni nel loro dialetto medioiranico di testi appartenenti a tutte e tre queste religioni. I Sogdiani acquisirono la conoscenza del cinese per scopi mercantili, ma la utilizzarono soprattutto traducendo testi buddhisti dal cinese al sogdiano. Egualmente sogdiani erano alcuni dei primi traduttori della letteratura sanscrita buddhista in cinese, come Kang (cioè Samarkand) Mengxiang, che fu attivo a Luoyang dal 194 al 199.

Ci sono pervenute quattro lettere redatte a Dunhuang in lingua sogdiana: si possono far risalire con buona certezza all'anno 313. Esisteva, dunque, una colonia sogdiana a Dunhuang prima che, nel 366, cominciasse la costruzione del famoso sito di Qianfodong («Le grotte dei mille Buddha»), a circa 18 chilometri a sud della città. In questa località, tra centinaia di templi rupestri, fu rinve-

nuta all'inizio del XX secolo una famosa biblioteca medievale di manoscritti dell'Asia centrale. Questa biblioteca comprende, tra l'altro, la porzione più ampia della letteratura khotanese pervenutaci e la maggior parte dei manoscritti buddhisti sogdiani giunti fino a noi.

Il Buddhismo deve essere giunto a Dunhuang all'inizio dell'era volgare, ma è attestato per la prima volta nella letteratura del III secolo. Il più grande traduttore di testi buddhisti prima di Kumārajīva fu l'indo-scita Dharmarakṣa (in cinese Zhu Fahu), che nacque a Dunhuang verso il 230 d.C. Si sa che egli viaggiò in tutta l'Asia centrale alla ricerca di scritti buddhisti e che acquisì la conoscenza di molte lingue dell'Asia centrale. Egli collaborò con Indiani e Kuchei, e con uno yuezhi, un khotanese e probabilmente anche con un sogdiano. Uno dei suoi discepoli cinesi, Facheng, fondò verso il 281 un grande monastero a Dunhuang.

La più antica iscrizione in lingua turca è una stele funeraria scoperta vicino a Bugut, a circa 170 chilometri da Orkhon, in Mongolia, dove si trovano le famose iscrizioni reali turche dell'VIII secolo. Si tratta dell'epitafio di un principe dei Turchi orientali, divenuto kaghan nel 571. L'iscrizione, che risale approssimativamente al 581, è redatta in sogdiano e la sua grafia corrisponde a quella dei successivi manoscritti sogdiani buddhisti. Da questo tipo di grafia si sviluppò in seguito la grafia uigura, usata dai Turchi orientali per le loro traduzioni dei testi buddhisti. L'iscrizione menziona la fondazione di una comunità buddhista e documenta che due dei sovrani turchi orientali in essa menzionati erano buddhisti. Sappiamo che un monaco buddhista di Kāpiśī (Begram), chiamato Jinagupta (528-605), dopo aver trascorso un periodo a Khotan, insegnò il Buddhismo alla corte dei Turchi orientali.

Kocho, la moderna Karakocho, alcuni chilometri a est di Turfan, era la città principale della regione del Turfan fino alla fine del XIV secolo. Nelle fonti cinesi il nome della città è generalmente Gaochang o Hezhou. Essa divenne una colonia militare cinese durante il I secolo a.C. Verso il 790 fu conquistata dai Tibetani e in seguito gli Uiguri, dopo la caduta del loro Impero nella regione dell'Orkhon, nell'840-843, fecero di Kocho la loro capitale meridionale. Gli Uiguri che provenivano dalla valle dell'Orkhon erano manichei, non buddhisti, ma Kocho era stata a lungo abitata da Sogdiani e da Cinesi che professavano il Buddhismo. La maggior parte dei testi buddhisti in lingua uigura sono stati ritrovati nella regione del Turfan e derivano dai canoni delle scuole del Sarvāstivāda e del Mahāyāna. La lingua di questi testi è profondamente influenzata dal sogdiano, per cui si ritiene che i Sogdiani abbiano svolto un ruolo importante nella trasmissione del Buddhismo agli Uiguri. La maggior parte di questi testi, tuttavia, sembra essere stata tradotta dal cinese, forse con l'aiuto di traduttori sogdiani. Gli stessi Sogdiani, del resto, in genere traducevano la letteratura buddhista dal cinese in sogdiano. Le comunità buddhiste della regione del Turfan rimasero sempre in contatto con i buddhisti tibetani: dall' XI al XIV secolo molti testi tantrici furono tradotti dal tibetano in uiguro.

Il più famoso testo buddhista in uiguro è il *Maitrisimit* (sanscrito, *Maitreya-samiti*), che era evidentemente molto popolare, se si considera il numero di copie rinvenute in diversi luoghi. Come ricorda il suo colofone, fu tradotto dal tocarico da Prajñārakṣita, della scuola del Sarvāstivāda. Ci è giunta gran parte della versione tocarica, quasi tutta ancora inedita. I Tocarici erano una popolazione non turca che parlava una lingua indoeuropea, della quale sono attestati due dialetti. Il tocarico orientale, o tocarico A, è il dialetto parlato prevalentemente a Qarashahr; il tocarico occidentale, o tocarico B, è il dialetto parlato soprattutto a Kuchā. Il tocarico orientale è il dialetto meglio conosciuto ed è quello in cui furono redatti il *Maitrismit* e il ben noto *Puṇyavanta Jātaka*. La maggior parte del materiale redatto in tocarico occidentale, invece, rimane inedito. Quasi tutti i testi tocarici buddhisti furono tradotti dal sanscrito per opera di aderenti alla scuola del Sarvāstivāda e risalgono a un'epoca fra il VI e l'VIII secolo.

Probabilmente il Buddhismo era presente a Kuchā prima dell'inizio dell'era volgare. Certamente esso era diffuso all'epoca del famoso traduttore Kumārajīva (344-413), che era era figlio di padre indiano e di madre kuchea. Costei, sorella minore del re di Kuchā, divenne monaca buddhista. Prima di compiere vent'anni Kumārajīva passò dallo Hīnayāna al Mahāyāna. Durante la sua vita tradusse in cinese numerose opere, dell'una e dell'altra scuola, ma in Cina è soprattutto ricordato per aver introdotto la filosofia della scuola dei mādhyamika. Grazie alla sua influenza, il Mahāyāna fu per molto tempo tenuto in grande considerazione a Kuchā. [Vedi *KUMĀRAJĪVA*]. Un monaco indiano di nome Dharmakṣema riferisce, tuttavia, che all'inizio del V secolo la maggior parte della popolazione di Kuchā seguiva il Buddhismo Hīnayāna. Verso il 583 il re di Kuchā era un seguace del Mahāyāna, ma nel 630 Xuanzang riferisce che la maggior parte dei Kuchei seguivano lo Hīnayāna. Secondo Huichao, pellegrino coreano dell'VIII secolo, la popolazione locale seguiva il Buddhismo Hīnayāna, mentre gli abitanti cinesi erano devoti del Mahāyāna. All'inizio del IV secolo un principe di Kuchā di nome Po Śrīmitra introdusse nella Cina meridionale l'arte kuchea della recitazione melodica dei testi buddhisti.

Da questa breve presentazione risulta chiaramente che durante tutto il I millennio d.C. l'intera Asia centra-

le rimase sotto un forte influsso buddhista. Numerosi centri di studio si svilupparono nel Turkestan orientale: Khotan, Turfan, Kocho, Dunhuan. Molti popoli furono convertiti al Buddhismo: popolazioni iraniche, specialmente Tumshuqesi, Khotanesi e Sogdiani; i Tocarici; popolazioni turche come i Turchi orientali e gli Uiguri; infine i Cinesi. Alcuni emigrati provenienti dall'India portarono con sé la loro religione, ma furono specialmente i Sogdiani e i Cinesi a svolgere la funzione di missionari. È difficile determinare il contributo offerto dai buddhisti dell'Asia centrale allo sviluppo del Buddhismo. Sembra che i Sogdiani e i Tocarici si siano limitati alla traduzione delle scritture e alla diffusione della religione. Ma alcuni documenti dimostrano che i Khotanesi e gli Uiguri, così come i Cinesi, introdussero idee originali nelle tradizioni che avevano adottato. Forse Khotan ha avuto un certo ruolo nello sviluppo del Buddhismo Mahāyāna e delle più tarde forme di Buddhismo tantrico, poiché i tibetani vennero a contatto con il Buddhismo durante la loro occupazione di Khotan e Dunhuan.

[Vedi le cartine annesse a *MISSIONI BUDDHISTE* e a *RELIGIONE CINESE*, vol. 13. Vedi anche *RELIGIONI DELL'ASIA INTERNA*, vol. 13].

BIBLIOGRAFIA

La presentazione più dettagliata del Buddhismo in Asia centrale è L. Sanders, *Buddhist Literature in Central Asia*, in G.P. Malalasekera (cur.), *Encyclopaedia of Buddhism*, IV, fasc. I, Colombo 1979 (articolo, tuttavia, da usare con cautela per alcune imprecisioni di dettaglio). B.A. Litvinskii, *Central Asia*, in G.P. Malalasekera (cur.), *Encyclopaedia of Buddhism*, IV, fasc. I, Colombo 1979; e B.A. Litvinskii e G.M. Bongard-Levin (curr.), *Outline History of Buddhism in Central Asia*, Moskow 1968, trattano solamente del Buddhismo nell'Asia centrale sovietica e in Afghanistan. S. Gaulier, R. Jera-Bezard e Monique Maillard, *Buddhism in Afghanistan and Central Asia*, I-II, Leiden 1976, commenta l'arte buddhista nella regione con 124 illustrazioni. Al ruolo svolto dai Turchi si limita Annemarie von Gabain, *Buddhistische Türkenmission*, in *Asiatica. Festschrift Friedrich Weller*, Leipzig 1954, pp. 160-73. Trascura il ruolo svolto dalle popolazioni iraniche anche Annemarie von Gabain, *Der Buddhismus in Zentralasien*, in *Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen*, Leiden 1961, pp. 496-514. Vedi, piuttosto, R.E. Emmerick, *Buddhism among Iranian People*, in E. Yarshater (cur.), *The Cambridge History of Iran*, Cambridge 1983, pp. 949-64. Utili presentazioni della letteratura buddhista in Asia centrale sono R.E. Emmerick, *A Guide to the Literature of Khotan*, Tokyo 1992; D.A. Utz, *A Survey of Buddhist Sogdian Studies*, Tokyo 1978; W. Scharlipp, *Kürzer Überblick über die buddhistische Literatur der Türken*, in «Materialia turcica», 6 (1980), pp. 37-53; W. Thomas, *Die tocharische Literatur*, in W. von Einsiedel (cur.), *Die Literaturen del Welt in ihrer müdlichen und schriftlichen Überlieferung*, Zürich 1964, pp. 967-73 (trad. it. *Dizionario letterario Bompiani. Storie letterarie di tutti i tempi e di tutti i paesi*, Milano 1968).

[Aggiornamenti bibliografici: B.A. Litvinsky, *Die Geschichte des Buddhismus in Ostturkestan*, Wiesbaden 1999; J. Elverskog, *Uygur Buddhist Literature*, Turnhout 1997].

RONALD ERIC EMMERICK

Il Buddhismo in Mongolia

I primi contatti tra il Buddhismo e la Mongolia risalgono al IV secolo d.C., epoca in cui nelle fonti cinesi sono riferite le attività di monaci cinesi tra le popolazioni di quell'area di frontiera. Nel VII secolo l'influsso buddhista si era diffuso fino alla regione dello Yenisei, come è testimoniato da alcune campane da tempio buddhista, ritrovate in quella zona, che riportano iscrizioni in cinese. Un altro fattore di diffusione del Buddhismo in Mongolia fu l'insediamento di comunità buddhiste negli Stati-oasi, prevalentemente uiguri, collocati lungo la Via della Seta. Il palazzo eretto da Ögedei Khan (regnante tra il 1229 e il 1241) a Karakorum, la capitale mongola, inoltre, fu costruito sulle fondazioni di un precedente tempio buddhista; alcuni degli affreschi di questo tempio si sono conservati. Le fonti su questa prima presenza buddhista, tuttavia, sono assai scarse.

Le fonti mongole collocano la prima diffusione del Buddhismo, attraverso varie attività missionarie, durante il regno di Khubilai Khan (tra il 1260 e il 1294), in un'aura di eventi misteriosi che testimonia la superiorità del Buddhismo tantrico sulle altre religioni. Alcuni contatti con il lama superiore di Sakya, il Sakya Paṇḍita, Kun dga' rgyal mtshan (1182-1251), furono stabiliti già durante il regno di Ögedei, ma il Buddhismo si impose tra i Mongoli soltanto dopo le loro spedizioni in Tibet, che ebbero come conseguenza il soggiorno presso la corte mongola di alcuni monaci tibetani trattenuti come ostaggi. Le attività del lama (tibetano, *bla ma*) 'Phags pa (Phagpa, 1235-1280) portarono a un incremento delle conversioni al Buddhismo; la sua invenzione, nel 1269, del procedimento di stampa «a blocchi» portò alla traduzione in mongolo di gran parte della letteratura religiosa buddhista e queste traduzioni si fondarono spesso su traduzioni uigure già esistenti. La leggenda secondo la quale già Chinggis (Gengis) Khan avrebbe invitato il priore di Sakya Kun dga' snying po (Kunga Nyingpo, 1092-1158) rimane priva di conferma.

Nonostante l'ampia attività di traduzione e di stampa dei testi buddhisti, pare che le conversioni rimanessero limitate alla nobiltà e alle famiglie dominanti. A giudicare dalla costante tolleranza religiosa dei Mongoli, probabilmente il Buddhismo non si diffuse largamente nella popolazione. Durante questo periodo si sviluppa-

rono alcune forme sincretistiche, a seguito della trasformazione di talune divinità locali in divinità buddhiste e dell'accettazione di dottrine appartenenti ad altre religioni.

Dopo la fine del dominio mongolo sulla Cina, nel 1368, la pratica del Buddhismo diminuì tra i Mongoli, degradandosi a mera superstizione o lasciando ancora una volta spazio alle concezioni religiose tradizionali e a forme di sciamanismo. Solamente nel XVI secolo cominciò una seconda ondata di conversioni al Buddhismo, favorita dalle spedizioni militari di Altan Khan dei Tümet (1507-1583) nei distretti della frontiera orientale del Tibet, che permise nuovi contatti con monaci lamaisti. Nel breve periodo di cinquant'anni, a cominciare dalla visita del terzo Dalai Lama alla nuova residenza di Altan Khan, Köke Khota, nel 1578, praticamente tutta la nobiltà mongola fu convertita al Buddhismo dall'opera missionaria di molti devoti sacerdoti lamaisti. I più famosi tra essi furono Neyiči Toyin (1557-1653), che convertì i Mongoli orientali, e Zaya Paṇḍita, che convertì i Mongoli occidentali e settentrionali. Sostenuta da principi e amministratori che agivano secondo la massima «cuius regio, eius religio» e che promuovevano l'adozione della nuova fede attraverso la donazione di cavalli, animali da latte e denaro, la popolazione spontaneamente o obbligatoriamente si convertì al Lamaismo. Lo sciamanismo fu dichiarato fuorilegge e i suoi oggetti di venerazione furono ricercati e bruciati. La fondazione di numerosi nuovi monasteri aprì alla maggioranza della popolazione della Mongolia la possibilità di diventare monaci, ma portò anche a una certa limitazione delle forze produttive. I monasteri divennero simili a quelli dell'Europa medievale: furono la culla della letteratura e della scienza, in particolare della filosofia buddhista. Entro il 1629 molte altre opere lamaiste erano state tradotte in mongolo, compresi i 1161 volumi del canone lamaista, il *Bka' 'gyur* (*Kangyur*). Il tibetano divenne la lingua franca dei chierici, com'era il latino nell'Europa medievale, e centinaia di opere religiose furono redatte in quella lingua.

Durante la dinastia Qing in Cina, soprattutto durante i periodi di regno di Kangxi, Yongzheng e Qianlong, la stampa di opere buddhiste in mongolo fu favorita sia dagli imperatori manciù, sia dalla nobiltà mongola. Offrire denaro per la copia di testi, intagliare blocchi per la stampa e stampare opere buddhiste erano ritenute azioni assai meritorie. Furono pubblicate e diffuse anche opere di medicina, di filosofia e di storia. La vita spirituale della Mongolia fu fortemente influenzata dal pensiero e dall'etica religiosa. Fra il 1718 e il 1720 fu stampata una edizione riveduta del *Kangyur* mongolo, promossa dall'imperatore Kangxi; sotto l'imperatore Qianlong, nel 1741, si cominciò la traduzione del *Bstan 'gyur* (*Tengyur*), che fu completata nel 1749. A quasi tutti i monasteri della Mongolia furono distribuite, come dono imperiale, copie dell'edizione completa del *Kangyur* e del *Tengyur* (rispettivamente in 108 e 223 volumi).

Nel XVIII secolo alcuni elementi dell'antica mitologia mongola furono incorporati in una liturgia nazionale interamente composta in mongolo. Un secolo più tardi esistevano almeno 1.200 templi e monasteri lamaisti nella Mongolia interna e più di 700 nel territorio di quella che divenne la Repubblica Popolare Mongola. Più di un terzo dell'intera popolazione maschile della Mongolia apparteneva al clero. I monasteri, dotati di un sistema economico indipendente e di proprietà autonome, costituivano una organizzazione amministrativa e politica del tutto separata. Nel XX secolo il declino dei monasteri e, più in generale, del Lamaismo fu provocato da lotte interne e dal mutamento del clima morale, ma anche da movimenti politici e da nuove ideologie. Soltanto in epoca recente alcuni monasteri sono stati riaperti nelle regioni mongole della Cina, nella Repubblica Popolare Mongola e nella Mongolia-Buriazia dell'ex Unione Sovietica, ma rimane aperta la questione se le nuove generazioni abbracceranno di nuovo la fede.

BIBLIOGRAFIA

W. Heissig, *Die Pekinger lamaistischen Blockdrucke in mongolischer Sprache. Materialien zur mongolischen Literaturgeschichte*, Wiesbaden 1954.

W. Heissig, *Zur geistigen Leistung der neubekehrten Mongolen des späten 16. und frühen 17. Jahrhunderts*, in «Ural-Altaische Jahrbücher», 26 (1954), pp. 101-16.

W. Heissig, *Die Religionen Tibets und Mongolei*, Stuttgart 1970 (trad. ingl. parziale *The Religions of Mongolia*, London 1980, 2000).

L. Ligeti, *Catalogue du Kanjur mongol imprimé*, Budapest 1942-1944.

G. Tucci, *Tibetan Painted Scrolls. An artistic and symbolic Illustration of 172 Tibetan Paintings preceeded by a Survey of the historical, artistic, literary and religions Development of Tibetan Culture*, Roma 1949.

G. Tucci e W. Heissig, *Die Religionen Tibets und der Mongolei*, Stuttgart 1970 (trad. it. parziale *Le religioni del Tibet*, Milano 1994).

[Aggiornamenti bibliografici:

R.J. Miller, *Monasteries and Culture Change in inner Mongolia*, Wiesbaden 1959.

Patricia Berger e Theresa Tse Bartholomew (curr.), *Mongolia. The Legacy of Chinggis Khan*, San Francisco 1995].

WALTHER HEISSIG

Il Buddhismo in Tibet

Il Buddhismo in Tibet costituisce un fenomeno straordinariamente complesso. La sua vasta e sottile filosofia si combina con una psicologia del profondo molto sviluppata, che conosce tecniche avanzate (come la visualizzazione) e pratiche di trasformazione raffinate. La sua cosmologia è in un certo senso una unificata costruzione che alla religione mescola filosofia, psicologia, arte e scienza. «Religione», in questo contesto, può essere definita come la miscela formata da una esperienza interiore, che tocca nel profondo, e da una teoria evocativa che cerca di comunicare razionalmente e in modo discorsivo ciò che viene sperimentato e provato in maniera olistica. In quanto tale, la religione entra in relazione intima con la società, occupandosi delle aspirazioni e delle ansie dei singoli e regolando le loro relazioni reciproche. Il Buddhismo, in effetti, non ha mai perso di vista l'uomo reale, perché ritiene che nella mente dell'uomo vengono a costruirsi, attraverso le informazioni ricevute, i diversi «mondi», variamente abitati dagli dei e da tutti gli altri esseri.

Il Buddhismo tibetano si sviluppò sulla scia del Buddhismo Mahāyāna, che era caratterizzato da una crescente consapevolezza sociale, espressa dall'idea guida del *bodhisattva* che si pone al servizio dell'umanità, in contrasto con l'idea dell'*arhat* del Buddhismo Hīnayāna, che si pone, invece, deliberatamente separato dal resto della società. Poiché un *bodhisattva* non è necessariamente un monaco, ma può provenire da qualunque tipo di vita, l'accento sul suo carattere sociale introdusse una tensione tra questa nuova idea guida e quella dell'*arhat,* che poteva provenire solamente dai ranghi dei monaci, i quali, nella fase più antica del Buddhismo, godevano di un prestigio sociale particolare e che cercavano di mantenerlo anche di fronte ai mutamenti delle condizioni sociali ed economiche. In Tibet questa tensione portò alla moltiplicazione di istituzioni monastiche in lotta fra loro per il potere politico. [Vedi anche *BODHISATTVA (LA VIA DEL)*].

Da un punto di vista intellettuale e spirituale il Buddhismo Mahāyāna è rappresentato da un approccio alla situazione umana di dipo epistemologico, codificato nei *sūtra*, e da un approccio di tipo esperienziale, codificato nei *tantra*. Il termine indiano *tantra* significa letteralmente «filo». In senso lato, il termine può anche riferirsi a «vivere le proprie possibilità». Queste possibilità costituiscono il nucleo e il valore indistruttibile dell'individuo: l'individuo rappresenta un valore in virtù del suo essere, non a causa di qualche ipotetico *ātman* o «essere-in-sé». Il termine indiano usato per indicare questo nucleo indistruttibile è *vajra*, un termine, ricco di connotazioni, che sarà opportuno lasciare non tradotto per evitare di perpetuare i numerosi fraintendimenti sul suo significato che si sono verificati nel passato.

Gli inizi. Oltre ad avere una sua propria «via», il Buddhismo ha sempre avuto la tendenza a incorporare in sé, o almeno ad accettare, usanze popolari e rituali religiosi disparati, attraverso una reinterpretazione di tutto ciò che andava incontrando. Quando il Buddhismo giunse in Tibet (all'inizio dell'VIII secolo d.C.) trovò un clima intellettuale altamente sviluppato, che i suoi seguaci successivi, una volta che il Buddhismo si fu stabilito saldamente, ebbero la tendenza a sminuire. La nostra conoscenza di questa situazione delle origini è oscurata da due fattori principali. In primo luogo, il fatto che prima del riconoscimento ufficiale del Buddhismo la forza intellettuale dominante era costituita della religione Bon, sulla quale rimane notevole incertezza a causa della scarsità delle fonti. Oltre agli aderenti al Bon, chiamati *bon po*, vi erano cantastorie (*sgrung*) e maestri di indovinelli (*lde'u*), che rappresentavano la «religione degli uomini» (*mi chos*). Il Buddhismo sostiene di aver preso il sopravvento sia sul *mi chos* che sul Bon, la «religione degli dei» (*lha'i chos*). Questo successo poté realizzarsi perché il terreno era già stato preparato da idee buddhiste giunte dall'Asia centrale e dalla Cina. Il secondo fattore che contribuisce alla confusione è l'idea che tutto ciò che esisteva in Tibet prima dell'imporsi della versione prevalentemente indiana del Buddhismo fosse qualche cosa di incivile, primitivo e barbaro. La situazione religiosa del Tibet all'epoca dell'arrivo del Buddhismo, in realtà, non era affatto primitiva.

Il Buddhismo fu accolto con favore dall'ambiente di governo, altamente sofisticato, e dalle classi colte, ma per potersi impiantare saldamente esso aveva bisogno soprattutto del patrocinio ufficiale. Fin dal suo primo arrivo in Tibet, perciò, il Buddhismo fu coinvolto in attività che oggi definiremmo «politiche», in particolare in faide familiari e di clan e in conflitti feudali tra fazioni favorevoli alla Cina o all'India. Questo coinvolgimento nella politica alla fine produsse la singolare condizione del Tibet: uno Stato ecclesiastico operante a due livelli, quello del governo centrale e quello degli Stati locali, più o meno indipendenti. Ogni funzionario laico aveva la sua controparte monastica. Alla base di questa divisione si trova l'eterno problema dell'uno e del molteplice, che nel contesto tibetano è stato risolto attraverso il concetto degli esseri incarnati. Per mezzo del simbolo di Avalokiteśvara, l'umanità è concepita come uno (l'unità spirituale dell'umanità); attraverso il simbolo degli esseri incarnati, l'umanità è concepita come molteplice (la pluralità fisica dell'umanità). Ogni Dalai Lama è considerato la reincarnazione del suo pre-

cedente fisico, storico; egualmente i capi delle diverse scuole di pensiero del Buddhismo tibetano sono considerati reincarnazioni dei loro predecessori.

L'intera storia del Buddhismo in Tibet riflette la complementarità di due movimenti strutturali, l'uno dei quali ha la precedenza sull'altro, ma senza escluderlo. Questi due movimenti sono da un lato un pensiero non riflessivo e non tematico, non oggettivizzante (e perciò anche non soggettivizzante), in ultima analisi «mistico», e, dall'altro lato, un pensiero riflessivo e tematico, oggettivizzante (e perciò anche soggettivizzante), in ultima analisi «razionale». Il pensiero mistico cerca di mantenere viva l'esperienza dell'immediatezza e forse anche di recuperarla raggiungendo l'universo e fondendosi con esso (un movimento che, se avviene, avviene di colpo); il pensiero razionale, invece, si pone in qualche modo al di fuori dell'esperienza, l'analizza, fa distinzioni, cataloga ciò che avviene e argomenta su di essa all'infinito.

Gli eventi storici connessi al riconoscimento ufficiale del Buddhismo rappresentano questa complementarità di fondo. Mes ag tshom, il padre del re Khri srong lde btsan (Trisong Detsen, 756-797?), mostrò interesse per il Buddhismo già in quest'epoca antica e spedì emissari in India affinché invitassero alcuni monaci che si dedicavano alla contemplazione mistica a visitare la regione di Shangshung. Costoro, tuttavia, si limitarono a inviargli come risposta alcuni testi. A causa dei sentimenti antibuddhisti che erano diffusi nell'ambiente di corte, il re inviò di nascosto in Cina un certo Sang shi, del clan Sba (in altaico Rba), per procurarsi altri testi buddhisti. Al suo ritorno Sang shi dovette entrare in clandestinità, poiché il vecchio re era deceduto quando il suo figlio ed erede era ancora minorenne: le calamità che di conseguenza colpirono la corte furono attribuite al suo interesse per il Buddhismo. Quando Trisong Detsen salì al trono, al raggiungimento della maggiore età, rinnovò, con le dovute cautele, l'interesse del padre per il Buddhismo. Il giovane re inviò in India e in Nepal Gsal snang, anch'egli del clan Sba, che in seguito fu ordinato monaco con il nome di Ye shes dbang po, con un invito per il *paṇḍita* indiano Śāntirakṣita. Il *paṇḍita*, tuttavia, dovette abbandonare il Tibet quasi immediatamente dopo il suo arrivo, a causa di disordini interni. Fu soltanto dopo che il partito antibuddhista fu sgominato, a seguito dell'esilio dei suoi seguaci e dell'assassinio del suo *leader*, Ma zhang khrom pa skyes, che Śāntirakṣita poté ritornare in Tibet.

Śāntirakṣita non ebbe successo in Tibet. In quanto seguace della scuola del Buddhismo indiano degli yogācārin-svātantrika-mādhyamika, egli poneva l'accento sul pensiero razionale e sulla sua conseguente tendenza all'argomentazione fine a se stessa. [Vedi *ŚĀNTIRAKṢITA*]. Comprendendo i propri limiti, il *paṇḍita* consigliò a re di invitare il monaco Padmasambhava, sulla vita del quale le fonti sono discordi (tranne sul fatto che gli dovette abbandonare il Tibet a seguito di minacce) e il luogo di nascita del quale, l'Uḍḍiyāna, non è ancora stato identificato in maniera definitiva. Sembra che Padmasambhava fosse capace di un pensiero sia mistico che razionale a partire da una fonte esperienziale comune, evitando in questo modo la formula «nient'altro che», che indica la scelta tra il misticismo e la razionalità. Collegando la sua dottrina all'esperienza orientata alla prassi, Padmasambhava non si accontentò di vuote astrazioni o di analisi puramente percettive. Etichettare questo personaggio come un esorcista, come hanno fatto alcuni studiosi, significa fraintendere ciò che il misticismo rappresenta e confonderlo con l'occultismo. Fu per mezzo di Padmasambhava, infatti, che si poté forgiare il legame con quegli elementi «mistici» (ma non buddhisti) della civiltà tibetana che hanno conferito al Buddhismo tibetano la sua caratteristica distintiva. [Vedi *PADMASAMBHAVA*]. Questo vale specialmente per la dottrina Rdzogs chen (Dzogchen), rivendicata sia dal Bon che dal Buddhismo. Questa scuola di pensiero considera come uno dei suoi fondatori Ting nge 'dzin (del clan Myang), che guidò la rivolta contro Ye shes dbang po e lo sostituì con Dpal dbyangs, un membro importante della tradizione mistica, con legami con il Buddhismo Chan (Hwashang Mahāyāna). Ting nge 'dzin fu anche prescelto dall'allora sovrano regnante come custode dell'erede al trono, Khri lde srong btsan. Ma Ye shes dbang po contrattaccò invitando Kamalaśīla, un altro rappresentante della tendenza «razionalista» (yogācārin-svātantrika) del Buddhismo. [Vedi *KAMALAŚĪLA*]. La sconfitta dei monaci del monastero di Bsam yas (Samye), secondo fonti tibetane tarde e pertanto non molto affidabili, segnò il successo della tendenza razionalista e monastica propriamente indiana. Nella contesa politica tra razionalismo e misticismo andò perduta la loro fondamentale complementarità e la frattura fra i due atteggiamenti divenne sempre maggiore. Mentre il misticismo poneva in risalto l'immediatezza dell'esperienza come realtà copresente e pervasiva rispetto a tutte le esperienze particolari, il razionalismo insisteva sul passaggio graduale da uno stato spirituale all'altro, passaggio che, per realizzarsi, richiede che la persona o la comunità coinvolte nel processo siano sostenute da donazioni.

Persecuzione e rinascita. La fondazione di centri monastici diede ben presto origine a realtà economiche dotate di autogoverno, attive in transazioni d'affari e anche nel commercio. I monasteri, che gradualmente acquisirono grandi proprietà terriere donate loro da famiglie ricche, divennero a loro volta potenti latifondisti

e piccoli proprietari terrieri, incapaci di resistere, finirono per diventare i loro affittuari. Poiché i monasteri erano esenti da tasse, lo Stato perdette importanti fonti di reddito, sia per quanto riguardava la manodopera che le entrate fiscali. Via via che acquisivano maggiore potere economico, i centri monastici divennero sempre più arroganti e pretesero sempre maggiori privilegi. Queste furono le ragioni principali della persecuzione del Buddhismo da parte di Glang dar ma (838-842).

La persecuzione privò il Buddhismo non soltanto del patrocinio regale, ma anche di tutte le proprietà. Sul piano politico, l'assassinio nel 842 o nell'846 di Glang dar ma da parte di un monaco, Dpal gyi rdo rje di Lha lung non salvò il Tibet dalla frammentazione politica. Dopo questa azione Dpal gyi rdo rje si rifugiò nell'area di Hsinhwa, nell'Amdo, dove si narra che egli sia stato originariamente strumento di una ripresa dell'ordine monastico). Furono perse alcune città sulla frontiera cinese come Dunhuang e Shazhou, che erano state occupate per un certo periodo dai Tibetani; il ministro [illegible] fu decapitato (866) e il suo esercito fu frantumato in piccoli gruppi dispersi lungo i territori di frontiera, dove formarono piccole comunità in autonoma evoluzione. Poco più tardi i Tibetani furono espulsi dal Turkestan dagli Uiguri e dai Turchi karluk. Dal punto di vista spirituale e intellettuale l'influsso dei monasteri e delle comunità religiose era ormai scomparso.

Dopo l'assassinio di Glang dar ma, i suoi due figli, Yum brtan (figlio della prima moglie, o almeno allevato da questa, poiché si narra che fosse stato rapito da un'altra donna) e 'Od srung (figlio della seconda moglie), esercitarono un governo separato su diverse parti del Tibet. Si dice che il figlio di 'Od srung, Dpal 'khor btsan, fosse un devoto buddhista che fu ucciso dai suoi sudditi. I due figli di Dpal 'khor btsan conquistarono rispettivamente la provincia dello Gtsang occidentale, che un tempo faceva parte del regno centrale, e tre territori del Mnga' ris: Mar yul (che sopravvisse come regno buddhista fino a circa il 1100), Spu hrang e Shangzhung o Guge. Il figlio e il nipote del primo figlio di Dpal 'khor btsan fondarono principati locali a Gung thang, a Nang/Myang, a Tsong kha nell'Amdo e a Yar klung. In queste regioni, pertanto, il Buddhismo sopravvisse e in seguito si rivitalizzò, inizialmente nella parte orientale di quello che era stato il Tibet. (I resoconti delle cronache tibetane lasciano a questo proposito molte incertezze, poiché i loro autori avevano il nascosto interesse a convalidare le loro pretese di continuità rispetto alla stirpe di appartenenza).

In questo processo di rinascita del Buddhismo nella parte orientale del Tibet fu mantenuta la connessione con il Buddhismo cinese o comunque non indiano. Secondo la leggenda, durante il periodo della persecuzione tre monaci buddhisti, Rab gsal della provincia di Gtsang, Gyo dge 'byung di Bo dong e Dmar Śākyamuni di Stod lung, si diressero a occidente attraverso il Ladakh e la regione dominata dai Turchi karluk, attraversarono la regione dominata dagli Uiguri e finirono in Amdo. Un ex bon po che viveva in quel luogo, Dge rab gsal del clan Muzi (o Muzu) (822-915? o 892-975?) di Tsong kha, era stato convertito al Buddhismo, che nella sua forma dzogchen sembra sia fiorito in questa regione grazie alla presenza di Vairocana, un seguace di Padmasambhava, che era stato bandito durante il regno di Trisong Detsen.

Colpito dal comportamento dei tre monaci, anche Dge rab gsal volle essere ordinato monaco. Dal momento che per l'ordinazione è necessaria la presenza di cinque monaci, si aggiunsero, per completare il numero, due monaci di Hwashang. (Si ricordi, a questo proposito, che i buddhisti tibetani favorevoli all'India, nella loro ostilità contro tutto ciò che non fosse indiano, non hanno quasi mai distinto tra Hwashang, probabilmente un taoista cinese, e il buddhista cinese Hwashang Mahāyāna).

Il resoconto dell'arrivo del Buddhismo nella parte centrale del Tibet è modellato sugli eventi che avvennero nella parte orientale e, già solamente per questo, appare molto sospetto. Durante il IX e il X secolo nella parte occidentale del Paese si verificarono eventi di fondamentale importanza per la storia successiva del Buddhismo in Tibet, grazie alle imprese dei re di Mnga' ris. Il re 'Khor re abdicò a favore del fratello minore Srong nge e indossò la veste monacale con il nome di (Lha Bla ma) Ye shes 'od (Yeshe od). Costui inviò numerosi giovani a studiare la tradizione monastica in Kashmir. A quell'epoca il Kashmir conservava gli ultimi splendori del Buddhismo, che era ormai praticamente scomparso dall'India. In quel luogo erano ancora fiorenti sia l'approccio mistico che quello razionale della dottrina buddhista. In questo contesto «razionale» si riferisce alle scuole di pensiero buddhiste dei sarvāstivadin, dei sautrāntika, dei mādhyamika e degli yogācārin, che furono tutte classificate dai Tibetani come *rgyu mtshan*, cioè, secondo un orientamento epistemologico, legato alla «causalità». «Mistico», invece, si collega all'approccio *rgyud* (sanscrito *tantra*) o «esistenziale», orientato piuttosto all'esperienza.

Quando i giovani ritornarono nella madrepatria alla fine dei loro studi, essi portarono con sé molti insegnanti e artisti. Questo rinnovato interesse per il Buddhismo si diffuse velocemente nelle parte centrale del Tibet, e ben presto tra il Tibet e l'India cominciò a fluire una corrente ininterrotta di pellegrini.

La scena tibetana occidentale a quest'epoca è dominata da due personaggi, il tibetano Rin chen bzang po

(Rinchen zangpo, 958-1055), uno dei giovani inviati in India da Yeshe od, e da Atīśa Dīpaṃkara Śrījñāna (982-1054), indicato come il figlio del re di Zahor e rinomato come esperto di tutti gli aspetti del Buddhismo. Atīśa Dīpaṃkara Śrījñāna fu invitato nel territorio di Guge da Byang chub 'od, nipote o pronipote di Yeshe od, e vi giunse nel 1042. [Vedi *ATĪŚA*].

Rinchen zangpo fece costruire numerose cappelle: la tradizione indica il numero di 108, ma bisogna sottolineare che questo numero ricorre frequentemente come uno dei numeri sacri del pensiero religioso indiano. Il tempio più grande da lui fondato nel Tibet occidentale è Mtho lding (Toling), famoso per i suoi affreschi. Egli probabilmente fondò Ta pho (Tabo) e Nako nella regione di Spiti. Si impegnò anche nella traduzione di numerosi testi buddhisti provenienti dall'India: queste traduzioni comprendevano sia testi originali che revisioni di testi già tradotti. Un totale di 158 di questi testi furono inclusi nelle grandi raccolte del *Bka' 'gyur* (*Kangyur*, i testi che si afferma siano stati direttamente «pronunciati» dal Buddha) e del *Bstan 'gyur* (*Tengyur*, trattati attribuiti a studiosi indiani che analizzano e commentano la «parola del Buddha»). Rinchen zangpo segna la linea di separazione tra la tradizione «nuova» e quella «vecchia», una separazione che riguarda i testi di natura mistica. Questa separazione, che vale soltanto per il Tibet, ha connotati spiccatamente politici (in quanto filoindiani) e sembra sia stata arbitrariamente operata sulla base del fatto che testi «antichi» fossero o meno disponibili in versione indiana (sanscrita o pracrita). I testi che apparivano tradotti da una fonte indiana scomparsa furono semplicemente esclusi ed etichettati come «spuri» o «scorretti».

Atīśa, nel suo viaggio verso il cuore del Tibet, trovò un Buddhismo in via di rinnovamento. A Snye thang, a pochi chilometri da Lhasa, entrò in contatto con un gruppo di monaci di Khams che divennero suoi discepoli. Uno di questi era 'Brom ston Rgyal ba'i 'byung gnas (Dromton, 1008-1064), originario del distretto di Dbus, che aveva riportato la disciplina monastica da Khams; in quel luogo l'eredità spirituale di Padmasambhava era stato mantenuta in vita grazie a Vairocana, tra i discepoli del quale figurava la figlia del re di quella regione. La dottrina specificamente dzogchen di Vairocana fu trasmessa a un ex bon po, Ya zi Bon ston, che aveva ricevuto gli insegnamenti di un asceta (A ro Ye shes 'byung gnas, Aro Yeshe Jungney) che continuava sia la tradizione indiana che quella cinese. Questo asceta si era stabilito nel monastero di Ldan glong (Klong thang), dove un monaco proveniente dal Nepal, di nome Smṛti, aveva fondato una scuola per lo studio dell'*Abhidharmakośa*. Prima di trasferirsi a Liangchow, Smṛti era stato insegnante di Dromton. Aro Yeshe Jungney trasmise a Rong zom Chos kyi bzang po (Rongzom Chokyi Sangpo) l'insegnamento secondo la tradizione Dzogchen. Una delle opere di Rongzom Chokyi Sangpo è *Theg pa chen po'i tshul la 'jug pa'i sgo* (Il cancello per entrare nella pratica del Mahāyāna), un trattato profondamente dzogchen che fu molto lodato da Atīśa, il quale aveva incontrato Rongzom durante i suoi viaggi.

L'ordine dei bka' gdams pa (kadampa). Lo stesso Atīśa scrisse una piccola opera, il *Bodhipathapradīpa* (La lucerna sulla via dell'illuminazione), che divenne molto popolare. Si narra che quando Dromton chiese ad Atīśa se fossero più importanti i testi (*bka'*, «parola del Buddha» e *bstan bcos*, opere esegetiche degli studiosi indiani) oppure l'insegnamento del proprio maestro, questi rispose che l'insegnamento del maestro era più importante, perché poteva garantire la corretta interpretazione dell'intenzione nascosta alla quale il discepolo era legato o verso la quale aveva un obbligo (*gdams*). Per questo, in effetti, l'importanza dell'insegnante o lama (tibetano, *bla ma*) nel suo diretto contatto con il discepolo conferì al Buddhismo tibetano il nome spesso usato di Lamaismo. In questa relazione personale la funzione del maestro finì per diventare sempre più indispensabile e indiscutibile: egli era considerato, in un certo senso, la presenza vivente della buddhità. Il mediatore della buddhità era considerato un «amico spirituale» e molti dei seguaci di Atīśa, che formarono la prima scuola buddhista tibetana, i kadampa, appartenevano a questa categoria. Nel rivolgersi ai laici, essi miravano a purificare le menti degli ascoltatori dalle nozioni preconcette attraverso l'uso di storie esemplari. L'approccio, tuttavia, rimase prevalentemente razionale e perfino l'aspetto mistico, che non venne totalmente rifiutato, subì una svolta intellettualistica. Forse per questa ragione la dottrina di Atīśa non ebbe grande fortuna. Il suo discepolo favorito, Dromton, evitò qualunque tipo di pubblicità, rifiutando perfino di dedicarsi all'insegnamento, e, dopo aver fondato il monastero di Rwa sgreng nel 1059, visse in completa clausura nella propria cella fino alla morte.

Mentre la relazione tra maestro e discepolo era rigidamente personale, a livello comunitario esisteva una stretta connessione reciproca fra il mondo dei laici e la comunità religiosa. Quest'ultima forniva ai laici il sostegno spirituale e, a sua volta, era sostenuta materialmente dai laici. Questo comportò, naturalmente, la rivalità tra gli ordini, ma anche la loro espansione politica ed economica. La rifondazione dei monasteri che ne risultò, inoltre, cominciò ad avere una duplice funzione. In primo luogo essi divennero centri di studio e contribuirono perciò a mantenere un alto livello di vita culturale; in secondo luogo divennero anche centri di acco-

glienza per la popolazione in eccesso e contribuirono in questo modo a garantire un livello abbastanza elevato anche dal punto di vista economico, evitando la parcellizzazione della terra coltivabile in lotti non produttivi. L'approccio razionale dei monaci al problema dell'esistenza umana, tuttavia, e i rigidi precetti imposti ai membri dell'ordine dei kadampa (proibizione del matrimonio, delle sostanze intossicanti, dei viaggi e del possesso di danaro) ebbero uno scarso impatto, soprattutto perché veniva trascurato un aspetto essenziale della complessa natura umana: l'aspetto mistico, la commozione emotiva, la soddisfazione spirituale. Tra i personaggi più importanti che cercarono di colmare questa lacuna figurano 'Brog mi (Brogmi, 992-1072) e Mar pa (Marpa, 1012-1096).

L'ordine dei sa skya pa (sakyapa). Con l'assistenza finanziaria dei governanti locali del Tibet occidentale, Brogmi viaggiò verso l'India e il Nepal. Dopo aver studiato il sanscrito in Nepal, continuò i suoi studi a Vikramaśīla sotto la guida del *mahāsiddha* («maestro realizzato») Śānti pa (Śāntipa), che aveva redatto un commento allo *Hevajra Tantra.* Questo testo illustra il carattere esperienziale della crescita spirituale, espresso nei simboli e nelle immagini del femminino. Brogmi, tuttavia, completò i suoi studi soprattutto in Tibet con un maestro indiano, al quale aveva versato una considerevole somma di danaro. In seguito tradusse lo *Hevajra Tantra* in tibetano e questo divenne uno dei testi fondamentali dell'ordine dei sakyapa. Quest'ordine trae il suo nome dal luogo nel quale uno dei discepoli di Brogmi, Dkon mchog Rgyal po della famiglia 'Khon, fondò un monastero nel 1073. Il monastero si trovava sulla via commerciale che collegava la valle del Nepal con la ricca regione agricola che circondava Shigatse, con prolungamenti verso le regioni dei nomadi che rifornivano di burro e di lana. Il commercio e le risorse naturali contribuirono perciò alla crescente ricchezza della regione dominata dall'ordine dei sakyapa. Il figlio e successore di Dkon mchog Rgyal po, il grande Kun dga' snying po (Kunga Nyingpo, 1092-1158), formulò le regole della scuola, che divennero note come *Lam 'bras* (*La via e la sua fruizione*) e che, in ultima analisi, possono essere fatte risalire a un altro *mahāsiddha* indiano, Virūpa.

Sostenuto da ricchi latifondisti e grazie alla sua capacità di organizzazione, Kunga Nyingpo pose le basi per la grandezza dell'ordine dei sakyapa. Esso più tardi ottenne la sovranità sul Tibet da Khubilai Khan della dinastia Yuan (i governatori mongoli della Cina), grazie ai buoni offici di Phagpa (1235-1280?). A parte l'impegno nelle lotte politiche, gli studiosi del Sakya furono attivi soprattutto nei campi della filosofia e della linguistica. Bsod nams rtse mo (1142-1182) lavorò alla sistematizzazione della letteratura tantrica; Grags pa rgyal mtshan (1147-1216) fu l'autore della prima storia delle origini del Buddhismo in Tibet, ma scrisse anche di medicina. Il *paṇḍita* Kun dga' rgyal mtshan (1182-1251) scrisse di grammatica, poetica e logica. La sua opera monumentale, il famoso *Tshad ma rigs pa'i gter*, è un autonomo sviluppo della logica oltre il *Pramāṇavārttika* di Dharmakīrti, dal quale prende le mosse. Phagpa, infine, un prolifico scrittore che trattò tutti i possibili argomenti del Buddhismo, non soltanto redasse lettere stilisticamente eleganti indirizzate ai principi mongoli, ma elaborò anche una grafia per la lingua mongola che porta il suo nome. Un pensatore veramente indipendente di quest'ordine fu Rong ston Smra ba'i seng ge (1367-1449), autore di 64 opere esegetiche e didattiche. Egli discendeva da una famiglia bon po.

Lo studioso e artista Bu ston (Buston, 1290-1364) non era un sakyapa in senso stretto, ma un seguace della scuola degli zhwa lus pa (così chiamata dal nome del monastero di Zhwa lu (Shalu) nella provincia di Gtsang, che era stato fondato nel 1040 da Lce). Buston intraprese il compito immenso di sottoporre a revisione e a organizzazione e la vasta letteratura contenuta nel *Kangyur* e nel *Tengyur.* Il suo pregiudizio contro le opere dell'ordine «vecchio» (Rnying ma, Nyingma) – egli incluse alcune delle sue opere soltanto per deferenza verso uno dei suoi maestri – è alla radice della crescente ostilità che si sarebbe sviluppata in seguito contro i nyingma, particolarmente da parte dell'ordine dei dge lugs pa (gelugpa). [Vedi *BUSTON*].

Gli ordini dei bka' brgyud pa (kagyupa) e dei kar ma pa (karmapa). Marpa, il cui vero nome era Chos kyi blo gros di Mar, nacque nel fertile distretto di Lha brag, nel Tibet meridionale, da genitori molto abbienti. Dato che era di carattere molto violento, i suoi genitori lo inviarono presso Brogmi. Per dodici anni studiò sotto la guida di Nā ro pa (Nāropa; sanscrito, Naḍapāda) e riportò in Tibet i «sei princìpi» di questo. L'allievo più importante di Marpa fu Mi la ras pa (Milarepa, 1040-1123), che continuò la tradizione ascetica dell'India, a quell'epoca sopraffatta da tecniche di tipo fisico. Egli era particolarmente rinomato per le sue belle e struggenti canzoni (*mgur*), modellate sulle *dohā* nelle quali i *mahāsiddha* indiani avevano espresso le loro esperienze mistiche. L'ordine a cui diede inizio divenne noto come il Bka' brgyud (Kagyu, «Continuità della parola del Buddha»). La sua dottrina è incentrata sull'esperienza della *mahāmudrā* («il grande sigillo»). Essa pone in rilievo il principio della complementarità, verso la cui realizzazione ci si orienta grazie alla sintesi del «fenomenico» molteplice (*snang ba*) e del «nulla» unitario (*stong pa*). A confronto della pura dottrina mistica della tradizione Dzogchen, la dottrina *mahāmudrā* presen-

ta sfumature più razionali. [Vedi *MARPA*; *MILAREPA*; *NĀROPA*].

Il discepolo più importante e autorevole di Milarepa fu Sgam po pa (Gampopa, 1079-1153). Nato da nobile famiglia, aveva studiato dapprima medicina, ma poi fu sempre più attratto dalle arti contemplative. Fondò un monastero nel distretto di Dwags po, dal quale diresse gli uomini più colti del suo tempo. Egli è il primo ad aver redatto una guida agli «stadi del cammino» (*lam rim*), che vanta innumerevoli imitazioni. Uno dei suoi tre più importanti discepoli, Phag mo gru pa (Phagmo drupa, 1110-1170), trascorse la vita in una semplice capanna di paglia: dopo la sua morte la povera abitazione venne incorporata nel grande e ricco monastero di Gdan sa mthil, che si sviluppò grazie al sostegno della nobile famiglia dei Klang, da cui provenivano, in seguito, il capo religioso del monastero e il principale funzionario amministrativo laico. Il monastero rimase tuttavia una sorta di affare di famiglia perché, nonostante la sua grande influenza, non riuscì a produrre una linea di pensiero definita. Un discepolo di Phagmo drupa, Mi nyag Sgom rin (vissuto circa nel XII secolo), organizzò il monastero di 'Bri gung, ma la vera fondazione di questo fu opera, nel 1179, di 'Jig rten mgon po, noto anche come 'Bri gung Rin po che (1143-1212), un monaco proveniente da 'Dan. Il monastero acquisì ben presto fama e potere e venne in conflitto con i rappresentanti dell'ordine dei sakyapa. Dus gsum mkhyen pa (1110-1193), nativo di Khams, il secondo dei tre principali discepoli di Gampopa, fondò nel 1147 il monastero di Gdan sa e nel 1185 quello di Mtshur phu, l'odierna sede degli aderenti all'ordine dei karmapa. Questi lama trascorrevano la maggior parte del tempo viaggiando da un monastero all'altro: non avendo ricchi patroni, essi erano sostenuti da famiglie di proprietari terrieri e dai nomadi. Essi prendono nome dal tipico berretto nero che simboleggia la totalità di tutte le attività del Buddha (*phrin las*; sanscrito *karman*). I rappresentanti di questo ordine regnano ancora oggi come la stirpe del «berretto nero».

La discendenza dei «berretti rossi», invece, ebbe origine con Grags pa seng ge (1283-1345). Sgom pa (1116-1169), il terzo discepolo di Gampopa, fondò un'altra scuola grazie al suo discepolo Lama Zhang (1123-1193) a Gung thang, nei pressi di Lhasa, nel distretto di Mtshal. Il nome *mtshal* si applica sia alla scuola, sia alla famiglia che la sosteneva. Questa famiglia si distinse nell'attività politica e uno dei suoi membri negoziò la sottomissione tibetana a Chinggis (Gengis) Khan. Tra i numerosi altri «sottordini» bisogna ricordare i 'brug pa (drugpa) e gli shangs pa (shangpa). Il primo ordine, fondato da Gling ras pa Pad ma rdo rje (1128-1188), prende nome dal monastero di 'Brug nel distretto di Dbus. Questo ordine fu molto attivo in Bhutan e nella regione occidentale dello Himalaya. Pad ma dkar po (1526-1592) fu uno dei suoi studiosi più importanti: il suo *Phyag chen gan mdzod* è una miniera di informazioni. L'ordine degli shangpa fa risalire le sue origini a Khyun po rnal 'byor, un bon po convertito al Buddhismo; egli fu discepolo di molti studiosi indiani, ma in particolare di Ni gu ma, la moglie (o la sorella) di Nāropa. I suoi principali insegnamenti passarono all'ordine dei jo nang pa (jonangpa), che fu reso famoso da Shes rab rgyal mtshan (1296-1361) e che annoverava tra i suoi seguaci e simpatizzanti personaggi illustri come 'Ba ra ba Rgyal mtshan dpal bzang (1310-1391). Thang stong rgyal po (1385-1464), famoso come costruttore di ponti di catene di ferro e patrono del teatro con il soprannome de «Il Pazzo della Valle Vuota», e lo storico Tāranātha (nato nel 1575). La caratteristica posizione filosofica dell'ordine Jonangpa, parzialmente fondata sul sincretistico *Kālacakra Tantra*, divenne il bersaglio dell'intolleranza dei gelugpa. Costoro distrussero spietatamente i monasteri dei jonangpa (o li trasformarono in monasteri del loro ordine) e arrivarono persino a bruciare i libri della scuola avversa.

Due altri ordini ascetici che si svilupparono nel fermento filosofico e religioso dell'XI e XII secolo sono lo zhi byed («pacificatori della sofferenza»), fondato da un asceta dell'India meridionale, e il gcod («quello che recide i processi affettivi»), fondato da Ma gcig Lab kyi sgron ma (1055-1145), una donna eccezionale, discepola di Pha dam pa. L'ordine, che in seguito si divise in due rami, il gcod «maschile» e il gcod «femminile», possiede ancora oggi seguaci nello Himalaya occidentale.

L'ordine dei dge lugs pa (gelugpa). Questa vivace attività intellettuale, che esalta la propria ispirazione indiana, perse la sua forza spirituale e si estinse di fronte alle lotte per il potere politico tra monasteri, alle faide tra le casate nobiliari e al crescente espansionismo mongolo e cinese. I karmapa furono sopraffatti dai sakyapa e questi, a loro volta, dai gelugpa, che, grazie all'intervento di Gushri Khan, ottennero, nella persona del quinto Dalai Lama, Ngag dbang Blo bzang rgya mtsho (1617-1682), l'autorità di regnare sull'intero Tibet, anche se dovettero accettare un «governatore» imposto dal loro patrono mongolo.

I gelugpa considerano Tsong kha pa Blo bzang grags pa (Tsongkhapa Lobzang Tragpa, 1357-1419) il fondatore del loro movimento, che ottenne importanza grazie alla determinazione dei suoi discepoli, ambiziosi e assetati di potere. Tsongkhapa era figlio di un ufficiale della regione di Kokonor e durante la sua giovinezza studiò sotto la guida dei lama più famosi del suo tempo. ma un influsso durevole fu esercitato su di lui dal lama sakyapa Red mda' pa, che era stato discepolo di Rong

Smra ba'i sengge, e dal lama kadampa Dbu ma pa, lo istruì nella dottrina di Atīśa. All'età di qua- anni Tsongkhapa si ritirò nel monastero kadampa sgreng, dove si dice che abbia avuto una visione Atīśa.

songkhapa deve la sua fama alla sua integrità perso- Non era un pensatore indipendente: il suo celebre rim *chen mo* (La grande esposizione degli stadi del- che prende le mosse dal *Bodhipathapradīpa* di è fondamentalmente una voluminosa raccolta di ni tratte da testi indiani (in parte trasmesse anche loro originale sanscrito, in parte perdute). Anche il *ngag rim chen mo*, dedicato all'aspetto mistico del hismo, è soltanto una meticolosa enumerazione e zione delle azioni rituali. Trasmessa ai suoi seguaci, dottrina fu trasformata in un rigido dogmatismo una forte sfumatura politica. Una notevole eccezione stituita dal quinto Dalai Lama, i cui vasti interessi in- vano quello personale per le forme di meditazione nyingmapa: per questa ragione i nyingmapa scampa- alla persecuzione. Nel 1408 Tsongkhapa istituì lo lam Chen mo (la cerimonia annuale della grande ghiera dell'anno nuovo) presso il tempio Jo khang khang) di Lhasa, che si ritiene sia stato costruito da g btsan sgam po (Songtsen Gampo). L'anno succes- egli fondò il monastero di Ri bo Dga' ldan, dove in- ò, scrisse e diresse la comunità secondo regole assai de. I suoi due principali discepoli fondarono altri due nasteri che sarebbero diventati famosi, 'Bras spungs repung) nel 1416 e Se ra (Sera) nel 1419. Furono tut- proprio gli interessi circoscritti di Tsongkhapa che terminarono il tono e la direzione politica del movi- nto dei gelugpa, che fin dall'inizio entrò in conflitto n gli altri ordini, in molti casi a loro volta travagliati da e intestine. L'interesse politico dei gelugpa culminò lla successione dei diversi Dalai Lama per mezzo della incarnazione, un'idea che si era inizialmente sviluppata presso i 'bri gung pa (drigungpa) e i sakyapa. Nonostan- e la dimensione mistica che circonda questa nozione, es- sa era di fatto uno stratagemma per evitare che la ric- chezza e il potere di una famiglia o di un monastero pas- sasse in mani altrui: in quanto tale essa era troppo conve- niente perché qualsiasi ordine vi rinunciasse, perfino da parte dei nyingmapa, che non avevano pretese politiche. L'affermazione che i più dotati erano «reincarnazioni», inoltre, aumentava il livello intellettuale dell'istituzione alla quale appartenevano. Questo ingegnoso stratagem- ma, nel suo insieme, funzionò molto bene. [Vedi *TSONGKHAPA*].

L'ordine dei rnying ma pa (nyingmapa). Come si è già detto, il personaggio più notevole della tradizione nyingma è Padmasambhava, al quale è attribuito il primo testo *lam rim*, il *Gsang sngags lam gyi rim pa rin po che gsal ba'i sgron me*, una spiegazione del carattere esperienziale del Buddhismo. Questo trattatello appartiene al gruppo di opere che si ritiene che Padmasambhava avesse nascosto, affinché potessero essere riscoperte in tempi migliori. Questo tipo di letteratura è noto come *gter ma* («tesori nascosti»). Molte di queste opere sono certamente apocrife, altre sono adattamenti di documenti genuini; esempi di quest'ultima categoria sono il *Bka' thang lde lnga* e il *Padma thang yig*, un testo che, pur avendo subìto continue riscritture, contiene il testamento di Trisong Detsen. Bisogna sottolineare che il termine *gter ma* non si riferisce soltanto a testi nascosti nelle grotte o sotto le rocce, ma anche a ciò che ciascun uomo può trarre dai recessi più nascosti della sua mente: esso pertanto si adatta anche a ciò che noi indicheremmo come un contributo allo sviluppo del pensiero e come lo sviluppo di idee innovative. «Scoperte» di questo genere cominciarono già in uno stadio molto antico, con Sangs rgyas bla ma (Sangye Lama, circa 1000-1080), il primo «scopritore» (*gter ston*). Altri importanti «scopritori» furono Nyang ral Nyi ma 'od zer (1124-1192), governatore di Nyang; Guru Chos kyi dbang phyug (1212-1270 o 1273) e sua moglie Jo mo Sman mo (1248-1283); O rgyan Gling pa (Ugyen Lingpa, 1323-circa 1360) e Ratna Gling pa (Ratna Lingpa, 1403-1479), il compilatore e antologizzatore del *Rnying ma rgyud 'bum* (*Nyigma Gyubun*), che Buston aveva escluso dalla sua codifica del *Kangyur* e del *Tengyur*. Bisogna menzionare anche Dngos grub rgyal mtsho, noto anche come Rig 'dzin Rgod kyi ldem 'phru can (Rigdzin Godem, 1337-1408), un rappresentante della tradizione *gter ma* settentrionale; la tradizione meridionale, invece, è connessa con Lo chen Dharma sri (Mindoling Lochen, 1654-1717), fratello minore di Gter bdag Gling pa (Terdak Lingpa, 1646-1714) del monastero di Smin grol gling (Mindoling), che fu sostenuto dal quinto Dalai Lama. Questo monastero, insieme a quello di Rdo rje brag (Dorje Drag), la sede della tradizione settentrionale, furono entrambi distrutti durante la rivolta degli Dzungar nel 1717-1718, durante la quale Minling Lochen rimase ucciso.

Come si è già detto, Rongzom Chokyi Sangpo rappresenta la linea di pensiero Dzogchen. Ma il rappresentante più eminente è Klong chen Rab 'byams pa (Longchen Rabjampa, 1308-1363/64). Longchen rimane un personaggio unico fino ai giorni nostri, ineguagliato nella lucidità della sua presentazione, un poeta a tutti gli effetti, che nonostante tutta la sua erudizione non è mai pedante ma sempre propone un pensiero stimolante. Le sue opere *Mdzod bdun* (I sette tesori) e *Skor gsum gsum* (Tre serie, ciascuna di tre membri) sono indispensabili per la comprensione del pensiero e della pratica Dzogchen e il suo *Snying thig ya bzhi*, un

sommario della dottrina di Vimalamitra, è la reale quintessenza dell'esperienza dzogchen. Non è esagerato affermare che Longchen Rabjampa *è* la filosofia nyingmapa e dzogchen. Dal momento che il pensiero nyingmapa è essenzialmente una filosofia e una religione nella quale l'esperienza è di fondamentale importanza, esso fu sovente attaccato dalle diverse scuole orientate piuttosto alla struttura, che, con le proprie tendenze riduzioniste, tendevano ad accettare come autentico soltanto ciò che proveniva dall'India. Tra coloro che contrastarono questi attacchi spiccano almeno tre autori. Il primo, 'Gos lo tsa ba Gzhon nu dpal (1392-1481) redasse il *Deb ther sngong po* (Gli annali blu), un capolavoro di scrittura storica e una critica contro Buston (il quale, come si è già detto, fu responsabile dell'esclusione dei *tantra* del Nyingma dalla raccolta canonica delle scritture buddhiste. Un altro importante personaggio è Mnga' ris Pan chen Pad ma dbang rgyal (Ngari Panchen Pema Wangyal, 1487-1542), il cui *Sdom gsum rnam nges* (La gradazione definitiva delle tre condizioni) nella sua introspezione psicologica è molto superiore allo *Sdom gsum rab dbye* del Sakya Paṇḍita, che è un attacco alla teoria *dgongs gcig* proposta dal bon po Shes rab 'byung gnas (1187-1241), un nipote del maestro dell'ordine Drigungpa 'Jig rten mgon po. Il terzo principale difensore del pensiero del Nyingma è Sog zlog pa Blo gros rgyal mtshan (1552-1624), che si ritiene abbia difeso la sua regione contro l'invasione mongola (da cui l'epiteto Sog zlog pa, «colui che respinge i mongoli»). Egli era rinomato soprattutto come medico e per il fatto di aver redatto una storia del Buddhismo. Il XVII secolo vide la fondazione di cinque dei sei principali monasteri dell'ordine dei nyingmapa, Dorje Drag (1610), Kathok (1656), Palyul (1665), Mindoling (1676), e Dzogchen (1685). Ciascuno di essi ebbe un ruolo importante nello sviluppo del pensiero del Nyingma.

L'età moderna. Tra i giganti intellettuale del XVIII secolo bisogna menzionare Tshe dbang nor bu (Tsewang Norbu) del monastero di Kathok (1698-1755). Egli non si accontentò di ripetere semplicemente ciò che le fonti secondarie presentavano come autorevole, ma cercò di risalire alle fonti originarie, spesso giungendo a conclusioni sorprendenti. I suoi interessi principali erano la storia e la geografia. Non meno importante è 'Jig med gling pa (Jigme Lingpa, 1730-1798), i contributi principali del quale sono le pratiche *Klong chen snying thig*, che egli sviluppò dopo aver ottenuto una visione di Longchen Rabjampa. Nonostante i suoi vasti interessi, la profondità del suo pensiero e una notevole erudizione, Jigme Lingpa non raggiunse mai la brillante organizzazione e la bellezza di stile che caratterizzano gli scritti del suo modello, Longchen Rabjampa. Un altro importante personaggio di questo periodo fu Gzhan phan mtha' yas (nato nel 1740), che sottolineò l'importanza delle regole monastiche (che egli considerava indispensabili per l'educazione) e che riteneva che i monaci avessero un obbligo nei confronti della società. In questo senso egli fu il primo riformatore sociale del Tibet.

Il senso di una coscienza sociale nuovamente risvegliata nello spirito di Gzhan phan mtha' yas, insieme all'essenza degli insegnamenti e delle pratiche del *Klong chen snying thig*, definiscono il carattere di Dpal sprul O rgyan 'Jigs med chos kyi dbang po (nato nel 1808), meglio conosciuto nella tradizione tibetana come Rdza Dpal sprul (Paltrul Rinpoche) o, come egli amava definirsi, A bu hral po («il vecchio consunto»), che trascorse la maggior parte della sua vita tra i nomadi. Egli era un esperto del *Bodhicāryāvatāra*, un testo che è sempre stato tra i prediletti dai nyingmapa; la loro interpretazione del nono capitolo aveva suscitato le ire dei gelugpa, che a loro volta non persero occasione di attaccare e svilire gli studiosi nyingmapa. Il contributo più importante di Paltrul Rinpoche è il suo *Kun bzang bla ma'i zhal lung*, che mescola sapientemente razionalità e misticismo per presentare le profonde dottrine Dzogchen a un pubblico semplice.

Si coglie qui una nuova tendenza dell'educazione, secondo la quale il maestro selezionava alcuni testi indiani nella loro traduzione tibetana e poi aiutava gli studenti a comprenderli pienamente in tutte le loro implicazioni. Questo nuovo orientamento, che implica in qualche modo il tentativo di superare il settarismo, divenne noto come il movimento ris med. Esso ebbe origine nel Tibet orientale, a Sde dge (Derge), forse in parte provocato da eventi riguardanti la tragedia che colpì la casata reale del luogo.

La fama di Jigme Lingpa era giunta alle orecchie della giovane regina di Derge, che subito, al primo incontro, manifestò una profonda fede in lui. Jigme Lingpa e il suo discepolo Rdo grub chen (Do Drubchen) divennero rapidamente gli insegnanti più influenti di Derge. Gli onori concessi a questi seguaci del Nyingma suscitarono l'invidia dei lama della scuola dei ngorpa e dei loro protettori appartenenti all'aristocrazia. Quando, nel 1790, il giovane re di Derge, Sa dbang bzang po (*alias* Kun 'grub Bde dge' bzang po), morì all'età di ventidue anni, durante un pellegrinaggio, lasciò un figlio e una figlia. La loro madre, Tshe dbang lha mo della famiglia Sga rje, divenne reggente a nome del proprio figlio infante. Questa principessa fu considerata una reincarnazione di Ngang tshul byang chub, la regina di Trisong Detsen e discepola di Padmasambhava. Il sostegno che ella concesse a Jigme Lingpa e a Do Drubchen portò nel 1798 a una ribellione nella quale la fazione del Nyingma fu sconfitta. La regina e Do Drubchen, accusato di es-

[illegible] l'amante, furono dapprima imprigionati e in seguito esiliati. Molti nyingmapa furono condannati a morte o costretti a fuggire. Il principe dodicenne divenne il reggente nominale di Derge e fu posto sotto la tutela dei lama ostili ai nyingmapa. Dopo aver organizzato la propria successione al trono egli rinunciò al mondo per diventare un monaco. Restaurò l'antica relazione che legava la casa regnante di Derge con la scuola di Sakya e allo stesso tempo sottolineò che la base della politica religiosa di Derge doveva essere l'impegno per la tolleranza e la protezione di tutte le scuole di pensiero.

Il movimento ris med annovera tra i propri membri personaggi famosi come 'Jam mgon Kong sprul Blo gros mtha' yas (Jamgon Kongtrul Lodro Thaye, 1813-1899), un celebre medico, autore dell'enciclopedia *Shes bya mtha' khyab* e di una raccolta non settaria di testi che riguardano l'educazione spirituale, il *Gdams ngag mdzod*; 'Jam dbyangs Mkhyen brtse'i dbang po (Jamyang Khyentse Wangpo, 1820-1892), un maestro della poesia buddhista; e, ultimo ma non meno importante, 'Ju Mi pham 'Jam dbyangs rnam rgyal rgya mtsho (Mipham Rinpoche, 1841-1912), che scrisse su tutti gli argomenti possibili. Vi furono e ancor vi sono altri importanti personaggi.

Quando i cinesi occuparono il Tibet, nel 1959, una mossa probabilmente preventiva rispetto ad altri aspiranti alla medesima azione, la politica fu inizialmente di distruzione. Questa politica, tuttavia, ha subìto nel tempo vari cambiamenti, e dal Tibet filtrano testimonianze contraddittorie. Ciò che si può affermare con certezza è che il potere politico che un tempo possedevano i monasteri è ormai soltanto un ricordo del passato. Nei monasteri nei quali i lama hanno il permesso di continuare a celebrare cerimonie religiose non sono permesse altre attività, il che significa che non vi è alcun sostegno intellettuale. Poiché le cerimonie, anche se svolgono un ruolo importante nella vita di una comunità, non costituiscono l'intera religione, si può dire che regna un sostanziale vuoto intellettuale. Con l'annessione del Tibet alla Cina si è chiuso, dunque, un capitolo importante della storia del Buddhismo.

[Vedi anche *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*. E inoltre *DALAI LAMA* e *GELUGPA*].

BIBLIOGRAFIA

Il miglior testo disponibile e di agevole lettura sul Buddhismo in Tibet è G. Tucci e W. Heissig, *Die Religionen Tibets und der Mongolei*, Stuttgart 1970 (trad. it. parziale *Le religioni del Tibet*, Milano 1994). Esso contiene anche un'esauriente bibliografia, pur se le opere tibetane sono di difficile reperimento. Materiale prezioso si trova anche in R.A. Stein, *La Civilisation Tibetaine*, Paris 1962 (trad. it. *La civiltà tibetana*, Torino 1986). In questo libro le fonti tibetane sono elencate in modo da essere facilmente identificabili. Stein ha utilizzato anche fonti cinesi. Di agile lettura, ma schematico e politicamente connotato, è D.L. Snellgrove e H. Richardson, *A Cultural History of Tibet*, New York 1968.

[Aggiornamenti bibliografici: G. Dreyfus, *The Sound of Two Hands Clapping*, Berkeley/Cal. 2003; Amy Heller, *Arte tibetana*, Milano 1999; M.T. Kapstein, *The Tibetan Assimilation of Buddhism. Conversion, Contestation, and Memory*, Oxford 2000; E.G. Smith, *Among Tibetan Texts*, Boston 2001].

HERBERT GUENTHER

Il Buddhismo in Cina

La documentazione letteraria e quella archeologica indicano che il Buddhismo raggiunse la Cina nel I secolo d.C. e che penetrò nel Paese da nord-ovest, dopo essersi diffuso attraverso i regni insediati sulle oasi lungo la «Via della Seta», la rotta carovaniera che collegava i due grandi Imperi dell'epoca. All'estremità occidentale il Buddhismo fiorì nell'Impero kuṣānā, indo-scitico, che dal suo centro, nell'India nordoccidentale, dominava i territori della frontiera indo-iranica, dall'attuale Bukhara fino all'Afghanistan. A oriente raggiunse la città di frontiera di Dunhuang, lungo il confine con l'impero Han, che dominava la maggior parte dell'attuale Cina e che a quell'epoca estendeva il suo dominio militare fin dentro l'Asia centrale. I regni insediati sulle oasi, esposti a influenze culturali provenienti da entrambe le parti, divennero le tappe principali nello sviluppo di relazioni commerciali e diplomatiche fra la Cina e il Medio Oriente e, insieme, centri fiorenti di Buddhismo. Alcuni indizi indicano che il Buddhismo avrebbe raggiunto la Cina anche per mare già nel II secolo d.C., ma questi contatti non possono essere paragonati al costante influsso dei missionari buddhisti, delle scritture e degli impulsi artistici provenienti da quella che i cinesi chiamavano, con un termine vago, «le regione occidentali»: l'attuale Xinjiang, quella che prima era l'Asia centrale sovietica e le ancor più distanti terre della Partia, del Kashmir e dell'India nordoccidentale.

Le conseguenze della collocazione geografica. La situazione geografia ha in molti modi condizionato lo sviluppo del Buddhismo cinese, soprattutto nella sua fase di formazione. In primo luogo essa ha portato a una certa regionalizzazione del Buddhismo cinese. Poiché i centri del Nord e del Nord-Ovest, in generale, rimasero in contatto diretto con le regioni occidentali per molti secoli, infatti, i più importanti missionari stranieri furono attivi soprattutto nel settentrione e fu proprio in questa regione che si produssero la maggior parte delle versioni cinesi dei testi buddhisti. La profonda consa-

pevolezza dell'origine straniera del Buddhismo aumentò senza dubbio la sua popolarità tra i conquistatori non cinesi che governarono la metà settentrionale della Cina dall'inizio del IV secolo fino al 589 d.C. Nelle regioni meridionali della Cina, invece, che in quei secoli furono dominate da una successione di dinastie indigene cinesi e non avevano comunicazioni dirette via terra con le regioni occidentali, si sviluppò un tipo di Buddhismo più influenzato dalla cultura cinese, meno interessato alla traduzione e allo studio dei testi e più concentrato sull'interpretazione delle idee buddhiste nei termini della filosofia e della religione tradizionali cinesi. Dopo l'unificazione dell'Impero (589 d.C.) queste due principali correnti del Buddhismo cinese si amalgamarono e questa mescolanza e integrazione promossero l'età d'oro del Buddhismo sotto le dinastie Sui e Tang (589-906).

Un'altra importante conseguenza fu che per secoli la Cina assorbì il Buddhismo da molti centri diversi, che rappresentavano tipi diversi di Buddhismo. Questa diversità non dipendeva soltanto da differenze regionali, ma anche dal fatto che il Buddhismo in India sviluppò continuamente nuove scuole e nuovi movimenti, che si diffusero in tutto il continente e infine raggiunsero la Cina. Fin dall'inizio, perciò, i Cinesi incontrarono il Buddhismo non nella forma di un sistema religioso omogeneo e coerente, ma piuttosto come una massa sconcertante di dottrine diverse, talvolta addirittura in contraddizione su punti essenziali. Migliaia di testi, appartenenti sia al Buddhismo Theravāda che a quello Mahāyāna; una grande varietà di trattati scolastici; regole monastiche di molte e diverse scuole di pensiero; testi settari e rituali tantrici: tutti si presentavano come parte del messaggio originale del Buddha e sostenevano, pertanto, di rappresentare l'ortodossia. Questa varietà in continua evoluzione spinse i *leader* religiosi cinesi a esplorare nuove vie, per eliminare le contraddizioni e ridurre il messaggio buddhista a una verità fondamentale, capace di eliminare tutte le differenze di espressione. Questa reazione si manifestò in due modi. Da un lato si cercò di sistematizzare la dottrina buddhista in ampie strutture di «rivelazione graduale», differenziate a seconda dei periodi della predicazione del Buddha e dei diversi livelli spirituali dei destinatari. Dall'altro si manifestò qualche forma di rifiuto radicale delle diversità, attraverso il sostegno dato a un modo intuitivo e «diretto» di illuminazione e attraverso l'abbandono di ogni studio scritturale. La prima tendenza finì per produrre i grandi sistemi scolastici del Buddhismo cinese medievale; la seconda è rappresentata al meglio (sebbene in modo non esclusivo) dal Buddhismo Chan (giapponese, Zen).

L'enorme distanza tra la Cina e l'India, e di conseguenza la rarità dei contatti diretti tra le comunità monastiche della Cina e i centri religiosi della patria del Buddhismo, infine, ebbero grandi conseguenze sulle modalità dello sviluppo del Buddhismo in Cina. A parte pochi pellegrini che furono in grado di intraprendere il viaggio verso l'India e di soggiornarvi per studiare, i maestri cinesi non avevano alcuna conoscenza di prima mano del Buddhismo indiano e, lungo tutta la storia del Buddhismo cinese, soltanto pochissimi Cinesi conobbero, a quanto risulta, il sanscrito. I missionari stranieri che si recarono in Cina (alcuni provenienti dall'India, ma più spesso da centri buddhisti dell'Asia centrale e sudorientale), d'altro canto, raramente avevano una sufficiente conoscenza del cinese. Le versioni cinesi dei testi buddhisti furono realizzate, in genere, attraverso l'opera di *équipe* di traduttori: il maestro straniero recitava il testo e ne proponeva una traduzione approssimativa, per lo più con l'aiuto di un interprete bilingue; questa veniva trascritta e poi sottoposta a revisione e a rifinitura da assistenti cinesi. Si possono facilmente intuire i pericoli di fraintendimento impliciti in una simile procedura: le concezioni buddhiste perdevano buona parte del loro sapore originario una volta espresse in termini cinesi. La barriera linguistica rimase un formidabile ostacolo alla comprensione diretta del Buddhismo sviluppato fuori dalla Cina e la comunicazione diretta con centri di studio indiani (o meglio, in realtà con qualunque centro buddhista al di fuori della Cina) rimaneva troppo casuale per cambiare il quadro generale. Ma questi stessi fattori contribuirono alla profonda trasformazione del Buddhismo in Cina e all'assorbimento, da parte sua, della cultura cinese. Una volta tradotto in una forma particolare di cinese semiletterario (che fu poi standardizzato come lingua scritturale cinese verso il V secolo d.C.) qualunque testo, a causa della speciale natura della scrittura ideografica cinese, poteva essere letto in ogni parte della Cina e poteva essere variamente interpretato senza alcuna guida esterna. Questo particolare modello di diffusione indipendente portò a infinite forme di ibridazione con forme locali non buddhiste, di pensiero e di pratica religiosa. Dal V secolo il Buddhismo in Cina si era ormai pienamente «interiorizzato»: la formazione delle principali scuole del Buddhismo cinese si deve al pensiero creativo e indipendente di maestri cinesi, che lavoravano in un ambiente esclusivamente cinese, in cui i missionari stranieri ebbero un ruolo solamente marginale.

Il Buddhismo e la cultura cinese. Una volta penetrato in Cina, il Buddhismo si trovò di fronte al grandissimo ostacolo costituito da un Impero colossale e da una civiltà dominata da idee e da norme politiche e sociali che si erano cristallizzate nel corso di secoli. Specialmente a livello delle *élite* culturali, queste idee si contrapponeva-

to spesso ad alcune delle nozioni fondamentali del Buddhismo, sia sul piano delle dottrine che su quello delle istituzioni. Gli intellettuali cinesi, in quanto rappresentanti della tradizione confuciana ortodossa, affermavano una visione del mondo essenzialmente pragmatica e laica, nonostante la loro accettazione di alcune idee religiose che appartenevano alla sfera della «teologia politica». La concezione del mondo confuciana era fondata sull'idea che il mondo degli uomini forma un insieme unico e organico con il Cielo e con la terra, e che colui che governa, santificato dal mandato del Cielo, mantiene l'equilibrio cosmico attraverso la perfetta amministrazione del potere. La sua sfera di attività è pertanto, in linea di principio, illimitata: l'imperatore e, per estensione, la classe degli studiosi e dei funzionari grazie alla quale egli governa, formano l'unico centro di potere, di prestigio e di autorevolezza in tutte le faccende, tanto secolari quanto religiose. I valori fondamentali sono quelli della stabilità dell'ordine gerarchico, dell'armonia nelle relazioni umane e della rigida osservanza delle regole del comportamento rituale, in particolare quelle che riguardano gli obblighi reciproci all'interno della famiglia e nella relazione tra governatore e suddito. Lo Stato ideale è una società agricola, con una popolazione produttiva esclusivamente dedita al lavoro, soggetta al dominio paternalistico ma totalitario di una *élite* burocratica di funzionari ideologicamente formati. Questa peculiare e profondamente radicata combinazione di idee politiche, morali e cosmologiche costituiva la tradizione centrale del pensiero cinese, che, nonostante alcune oscillazioni, aveva mantenuto il suo primato dal II secolo a.C. fino all'inizio dell'era moderna. Anche nel periodo della sua maggiore fioritura, di conseguenza, il Buddhismo cinese rimase sempre subordinato alle esigenze dell'ordine laico, sviluppandosi sempre all'ombra di un potere centrale, tradizionale e onnipotente.

Per quanto riguarda la dottrina, il Buddhismo doveva confrontarsi con la disapprovazione della *élite* confuciana, che affermava che gli ideali fondamentali dell'esistenza umana devono essere realizzati in questa vita e che le dottrine devono essere giudicate in base alla loro applicabilità pratica e alla loro efficacia socio-politica piuttosto che per le loro qualità metafisiche. La ricerca di una salvezza esclusivamente individuale veniva in generale rigettata come egoista e legata a una mentalità ristretta: l'uomo può realizzare la sua perfezione soltanto all'interno della società. In larga parte questi atteggiamenti caratterizzano, in Cina, anche l'altra principale tradizione non confuciana di pensiero religioso e filosofico, quella del Taoismo. Anche in questo caso gli obiettivi sono concreti e tangibili: l'armonia con le forze della natura e il prolungamento dell'esistenza corporea. Di fronte a questi concetti e a questi atteggiamenti, è naturale che il Buddhismo, una volta trapiantato sul suolo cinese, dovette incontrare pesanti opposizioni. Il suo rifiuto di tutta l'esistenza come illusoria e la sua fede in idee come la rinascita, la retribuzione di ogni azione (*karman*) e il perseguimento di obiettivi metafisici (come l'illuminazione e il *nirvāṇa*) – tutte idee che in India erano state accettate universalmente, sia all'interno che all'esterno della cerchia buddhista – in Cina divennero novità straniere che contrastavano con gli insegnamenti degli antichi saggi maggiormente venerati. L'origine non cinese della dottrina, inoltre, era di per sé sufficiente perché il Buddhismo fosse condannato come «barbaro» e in quanto tale inadatto a essere diffuso nel Regno di mezzo, l'unica regione in cui ci può essere autentico ordine e piena civiltà.

Ancora più evidenti furono le tensioni al livello delle istituzioni. L'ideale monastico buddhista, che implicava, tra le altre cose, il rifiuto totale e l'abbandono della vita familiare, entrò inevitabilmente in conflitto con il fondamento dell'etica confuciana, secondo la quale il dovere principale di ogni uomo consiste nella realizzazione dei suoi obblighi verso la famiglia: il culto degli antenati, l'osservanza della pietà filiale verso i genitori, il matrimonio e la generazione di una prole maschile, capace di assicurare la continuità della famiglia. La vita del monaco non soltanto fu attaccata come immorale, ma fu anche condannata in quanto parassitaria. Poiché ogni suddito deve essere utile, in quanto membro produttivo della società, il clero buddhista fu facilmente stigmatizzato come un corpo antisociale all'interno dello Stato: nella prospettiva confuciana fu questa una reazione naturale al fatto che i monaci non potevano svolgere lavori manuali e occupavano parte della loro vita vagabondando e mendicando il cibo. Malevolenza e sospetto produsse inoltre la tradizionale pretesa del clero buddhista che si considerava un corpo non mondano, non soggetto ad alcun obbligo terreno (il lavoro, il servizio militare, il pagamento delle tasse) ed esente da qualunque forma di controllo da parte del potere. L'idea che «il monaco non si inchina davanti al re» era un antico concetto del Buddhismo, sempre accettato senza discussione in India; in Cina, invece, il pensiero stesso di un corpo alieno all'interno dello Stato era considerato sovversivo e sacrilego. Tale concetto fu per secoli al centro di vivaci controversie e di conflitti, fino a quando, nella tarda epoca imperiale, il clero buddhista abbandonò le sue pretese e finì per perdere qualunque forma di autonomia e di indipendenza.

Nonostante queste difficoltà, il Buddhismo riuscì a porre radici in Cina e a diventare un fattore importante della civiltà cinese, sia in senso spirituale che materiale. In qualche misura ciò si deve al fatto che la sua fase di formazione coincise con un periodo di disintegrazione

politica, accompagnato da un declino del Confucianesimo in quanto ideologia forte. Non è una coincidenza che quando, nel 220 d.C., cadde l'Impero, il Buddhismo era già presente in Cina da oltre un secolo e mezzo, anche se in condizioni di quasi completa oscurità, ma soprattutto che subito dopo si sviluppò rapidamente fino a diventare un movimento religioso importante nel periodo delle divisioni politiche e dinastiche (311-589 d.C.), quando l'Impero si era ormai disintegrato e gran parte della Cina era caduta sotto il controllo di dinastie «barbariche». In quell'epoca oscura il Confucianesimo, l'ideologia dell'unità imperiale del potere universale, aveva perduto molto del suo prestigio: da ciò il Buddhismo trasse vantaggio, così come dalla situazione generale di caos politico e di policentrismo. Quando l'Impero venne infine riunificato il Buddhismo aveva ormai conquistato una posizione dalla quale non poteva più essere scalzato, nonostante l'opposizione degli ambienti confuciani.

Naturalmente il Buddhismo, d'altra parte, non avrebbe potuto prender piede in Cina se l'ambiente fosse stato completamente ostile. Esistevano, infatti, anche alcuni fattori positivi, che favorirono la sua diffusione e la sua assimilazione. In primo luogo l'opposizione confuciana in epoca medievale era limitata a una *élite* estremamente ridotta, mentre la massa della popolazione non era stata ancora confucianizzata, come avvenne in seguito nella tarda epoca imperiale, ed era perciò aperta all'influsso di movimenti nuovi ed eterodossi. In molti campi vi erano, inoltre, significativi punti di convergenza, per cui alcuni elementi di origine buddhista potevano essere collegati a idee e pratiche tradizionali con le quali essi avevano (o sembravano avere) una certa affinità. L'ideale monastico, per esempio, si accostò alla tradizione locale dell'«erudizione isolata»; la meditazione buddhista a certe forme di tecniche mentali taoiste; il concetto del Buddhismo Mahāyāna della salvezza di tutti gli esseri al culto degli antenati; le congregazioni laiche buddhiste alle tradizionali associazioni contadine. In questo modo, attraverso un processo di convergenza e di ibridazione estremamente complicato, idee e pratiche buddhiste finirono per inserirsi nella trama della civiltà cinese. Un'altra ragione per cui il Buddhismo, nonostante l'opposizione degli ambienti conservatori, fu in grado di esercitare la sua influenza perfino su una parte della *élite* colta, risiede nel fatto che esso poteva presentarsi non come un rivale del Confucianesimo, ma come un suo arricchimento: proprio perché il Confucianesimo era quasi esclusivamente diretto verso l'ordinamento dello Stato e della società, si poteva sostenere che il Buddhismo costituiva una sorta di complemento metafisico alle dottrine sociali e politiche del Saggio, nello stesso modo in cui poteva fornire alla «via taoista» gli obiettivi superiori (ma complementari) dell'illuminazione e del *nirvāṇa*. In alcuni periodi, infine, svolse un ruolo importante il patrocinio ufficiale, non soltanto per ragioni di personale devozione di qualche imperatore, ma anche (o addirittura in primo luogo) poiché il clero buddhista, grazie alle sue preghiere rituali, poteva fornire alla dinastia, allo Stato e alla società una sorta di protezione magica. Nonostante questi significativi fattori positivi, tuttavia, non si può affermare che la Cina divenne mai un «paese buddhista» nel vero senso della parola, neppure nel periodo di maggiore fioritura del Buddhismo in Cina, nelle epoche Sui e Tang.

I periodi principali. Per gli scopi di una rapida presentazione risulta opportuna la suddivisione in cinque periodi principali, anche se bisogna tenere presente che questo schema di periodizzazione si fonda principalmente sugli sviluppi sociali e istituzionali e che quindi le linee di separazione sarebbero alquanto diverse se si basassero esclusivamente su criteri dottrinali.

1. *La fase embrionale* (dalla prima apparizione del Buddhismo in Cina, alla metà del I secolo d.C., fino a circa il 300 d.C.). Questa fase, in cui il Buddhismo ebbe soltanto un ruolo marginale nella vita religiosa e intellettuale, copre, nei termini dinastici cinesi, la tarda epoca Han (25-220 d.C.), il Periodo dei Tre Regni (220-265) e l'epoca Jin occidentale (265-326).

2. *La fase di formazione* (circa 300-589 d.C.). Si tratta di un periodo di divisione politica e dinastica, durante il quale la Cina settentrionale fu occupata da un grande numero di dinastie «barbariche» di conquistatori e il bacino dello Yangzi e la Cina meridionale furono governate da una serie di deboli dinastie cinesi. Dal punto di vista religioso, questa fase segna la penetrazione del Buddhismo nella minoranza colta e la formazione, all'interno del clero, di un gruppo elitario di monaci eruditi. Durante questo periodo il Buddhismo si diffuse in tutte le regioni della Cina e a tutti i livelli sociali, comprese le corti regali, sia cinesi che «barbariche». Alla fine di questo periodo erano già poste le basi per lo sviluppo delle scuole buddhiste cinesi.

3. *La fase dello sviluppo indipendente* (che coincide con la seconda età dell'unificazione imperiale, sotto le dinastie Sui e Tang, 589-906 d.C.). La fase dello sviluppo indipendente rappresenta l'alto Medioevo della storia cinese. Da una parte si formarono scuole di pensiero o sette cinesi indigene; dall'altra furono trapiantate in Cina alcune forme di buddhismo indiano. Durante questo periodo nei grandi monasteri regnava una straordinaria prosperità materiale e fioriva una vivace attività economica. Nell'845 si scatenò una dura repressione, che viene generalmente considerata l'inizio del graduale declino del Buddhismo in Cina.

4. *Il Buddhismo nella Cina premoderna* (dal X al XIX secolo). Nella società «nobiliare» urbanizzata e burocratizzata e sotto la pressione di un Confucianesimo rivitalizzato e diffuso, gradualmente il Buddhismo perse il sostegno della *élite* colta e si ridusse sempre più a una religione popolare e screditata. Solamente il Buddhismo Chan (meditazione) continuò a esercitare una limitata attrazione sui circoli intellettuali.

5. *Il Buddhismo nella Cina moderna e contemporanea* (dal 1880 circa fino ai giorni nostri). Il tentativo di rivitalizzare il Buddhismo, in questo periodo, rimase un movimento ristretto e piuttosto elitario. Nel XX secolo, specialmente a partire dagli anni '20, il Buddhismo è stato sempre sottoposto alla pressione combinata di nazionalismo, modernizzazione e marxismo-leninismo.

La fase embrionale. Secondo una famosa narrazione, l'imperatore Ming della dinastia Han (regnante tra il 58 e il 75 d.C.) ebbe una volta in sogno la visione di un «uomo d'oro». Quando uno dei suoi consiglieri lo informò che si trattava di una divinità straniera chiamata Buddha, egli inviò ambasciatori nell'India nordoccidentale: costoro ritornarono tre anni dopo, accompagnati da due missionari indiani. Per loro l'imperatore fondò nella capitale, Luoyang, il primo monastero della Cina, il Baima Si, il «Monastero del Cavallo Bianco». La storia non è altro che un racconto propagandistico, probabilmente non anteriore alla fine del II secolo. Essa, tuttavia, conserva probabilmente la memoria storica della presenza del Buddhismo nei circoli di corte all'epoca dell'imperatore Ming, poiché una fonte documentaria antica e affidabile riferisce della presenza di monaci e di laici buddhisti intorno a un principe imperiale nel 65 d.C. Si tratta del primo segnale autentico, anche se purtroppo abbastanza isolato, dell'esistenza del Buddhismo in Cina. In realtà non sappiamo precisamente quando il Buddhismo penetrò in Cina. Durante il I secolo d.C., come si è detto, esso dovette infiltrarsi da nord-ovest, lungo il corridoio di Gansu e fino al bacino del Fiume Giallo e alle pianure della Cina settentrionale. Per lungo tempo, probabilmente, i suoi devoti furono per lo più stranieri.

La situazione diventa più chiara a partire dalla metà del II secolo, quando i primi missionari stranieri (Parti, Kuṣāṇa, Sogdiani e solo pochi Indiani) iniziarono la loro attività di traduzione nella regione di Luoyang. Furono così prodotte numerosissime versioni cinesi di testi buddhisti (di esse ne sopravvivono circa trenta). Questa attività – che dimostra l'inizio della diffusione del Buddhismo tra i Cinesi – segna l'avvio di un immenso sforzo di traduzione, che rimane una delle realizzazioni più impressionanti della cultura buddhista in Cina. A giudicare dalle opere selezionate per la traduzione, la diffusione del Buddhismo negli ultimi decenni dell'epoca Han fu piuttosto limitata. La maggiore attenzione era rivolta, infatti, a brevi testi che trattavano di meditazione o di «estasi» (*dhyāna*), probabilmente a causa della loro somiglianza con alcune tecniche mentali e fisiche del Taoismo. Dopo la caduta della dinastia Han (220 d.C.) l'interesse si ampliò. Furono tradotti centinaia di testi e comparvero le prime rozze versioni di alcuni dei classici del Buddhismo Mahāyāna, come il *Sūtra del Loto* e gli *Insegnamenti di Vimalakīrti*. A parte l'attività di traduzione, non si sa molto della diffusione e dell'organizzazione del Buddhismo in Cina durante questa fase embrionale. Il suo ruolo è ancora molto modesto: quello di una nuova via di salvezza «esotica», che raccoglie i suoi seguaci negli ambiti sociali inferiori, come è dimostrato dal fatto che, fino alla fine del III secolo, il Buddhismo risulta appena menzionato nella letteratura cinese laica, appannaggio delle classi culturalmente superiori.

La fase di formazione. All'inizio del IV secolo si verificò un cambiamento politico e culturale, i cui effetti durarono per almeno quattro secoli. Approfittando della debolezza interna della Cina, numerose tribù non cinesi invasero vasti territori a partire dalle regioni della frontiera settentrionale; nel 311 la capitale fu saccheggiata e la corte cinese dovette fuggire nella regione a sud dello Yangzi. A partire dal 311 la Cina fu di fatto divisa in due metà: la Cina settentrionale, dominata da una grande varietà di regimi non cinesi molto instabili; e la Cina meridionale, governata da una serie di dinastie cinesi, egualmente di breve durata. La debolezza politica, tuttavia, specialmente nella Cina meridionale, si combinò con lo splendore culturale e con una attività intensa e multiforme nel campo del pensiero. Il declino del Confucianesimo aveva portato un'atmosfera intellettuale nuova, più incline ad accettare nuove soluzioni di fuga dagli orrori di uno stato di guerra incessante, dal caos e dalla miseria. Il Taoismo, sia nella sua varietà religiosa che in quella filosofica, conquistò molti seguaci nelle *élite* colte e sorse un vivace interesse per i problemi metafisici, basato sulle criptiche meditazioni dei classici pensatori taoisti (specialmente Laozi e Zhuangzi) e sull'ancor più misterioso *Yijing* («Libro delle Mutazioni»). In questa atmosfera, il Buddhismo fu in grado di catturare l'attenzione delle classi colte; allo stesso tempo si assistette alla formazione di gruppi di monaci eruditi (spesso a loro volta appartenenti per nascita alla classe colta), che riuscirono a diffondere il nuovo credo in quell'ambito sociale. Nella Cina meridionale si assisté, in questo modo, allo sviluppo di un particolare tipo di «Buddhismo d'alta classe», caratterizzato da una intensa ibridazione e da un chiaro accento sugli aspetti più filosofici del Buddhismo, in particolar modo sulla dottrina mahāyānica della vacuità universale (*śūnyatā*).

Monaci eruditi come Zhi Dun (314-366) e Huiyuan (334-416) spiegarono la dottrina al pubblico colto nei termini del pensiero tradizionale cinese, ponendo così il fondamento della filosofia buddhista cinese.

L'influenza del Buddhismo e la prosperità materiale dei principali monasteri raggiunsero il culmine sotto l'imperatore Wu della dinastia Liang (regnante tra il 502 e il 549), che prese i voti laici buddhisti, insegnò personalmente gli scritti buddhisti a corte, proibì l'uso degli animali nel sacrificio e vietò ufficialmente il Taoismo. Fu durante il suo regno che si dice sia giunto in Cina il Bodhidharma, ritenuto il fondatore del Buddhismo Chan (Zen). La diffusione del Buddhismo, tuttavia, non fu limitata alle classi superiori: esso, al contrario, esercitava un'attrattiva sulle masse dei contadini sfruttati per diversi motivi. Da un lato costoro potevano trovare conforto nelle dottrine e nei rituali più semplici delle devozioni del Buddhismo Mahāyāna: l'invocazione al Buddha e ai *bodhisattva* salvatori, le formule magiche e le pittoresche festività dei templi. Ma in quei tempi difficili i monasteri buddhisti offrivano anche un rifugio a coloro che cercavano di sfuggire al peso del servizio militare, delle tasse e dal lavoro forzato. Nel 400 d.C. il territorio meridionale contava già più di 1.700 monasteri e 80.000 monaci e monache: una espansione improvvisa che ben presto suscitò l'opposizione dei circoli antibuddhisti, che premevano affinché si prendessero provvedimenti per limitare lo sviluppo di quel clero «antisociale». Nella Cina settentrionale, occupata dai «barbari», il Buddhismo fu in genere sostenuto, per motivi diversi, dai dominatori stranieri. Inizialmente essi accolsero i monaci come nuovi sciamani, capaci di assicurare prosperità e vittoria militare grazie ai loro mezzi magici. In seguito ebbero la tendenza a impiegare presso le corti i monaci, perché il Buddhismo, in quanto dottrina straniera, poteva essere utilizzato per controbilanciare il Confucianesimo e inoltre perché la vita monastica isolava i monaci da qualunque pericoloso legame familiare.

Durante questo periodo nella Cina settentrionale il Buddhismo fu caratterizzato da una stretta connessione tra Stato e Chiesa, con tutti gli effetti collaterali, positivi e negativi. Il grande mecenatismo ufficiale (la cui testimonianza più impressionante è rappresentata dai templi scavati nella roccia di Yungang, fondati dai governatori protomongoli Toba-Wei nel V secolo) ebbe un riflesso nell'enorme crescita delle istituzioni monastiche: all'inizio del V secolo l'Impero dei Wei contava circa 30.000 monasteri e 2 milioni di monaci e monache. D'altro canto i religiosi che fungevano da funzionari nominati dallo Stato esercitavano sul popolo un rigido controllo: si trattava di un sistema, appoggiato dal governo, di servitù a vantaggio del tempio, che permetteva ai grandi monasteri di espandere le loro attività economiche e che talora, anche a causa della rivalità fra Buddhismo e Taoismo, diede origine a occasionali scoppi di anticlericalismo, culminanti in alcune efferate persecuzioni (452-466 e 574-578). Dal punto di vista dottrinale, l'evento più importante fu l'arrivo, nel 402 d.C., del grande missionario e traduttore Kumārajīva a Chang'an (l'attuale Xi'an), all'epoca capitale di un sovrano prototibetano ferventemente buddhista. Kumārajīva, già famoso studioso nella sua nativa Kuchā, nell'Asia centrale, introdusse in Cina la dottrina mādhyamika della «Via di Mezzo» (*madhyamaka*), secondo la quale la verità ultima della non realtà trascende sia essere che non-essere. Egli produsse un numero enorme di ottime traduzioni di testi buddisti, con l'ausilio della più grande squadra di traduttori conosciuta nella storia. Alla fine di questo periodo il Buddhismo era riuscito a permeare la società cinese a tutti i livelli. Il clero era diventato un gruppo sociale distinto, dotato di grande influsso materiale e spirituale. I testi più importanti erano stati tradotti e sulla base di queste opere i maestri cinesi avevano dato origine ai loro sistemi dottrinali.

La fase dello sviluppo indipendente. Sotto le dinastie Sui e Tang il Buddhismo cinese raggiunse il suo apogeo. In ogni campo si manifestò una grande attività creativa; molti imperatori accordarono il loro più ampio patrocinio sul Buddhismo, anche se non sempre per ragioni puramente religiose. Sotto la famosa imperatrice Wu (che regnò tra il 690 e il 705) sia il sostegno statale che l'uso politico del Buddhismo raggiunsero proporzioni eccessive. Il patrocinio ufficiale fu, tuttavia, sempre combinato con tentativi di ricondurre il clero sotto il controllo della burocrazia e di controllare la sua espansione. L'Asia centrale, ancora una volta sottoposta al controllo cinese, mantenne la sua funzione di area di diffusione e di zona di transito tra la Cina e l'India fino alla fine del VII secolo. Riprese l'usanza del pellegrinaggio e il più famoso pellegrino fu Xuanzang (circa 595-664), una figura importantissima del Buddhismo cinese non soltanto per il suo eccezionale viaggio 629-645) e per la qualità delle sue osservazioni, ma anche per la sua padronanza (all'epoca rara tra i Cinesi del sanscrito e per la sua opera di grande studioso e traduttore. Verso la fine del VII secolo le conquiste arabe bloccarono la via di terra verso l'India. L'ultima ondata di pellegrinaggio ebbe luogo attraverso la rotta marittima, dalla costa meridionale della Cina fino a Tāmraliptī (nei pressi dell'attuale Calcutta) e nello Sri Lanka.

All'inizio dell'epoca Tang il Buddhismo era di gran lunga il movimento più creativo nella vita religiosa e intellettuale dell'epoca. Alcune delle scuole di pensiero, o sette, che si svilupparono dalla fine del VI fino al IX secolo furono direttamente ispirate dall'India: Xuanzang

fondò la versione cinese del Buddhismo indiano «idealistico» (Yogācāra) e poco più tardi alcuni maestri indiani introdussero molti tipi di Buddhismo esoterico (tantrico). Le scuole più importanti, tuttavia, erano fondamentalmente cinesi e svilupparono indipendentemente teorie di grande originalità. Alcune scuole, come il Jingtu («Terra Pura») erano soprattutto devozionali e predicavano la fede, il pentimento dei peccati e, come immediata via per la salvezza, la resa totale nella grazia salvifica del Buddha Amitābha e del *bodhisattva* Guanyin (l'Avalokiteśvara indiano, che in Cina assunse forma femminile). Altre sette avevano piuttosto la natura di una scuola. In parte come reazione alla varietà dottrinale del Buddhismo che si andava presentando ai Cinesi, queste scuole di «rivelazione graduale» si concentravano sopra un testo particolare, ritenuto depositario della rivelazione finale e suprema: le altre dottrine non venivano rifiutate, ma erano considerate semplici strumenti preliminari, utili a preparare la mente degli uditori meno avanzati. Così l'importante scuola del Tiantai (che prendeva il nome da una montagna nello Zhejiang) classificava, in una grandiosa struttura scolastica, tutte le dottrine conosciute secondo uno schema che comprendeva cinque fasi di insegnamento, culminanti infine nella dottrina del *Sūtra del Loto* in quanto espressione della verità ultima.

La scuola di meditazione conosciuta in Cina come Chan (trascrizione del termine sanscrito *dhyāna*, «meditazione, estasi») e in Giappone come Zen comparve nel VII secolo come una straordinaria mescolanza di nozioni e di pratiche cinesi (specialmente taoiste) e del Buddhismo Mahāyāna. A partire dall'idea fondamentale che la verità suprema è inaccessibile al linguaggio e al pensiero razionale, essa predicava un approccio diretto e intuitivo all'illuminazione, senza alcun ricorso a testi canonici o alla riflessione razionale. Sosteneva, inoltre, che qualunque tipo di ragionamento doveva essere interrotto da sfiancanti sedute di meditazione, dall'uso di bizzarri (talora paradossali) temi di concentrazione e perfino attraverso colpi violenti inferti deliberatamente dal maestro. Quando si raggiunge lo stato finale di «non-mente», non gradualmente ma come in un'improvvisa esplosione, si cancella ogni distinzione tra sacro e profano, cosicché «la verità suprema consiste nel trasportare acqua e tagliare legna da ardere». Il Buddhismo Chan ebbe un enorme influsso specialmente nei circoli intellettuali. Esso esercitò grande impatto sull'arte e sulla letteratura della Cina e della Corea, dove sopravvisse dopo la scomparsa della maggior parte delle altre scuole, e ancor più in Giappone, dove è rimasto fiorente fino ai giorni nostri.

Fintanto che l'impero Tang prosperò, esso fu in grado di accettare i crescenti privilegi delle innumerevoli istituzioni monastiche e le autonome proprietà clericali. Ma quando, nella seconda metà dell'epoca Tang, l'Impero fu messo in difficoltà da agitazioni politiche e da crisi economiche, l'anticlericalismo divenne più forte. Anche dal punto di vista intellettuale il Buddhismo stava perdendo terreno, poiché il IX secolo testimonia l'inizio di una rinascita del Confucianesimo e, di conseguenza, di una crescente avversione al Buddhismo in quanto fede fondamentalmente non cinese. Nell'845 le forze combinate di considerazioni economiche, anticlericalismo confuciano e influsso sulla corte di maestri taoisti portarono alla persecuzione su ampia scala del Buddhismo. Furono distrutti più di 40.000 templi e 260.500 monaci e monache furono costrette a ritornare alla vita laica. In seguito il clero poté riprendere a crescere, ma il suo potere economico aveva subito un colpo dal quale non riuscì più a riprendersi.

Il periodo premoderno (circa 900-circa 1880). L'inizio del periodo premoderno è segnato dai grandi processi di trasformazione politica, sociale ed economica che, nel corso dei secoli X e XI, trasformarono la società aristocratica del Medioevo cinese, fondata sull'agricoltura, nella nuova società della Cina tardoimperiale: una società organizzata e burocratizzata, con una civiltà urbana sofisticata, condivisa da una *élite* di nobili e di ricchi mercanti. I valori confuciani diventarono sempre più predominanti. Nei secoli XI e XII si assistette a una importante rinascita «neoconfuciana», nella quale l'antico Confucianesimo fu sviluppato in un vasto sistema scolastico, fondato su una struttura metafisica che incorporava alcune idee buddhiste. Nel XIV secolo uno dei sistemi neoconfuciani divenne l'ortodossia ufficiale e l'interpretazione ortodossa dei classici confuciani divenne quella di riferimento per i concorsi pubblici che consentivano di fare carriera nell'amministrazione statale. Il sistema familiare e di clan, con il suo codice di condotta tipicamente confuciano, si diffuse ampiamente in tutta la popolazione.

Nelle epoche tardoimperiali (Song, 960-1279; Ming, 1368-1644; Qing, 1644-1912) la società cinese divenne completamente confucianizzata. In queste circostanze il Buddhismo declinò costantemente, sebbene non in termini quantitativi. A livello popolare, infatti, la religione rimase fiorente in molte forme di devozione popolare e l'ampiezza del clero rimase impressionante. Il declino fu soprattutto intellettuale: l'interesse della minoranza colta si spostò dal Buddhismo al Neoconfucianesimo. Questo spostamento, in ultima analisi, ridusse il Buddhismo a una fede screditata delle classi inferiori, con l'eccezione del Chan che, in una forma molto cristallizzata, mantenne la propria popolarità presso alcuni circoli intellettuali. L'impoverimento dottrinale del Buddhismo cinese è dimostrato anche dalla scomparsa

della maggior parte delle scuole del Buddhismo dell'epoca Tang. Si manifestò una tendenza generale verso il sincretismo e il prestito reciproco: in questo modo le scuole più antiche persero gradualmente la loro identità. Nell'epoca Ming soltanto il Chan e le forme di devozione popolare della Terra Pura rimasero tendenze riconoscibili del pensiero e della pratica buddhista. Il sincretismo, divenuto ormai prevalente, diede popolarità all'idea dell'«unità fondamentale delle tre dottrine» (Confucianesimo, Taoismo e Buddhismo). Un'altra caratteristica di questo tardo Buddhismo fu il ruolo sempre più importante dei laici, il cui influsso nella vita religiosa crebbe continuamente, via via che il prestigio del clero andava declinando. Tra il 1280 e il 1368 la Cina divenne parte dell'Impero mongolo, un curioso intermezzo nella storia cinese. I dominatori mongoli della dinastia Yuan erano principalmente interessati al Buddhismo tantrico nella sua forma tibetana e a quel periodo risale l'influsso del Lamaismo in Cina. Sotto le ultime due dinastie il Lamaismo tibetano e, poco più tardi, mongolo, furono sostenuti dalla corte, soprattutto per ragioni politiche. Ma allo stesso tempo la vita religiosa fu più che mai sottoposta a un rigido controllo e al dirigismo statale.

Il Buddhismo nella Cina moderna e contemporanea. Alla fine del XIX secolo si assistette ai primi tentativi, intrapresi da alcuni laici eruditi, di rivitalizzare il Buddhismo. Ciò faceva parte di una tendenza generale a superare l'arretratezza della Cina di fronte al dominio occidentale e giapponese ed era anche, più specificamente, una reazione all'impatto delle missioni cristiane in Cina. Dopo la rivoluzione e la fondazione della Repubblica (1912) vi furono numerosi tentativi di organizzare su scala nazionale il clero buddhista, di elevare il suo livello culturale attraverso la fondazione di seminari buddhisti e di stabilire contatti con il Giappone, l'India e i Paesi buddhisti dell'Asia meridionale e sudorientale. A partire dalla fine degli anni '20, il movimento, o almeno la sua ala più progressista, fu guidato dal venerabile abate Taixu (1899-1947), che dedicò l'intera vita alla rigenerazione del Buddhismo cinese, seppure senza grandi risultati. Il clima intellettuale lasciava scarso spazio a una rinascita religiosa. La maggior parte della nuova *élite* colta e lo stesso governo nazionalista tendevano a rifiutare ogni tipo di religione, in quanto «superstizione feudale», e perfino all'interno della comunità buddhista soltanto una ridottissima minoranza fu coinvolta nel movimento di rinnovamento. Esso fu anche danneggiato dal fatto che negli anni precedenti alla seconda guerra mondiale il governo giapponese lo usò ampiamente per diffondere sentimenti filogiapponesi.

Dopo la fondazione della Repubblica Popolare, nel 1949, la politica ufficiale cinese verso il clero buddhista oscillò tra un rigido controllo politico (esercitato attraverso una Associazione Buddhista completamente politicizzata) e la repressione violenta, specialmente durante le campagne di massa come la Rivoluzione Culturale (1966-1969). Laddove il Buddhismo viene tollerato, si tratta chiaramente di un Buddhismo tronco, limitato all'attività devozionale e privato di tutte le funzioni sociali ed economiche che un tempo possedeva nei monasteri. Il clero, sul quale non disponiamo di dati sufficienti, è stato senza dubbio decimato dalla laicizzazione e dalla mancanza di nuove ordinazioni. Le prospettive per il Buddhismo in terra cinese sono, in generale, negative. Anche se in anni più recenti (a partire dal 1976) si sono manifestati alcuni segni di una politica in qualche modo più liberale, la pressione di un'ideologia ostile, questa volta combinata con un'eccessiva enfasi sulla modernizzazione, sulla scienza e sulla tecnologia, non è favorevole all'esistenza e tanto meno allo sviluppo del Buddhismo come religione organizzata.

[Vedi anche *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*, e le biografie dei principali personaggi citati. Per una presentazione delle pratiche religiose vedi *CULTO E PRATICHE DI CULTO BUDDHISTE*].

BIBLIOGRAFIA

Le migliori e più aggiornate opere monografiche sulla storia del Buddhismo cinese nel suo insieme sono K.K.S. Ch'en, *Buddhism in China. A Historical Survey*, Princeton 1964; e *The Chinese Transformation of Buddhism*, Princeton 1973. La migliore presentazione sintetica è P. Demiéville, *Le Bouddhisme chinois*, Paris 1970. Talora superficiale è A.F. Wright, *Buddhism in Chinese History*, Stanford/Cal. 1959, rist. 1965. Per la storia delle relazioni tra India e Cina, cfr. Probodh C. Bagchi, *India and China. A Thousand Years of Cultural Relations*, Bombay 1950 (2ª ed.). Il periodo delle origini (fino all'inizio del V secolo d.C.) è trattato ampiamente in E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, I-II, Leiden 1959, rist. 1979. Gli aspetti sociali ed economici del clero buddhista nel periodo medievale (dal V al IX secolo) sono ottimamente trattati in J. Gernet, *Les Aspects économiques du Bouddhisme dans la societé chinoise du Ve. au Xe. siècle*, Paris 1956. Ampia è la letteratura in lingue occidentali sul Buddhismo Chan (Zen) per lo più di qualità mediocre. Eccezioni positive sono Ch. Luk, *The Secrets of Chinese meditation*, London 1964 (trad. it. *I segreti della meditazione cinese. L'autosviluppo mediante il controllo della mente, come è insegnato dalle scuole Ch'an, Mahayana e Taoista della Cina*, Roma 1965); e Ph.B. Yampolsky (trad. e cur.), *The Platform Sūtra of the Sixth Patriarch. The Text of the Tun-huang Manuscript*, New York 1967. Sulle tensioni fra Impero e Chiesa nella Cina premoderna l'unico studio generale è ancora l'ormai obsoleto e piuttosto partigiano J.J.M. de Groot, *Sectarianism and Religious Persecution in China*, I-II, Amsterdam 1903-1904. Le migliori introduzioni al Buddhismo cinese nell'epoca moderna s[ono]

[illegible] trovare nei capitoli di W. Chan, *Religious Trends in Mo-* [illegible] New York 1953; e di Ch'ing-kun Yang, *Religion in* [illegible] *Society*, Berkeley 1961. Per una trattazione più dettaglia- [illegible] Buddhismo cinese nel XX secolo, cfr. H. Welch, *The Practi-* [illegible] *Buddhism. 1900-1950*, Cambridge/Mass. 1967; e [illegible] *Revival in China*, Cambridge/Mass. 1968. Sul Bud- [illegible] Repubblica Popolare Cinese sino alla fine degli anni [illegible] cfr. H. Welch, *Buddhism under Mao*, Cambridge/ [illegible]

[illegible] bibliografici: Edw.L. Davis, *Society and Super-* [illegible] *Song China*, Honolulu 2001; J.R. McRae, *Seeing through* [illegible] *Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan* [illegible], Berkeley/Cal. 2003; D.A. Pitmann, *Toward a Modern* [illegible] *Buddhism. Taixu's Reforms*, Honolulu 2001; St. Chand- [illegible] *Establishing a Pure Land on Earth. The Foguang Buddhist* [illegible] *on Modernization and Globalization*, Honolulu 2004; [illegible] *Il mondo cinese. Dalle prime civiltà alla Repubblica po-* [illegible] Torino 1978; L. Arena, *Storia del Buddhismo Ch'an. Lo* [illegible] Milano 1992. Per la situazione più recente, cfr. St. [illegible] *Establishing a Pure Land on Earth. The Foguang* [illegible] *Perspective on Modernization and Globalization*, Hono- [illegible] 2004; D.L. Overmeyer (cur.), *Religion in China Today*, «Chi- [illegible] Quarterly» Spec. Iss., 3 (2003)].

ERIK ZÜRCHER

Il Buddhismo in Corea

Trattando del Buddhismo in Corea bisogna sempre tenere presente che la Corea non fu mai del tutto isolata rispetto alle regioni circostanti dell'Asia nordorientale. Durante la preistoria la cultura coreana risulta assai affine a quella delle tribù seminomadi delle steppe dell'Asia centrale e settentrionale. A partire dal Periodo degli Stati Combattenti (403-221 a.C.), tuttavia, quando dagli Stati Yan, Qi e Zhao della Cina settentrionale molti profughi emigrarono nella penisola coreana per sfuggire alle devastazioni delle guerre, la civiltà Han cominciò a far scomparire quella cultura locale a ritmo sempre crescente. Per questa ragione il Buddhismo in Corea deve essere trattato come parte integrante della più vasta tradizione del Buddhismo nell'Asia orientale. Anche se in seguito la Corea potrà essere opportunamente definita un «regno eremita», infatti, tra le tradizioni buddhiste coreana, cinese e, durante il periodo delle origini, giapponese si osserva una relazione assai stretta e quasi organica. Certamente la Via della Seta permetteva alla Cina legami più stretti con il Buddhismo dell'India e dell'Asia centrale e la dimensione maggiore della Cina, per quanto riguarda sia il territorio che la popolazione, portò inevitabilmente al suo dominio sulle tendenze dottrinali all'interno del Buddhismo dell'Asia orientale. Ma gli esegeti coreani, attivi sia nella penisola che nel continente cinese, fornirono comunque contributi fondamentali per lo sviluppo di quelle che sono comunemente considerate scuole di Buddhismo propriamente «cinesi», come il Tiantai, lo Huayan e il Chan. Allo stesso tempo, molte intuizioni teologiche del Buddhismo cinese furono plasmate fino ad assumere forme nuove in Corea, attraverso innovazioni paragonabili alle sintesi cinesi delle dottrine buddhiste indiane e dell'Asia centrale. Qualunque analisi degli sviluppi della tradizione buddhista nell'Asia orientale, perciò, non può trascurare di prendere in considerazione i contributi offerti dai Coreani.

Il Buddhismo del Periodo dei Tre Regni (fine del IV secolo-668 d.C.). Secondo fonti storiche coreane tradizionali come il *Samguk sagi* (Registro storico dei Tre Regni), il *Haedong goseung jeon* (Biografie di eminenti monaci coreani) e il *Samguk yusa* (Eventi memorabili e mirabili dei Tre Regni), il Buddhismo fu trasmesso in Corea dalla terraferma cinese durante il Periodo (coreano) dei Tre Regni. Sembra, più in particolare, che l'introduzione del Buddhismo in Corea sia avvenuta nel 372 d.C., quando il re Fu Jian (regnante tra 357 e 384), della precedente dinastia Qin (351-394), inviò presso il re di Goguryeo un monaco ambasciatore, Shundao (coreano, Sundo), con testi scritti e immagini. L'egemonia della precedente dinastia Qin sulla regione fortemente cosmopolita del Turkestan orientale aveva portato la cultura cinese a stretto contatto con le civiltà indiana, iranica ed ellenistica, producendo in ultima analisi una nuova forma sinizzata di Buddhismo. La sconfitta da parte di Fu Jian, nel 370, del precedente Stato Yan, che aveva combattuto il regno di Goguryeo per decenni, diede origine a stretti legami tra Fu Jian e il suo contemporaneo di Goguryeo, il re Sosurim (regnante tra 371 e 383). Questi contatti permisero l'introduzione in Corea della vivace cultura cinese settentrionale, che comprendeva al suo interno la religione buddhista. Anche se la scarsità di informazioni non ci permette di valutare le caratteristiche del Buddhismo in questo periodo delle origini, è probabile che esso fosse caratterizzato da pratiche taumaturgiche, da una relazione stretta, quasi simbiotica, fra Stato e Chiesa, dal culto di Maitreya e dallo studio delle scritture adottate dal Buddhismo Mahāyāna. La prima notizia di una istituzione buddhista su suolo coreano si riferisce a un monastero costruito per Sundo nel 376.

A Sundo successe nel 384 il monaco Marananta (*Mālānanda; *Kumārānandin), che si ritiene fosse arrivato via mare nel regno di Baekje dallo Stato cinese del Donjin orientale (317-420). La sua accoglienza entusiastica da parte della corte coreana diede inizio a una rapida diffusione del Buddhismo in tutto il regno. Meno di un anno dopo il suo arrivo era stato fondato per lui un monastero sul monte Han e vi erano state le prime

ordinazioni di monaci buddhisti coreani. Sembra che nel regno di Baekje siano fioriti particolarmente gli studi sulla disciplina monastica (*Vinaya*). Sia nel regno di Goguryeo che in quello di Baekje è attestata la presenza di scuole come il Samnon (mādhyamika), l'Abhidharma sarvāstivadin, il Nirvāṇa, il Satyasiddhi e il Cheontae (cinese, Tiantai), anche se pochissime opere di questo periodo sono sopravvissute. [Vedi *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*]. Molto importante per la diffusione del Buddhismo in tutta l'Asia orientale, tuttavia, fu l'abilità nella navigazione del regno di Baekje, che fece di questo Stato la Fenicia dell'Asia orientale medievale. Lungo le rotte marittime il regno di Baekje cominciò nel 554 a inviare specialisti nella dottrina buddhista, esperti di salmodia, pittori e architetti in Giappone (dove furono chiamati *kikajin*): molte delle realizzazioni culturali e tecniche dell'antico Giappone (come lo sviluppo della coltivazione del riso, la costruzione di palazzi e templi e la pianificazione urbanistica) furono risultati diretti delle competenze introdotte da queste ondate successive di emigranti. Questi progressi, in ultima analisi, prepararono la via per la prima Costituzione del Giappone, a quanto pare redatta dal principe Shōtoku nel 604, e portarono alla riforma Taika del 646, che introdusse in Giappone una burocrazia di stampo cinese. [Vedi anche, più avanti, *Il Buddhismo in Giappone*].

Soltanto nel 529, tuttavia, a seguito del martirio di Ichadon (Bak Yeomcheuk), il regno di Silla, l'ultimo dei Tre Regni a consolidare il suo potere, abbracciò ufficialmente il Buddhismo. Probabilmente il catalizzatore per l'accettazione del Buddhismo da parte del regno di Silla furono le esigenze politiche. La nobiltà di Silla, infatti, che sostenne in modo decisivo l'unificazione della penisola, trovò un forte incentivo ad abbracciare il Buddhismo nello sforzo di assimilare l'aristocrazia dei regni appena conquistati di Goguryeo e di Baekje, che già da tempo avevano abbracciato il Buddhismo. Il ruolo fondamentale svolto dalla religione buddhista in quanto strumento sotterraneo per l'introduzione nel regno di Silla della civiltà cinese riflette perfettamente la sinizzazione delle tribù non cinesi che si realizzò lungo tutta la storia della Cina.

Il Buddhismo del Periodo dei Tre Regni sembra essere stato un perfetto amalgama tra la nuova religione straniera e gli antichi culti locali. I culti tradizionali del serpente e del drago, per esempio, si fusero con la credenza, tipica del Buddhismo Mahāyāna, nei draghi come protettori del *Dharma*, costituendo la singolare varietà del *hoguk bulgyo* («Buddhismo per la protezione dello Stato»), che doveva in seguito caratterizzare il Buddhismo coreano. Uno degli esempi più antichi di questo amalgama fu il voto pronunciato dal re di Silla Munmu (regnante tra 661 e 681), di poter rinascere come drago marino, dopo la sua morte, per proteggere dall'invasione straniera la sua terra e la sua nuova fede. Il Buddhismo e lo Stato in seguito svilupparono una relazione simbiotica, nella quale il monaco supplicava i Buddha e i *bodhisattva* di proteggere lo Stato e lo Stato forniva un munificente sostegno per la diffusione della religione in tutto l'Impero. Molte delle più importanti tra le realizzazioni dell'intera storia della Chiesa coreana, come le incisioni xilografiche del canone buddhista intraprese durante la successiva dinastia di Goryeo, furono prodotte da questo interesse per la protezione della nazione. I monaci buddhisti cercarono anche di dimostrare le corrispondenze fra gli antichi eroi locali coreani e la nuova religione, accelerando in questo modo l'assimilazione in Corea della nuova religione. Si cercò, per esempio, di dimostrare che Hwanin, l'Imperatore Celeste, era identico a Śakro Devāṇām Indrah (Cheseok-cheon), il re degli dei indiano e buddhista, e che Dangun, il progenitore della razza coreana, era la teofania di Śrī Mahādevī (Gilsang-cheon). Si sostenne che in Corea erano state scoperte alcune antichissime vestigia delle leggi dei Buddha precedenti e si profetizzava che l'avvento del Buddha futuro, Maitreya, si sarebbe realizzato nel Sud della penisola. Ancora oggi i visitatori di un monastero coreano possono notare nel perimetro del terreno sacro alcuni tempietti dedicati al dio della montagna o alle sette stelle dell'orsa maggiore: queste presenze sono indicative della sintesi tra il Buddhismo e l'antica cultura locale, ormai ampiamente sinizzata.

Una delle istituzioni più importanti del Buddhismo del Periodo dei Tre Regni, indicativa di questa interazione tra Buddhismo e cultura coreana locale, era probabilmente il movimento dei hwarang (giovani-fiori). Secondo il *Samguk sagi*, questa istituzione fu fondata verso il 576 dal re di Silla Jinheung (regnante tra 540 e 575) e fu modellata su una più primitiva associazione di donne sciamane. La creazione del movimento dei hwarang è considerata come facente parte delle politiche espansionistiche della corte di Silla e come volta a insegnare ai figli della nobiltà il rispetto per le virtù morali e l'ammirazione per la cultura raffinata. Un tardo scrittore del regno di Silla riferisce che i giovani nobili erano educati alla pietà filiale confuciana e alla lealtà nazionale, al pietismo taoista e alla morale buddhista. I riferimenti all'ispirazione prevalentemente religiosa del movimento dei hwarang, che si possono incontrare in questi e in altri resoconti, contrastano con la nozione popolare che esso fosse soprattutto una organizzazione paramilitare. Alcune delle celebrazioni promosse dai hwarang, come i canti e le danze collettive all'aperto, hanno suggerito a molti studiosi un parallelo con le tipiche attività sciamaniche del viaggio iniziatico e del

pellegrinaggio. Se molto incerte rimangono ancora le relazioni con il Buddhismo del movimento dei Hwarang, la successiva identificazione con Maitreya introdusse nella tradizione l'idea che il movimento avesse lo scopo di diffondere la fede buddhista tra i Coreani.

Il Buddhismo del regno di Silla (668-935). Dopo l'unificazione della penisola sotto lo stendardo del regno di Silla nel 668, la nuova religione vide crescere la sua influenza a un livello senza precedenti. Durante questo periodo furono introdotte in Corea le principali scuole del Buddhismo che si erano sviluppate in Cina. Gli insegnamenti dottrinali che avevano cominciato ad assumere importanza durante il Periodo dei Tre Regni furono consolidati, durante il periodo del regno di Silla unificato in cinque principali scuole ideologiche: il Gyeyul-jong, che sottolineava lo studio e la formazione nella disciplina monastica buddhista (*Vinaya*); lo Yeolban-jong, che seguiva gli insegnamenti del *Mahāparinirvāṇa Sūtra*; il Beopseong-jong (Natura del *Dharma*), una scuola esclusivamente coreana che proponeva una lettura sincretistica della dottrina buddhista; il Weonyung-jong, che rappresentava il ramo coreano della scuola della Ghirlanda di Fiori (coreano, Hwaeom; cinese, Huayan); e il Beopsang-jong, fondato sulla dottrina della «sola coscienza» (*vijñāptimātratā*) della scuola dello Yogācāra. Alcune delle principali conquiste della filosofia coreana antica furono realizzate durante questo periodo e studiosi importanti come Wonhyo (617-686) e Uisang (625-702) proposero approcci alla filosofia buddhista che sarebbero diventati, da quel momento in avanti, l'emblema della Chiesa coreana. Anche alcuni esegeti coreani che operavano in Cina ebbero un ruolo importante nello sviluppo delle scuole del Buddhismo cinese. Sia Wonhyo che Uisang furono importanti precursori della scuola dello Huayan, come dimostra l'influenza che essi esercitarono su Fazang (643-712), il sistematizzatore della scuola in Cina. Wuonchek (613-696), discepolo diretto di Xuanzang (morto nel 664), fu un importante interprete della scuola cinese del Faxian, i cui commenti su testi come il *Saṃdhinirmocana Sūtra* esercitarono una profonda influenza sul Buddhismo tibetano delle origini. [Vedi *HUAYAN*; *WONHYO*; *UISANG*; *FAZANG* e *XUANZANG*].

Durante questo periodo di vivace attività scolastica si sviluppò una delle caratteristiche più peculiari della tradizione buddhista coreana matura: quella del sincretismo. Fin dalle sue origini, il Buddhismo in Asia orientale si era formato intorno a un certo numero di disparate tradizioni di testi scritturali e di commenti che si erano dapprima sviluppati in India e in seguito in Asia centrale. Per questa ragione la Chiesa cinese era stata caratterizzata da un forte settarismo, scarsamente strutturato. Le posizioni estreme adottate da ciascuna di queste fazioni condussero al tentativo, dapprima originato in Cina e in seguito raffinato in Corea, di raccogliere questi diversi approcci, tutti di fatto buddhisti ma tuttavia così differenti, sotto una qualche luce comune, così da conciliare i loro elementi discordi. Alcune caratteristiche della tradizione coreana contribuirono a questa tendenza sincretistica. Le modeste dimensioni della Corea e della sua popolazione monastica, per esempio, rendevano impensabile che il Buddhismo potesse mantenersi come forza stabile e influente nel panorama religioso se esso si fosse diviso in fazioni contrapposte. La costante minaccia di invasione straniera, inoltre, creava il bisogno di una istituzione ecclesiastica unificata, organizzata in modo centralizzato. La ricerca di denominatori comuni per le tante interpretazioni settarie (e lo sforzo per utilizzare quegli elementi unificanti per fondare un approccio interconfessionale, *tong bulgyo*, alla religione, capace di incorporare tutti gli elementi della filosofia e della pratica buddhista) avrebbe ispirato gli sforzi di tutti principali filosofi buddhisti della Corea. Questo atteggiamento portò i Coreani a sviluppare quella che rimane una delle tradizioni più ecumeniche dell'intera storia del Buddhismo nell'Asia.

Durante il periodo del regno di Silla unificato si realizzò uno degli sviluppi più fondamentali nella storia del Buddhismo coreano: l'introduzione degli insegnamenti della scuola del Chan, conosciuta in Corea come Seon. La prima introduzione del Seon nella penisola è attribuita al monaco Beomnang (attivo tra 632 e 646), un coreano che si dice si fosse formato presso Daoxin (580-646), il quarto patriarca del Chan cinese. Si conosce assai poco della vita e del pensiero di Beomnang, ma vi sono indicazioni che egli cercò di combinare gli insegnamenti di due distinte linee del Chan cinese – quella di Bodhidharma (circa V secolo), Huike (487-592) e Sengcan (morto nel 606), e quella di Daoxin e di Hongren (688-761) – con la teoria sincretistica del *tathāgata-garbha* del *Dasheng qixin lun* (Risveglio della fede). [Vedi *TATHĀGATA-GARBHA*]. Un successore di Beomnang fondò in seguito la scuola dello Huiyang-san, la più antica scuola del Seon coreano. Durante l'VIII e il IX secolo altri seguaci coreani fondarono, al loro ritorno dal continente, altri otto monasteri del Seon di montagna, formando quella che sarebbe diventata la scuola del Seon delle Nove Montagne (Gusan Seonmun). Di queste otto tradizioni, sette furono affiliate alla tradizione Hongzhou del periodo Chan intermedio, che in seguito si sviluppò nella scuola Linji della tradizione del Chan maturo; una, il Sumisan, fu collegata alla linea di Qingyuan Xingsi (morto nel 740), dalla quale si sviluppò il Caodong. Ma i maestri coreani svolsero anche ruoli importanti nello sviluppo del Chan cinese sul continente. Fra questi forse il più importante

fu il monaco Musang, noto anche come Kim Hoshang (694?-762), che fu considerato un patriarca dalla scuola del Baotang della regione del Sichuan, e che fu il primo maestro del Chan noto ai Tibetani. Nonostante il continuo scambio di seguaci del Seon tra la Cina e la Corea, la posizione arroccata delle scuole all'interno della Chiesa coreana impedì la propagazione del Seon delle Nove Montagne. I ripetuti fallimenti nella diffusione del messaggio portò alcuni aderenti del Seon, come Toeoi (morto nel 825) e Muyeom (799-888), ad attaccare direttamente le organizzazioni scolastiche, provocando in ultima analisi la frattura della Chiesa buddhista coreana in due fazioni contrapposte. [Vedi anche *CHAN*].

Il Buddhismo della dinastia Goryeo (937-1392). Il contributo principale dei buddhisti della dinastia Goryeo all'evoluzione della Chiesa coreana fu la riconciliazione tra il Seon e le altre scuole. Il primo tentativo fu compiuto da Uicheon (1055-1101), che cercò di unificare le scuole delle Nove Montagne e le altre tradizioni scolastiche in una rinnovata scuola del Cheontae. [Vedi la biografia di *UICHEON*]. Gli insegnamenti del Cheontae erano presenti nella penisola prima dell'epoca di Uicheon. Un secolo prima, per esempio, Chegwan (morto nel 971), un famoso seguace coreano del Cheontae, era stato invitato nella Cina dei Tang per reintrodurre manuali della scuola del Tiantai da tempo perduti; durante la sua permanenza all'estero Chegwan sistematizzò le filosofie della scuola nel suo *Tiantai sijiaoyi*, una delle opere esegetiche più importanti del Tiantai cinese. [Vedi *TIANTAI*]. Gli sforzi di Uicheon per rivitalizzare la scuola lo portarono a essere considerato l'effettivo fondatore del suo ramo coreano. A quanto pare, Uicheon considerava la exfasi meditativa degli insegnamenti del Cheontae come il veicolo ideale per accordare gli interessi divergenti del Seon e delle altre scuole. Purtroppo la sua morte prematura, all'età di 46 anni, pose improvvisamente fine a questa impresa e lasciò il panorama delle sette ancora più instabile.

Circa tre generazioni più tardi operò nella stessa direzione Jinul (1158-1210), un carismatico maestro del Seon egualmente motivato da una visione sincretistica dell'unità del Seon e degli altri insegnamenti delle scuole. Ma, a differenza di Uicheon, Jinul cercò di fondere le diverse scuole buddhiste del suo tempo in una nuova scuola del Seon capace di sintetizzare la disparata varietà degli approcci soteriologici buddhisti. Jinul introdusse nella pratica del Seon l'investigazione della «fase critica» (coreano, *hwadu*; cinese, *huatou*), meglio conosciuta con il termine sinonimo *gongan* (cinese, *gong'an*; giapponese, *kōan*), già sviluppata in Cina da Dahui Zonggao (1089-1163). Jinul cercò in seguito di incorporare questa investigazione nello schema soteriologico dell'illuminazione subitanea, insegnata da Zongmi (780-841), e infine di amalgamare al Seon questo approccio con l'interpretazione del pensiero della scuola del Hwaeom fornita da Li Tongxuan (635-730). La sintesi proposta da Chinul venne a essere considerata una particolare scuola coreana del Seon, chiamata Jogyejong. I suoi sforzi rivitalizzarono l'esaurita Chiesa della dinastia Goryeo e segnarono l'ascesa del pensiero del Seon nella tradizione buddhista coreana. [Vedi *JINUL* e *ZONGMI*].

Un discepolo di Jinul, Jingak Hyesim (1178-1234), riuscì a imporre la pratica *hwadu* come la tecnica di meditazione principale nel Buddhismo Seon coreano. Seguendo il modello dei pensatori cinesi della dinastia Song (960-1279), Hyesim esaminò i punti di convergenza fra Buddhismo, Confucianesimo e Taoismo. Questo tentativo di adottare ed espandere la visione sincretistica di Jinul per trovare l'accordo tra le tre religioni avrebbe ispirato una serie di indagini di questo tipo anche da parte di altri autori coreani successivi. Un maestro del tardo periodo dei Goryeo, Taego Bou (1301-1382), si impegnò a fondo per far confluire ciò che rimaneva delle scuole del Seon delle Nove Montagne nel nuovo Jogye-jong e cercò di innestare in questa scuola ecumenica la tradizione cinese del Linji (coreano, Imje; giapponese, Rinzai), che aveva conosciuto nella Cina della dinastia Yuan. L'impegno di questi e di altri maestri assicurò il predominio del Jogye-jong sul Buddhismo coreano, una posizione mantenuta fino ai giorni nostri.

Il Buddhismo della dinastia Yi (Joseon, 1392-1910). Con l'avvento della dinastia Yi, nel 1392, le fortune del Buddhismo cominciarono a declinare. Anche se la politica ufficiale della dinastia Yi è generalmente considerata di orientamento confuciano, molti dei sovrani continuarono a garantire un generoso sostegno personale al Buddhismo. Il fondatore della dinastia, per esempio, Yi Taejo (regnante fra il 1392 e il 1398), nominò il famoso monaco Muhak Jajo (1327-1398) come precettore ufficiale della famiglia reale (*wangsa*) e le cronache del regno di Taejo nello *Yijo sillok* (Cronaca veritiera della dinastia Yi) abbondano di riferimenti al patrocinio che egli concesse a progetti di costruzione di templi e nominano (modeste) offerte ai monaci e diversi riti buddhisti. La burocrazia confuciana, tuttavia, continuò a esercitare pressioni sui sovrani affinché si istituissero procedure più severe per la selezione dei monaci buddhisti, limiti al numero dei templi e di romitaggi, una riduzione nel numero delle sette riconosciute ufficialmente e una riorganizzazione del sistema ecclesiastico. Queste richieste puntavano a realizzare un controllo più centralizzato sulla religione. Esse furono accolte formalmente da Tae-jong (regnante fra il

[illegible] 1418), il terzo sovrano Yi, e sviluppate su lar-[illegible] dal suo successore, Sejong (regnante fra il [illegible] 1450). Nel proclama di Sejong del 1424 le [illegible] Cheontae e Vinaya furono riunite in [illegible] scuola del Seon (di tipo meditativo) e tutte le [illegible] scolastiche furono fatte confluire nella [illegible] (di tipo dottrinale). Furono adottate nuove [illegible] per l'ordinazione dei monaci, con lo scopo di [illegible] più difficile l'ingresso nell'ordine, e molti mo-[illegible] ordinati furono spogliati della veste. Furono [illegible] le cariche ufficiali di maestro nazionale (*guksa*) [illegible] regale (*wangsa*). Lo Stato confiscò le pro-[illegible] terre dei templi e arruolò nell'esercito il gran-[illegible] numero di servi che su quelle terre lavoravano [illegible] monasteri. Nella capitale e nelle principali città [illegible] più permessi i templi buddhisti. Le attività [illegible], durante questo periodo difficile, si concen-[illegible] piuttosto sulla semplice sopravvivenza della [illegible] che sugli sforzi per proporre nuove soluzio-[illegible] o meditative.

[illegible] questa fase assai dura della storia del Buddhismo [illegible] Seosan Hyujeong (1520-1604) si assunse il [illegible] di riprendere la continuità dell'orientamento [illegible] Chiesa. Ispirandosi alla visione precedente di Ji-[illegible] dell'unità del Seon e delle altre scuole, Hyujeong [illegible] un succinto manuale intitolato *Seon'ga gugam* [illegible] alla scuola del Seon). Le sue altre guide al Con-[illegible]esimo e al Taoismo avevano lo scopo di favorire [illegible]ciliazione fra il Buddhismo e le religioni sue anta-[illegible], un tentativo già cominciato durante il periodo [illegible] intermedio, e di valorizzare le numerose analo-[illegible] gli obiettivi di ciascuna religione. Nonostante [illegible] i tentativi di Hyujeong e dei suoi continuatori, tut-[illegible] la spinta creativa del Buddhismo continuò a de-[illegible]. [Vedi anche *HYUJEONG*].

Il Buddhismo in Corea in età moderna. Le invasioni [illegible]nesi nella penisola coreana a partire dalla fine del [illegible] secolo offrirono nuove opportunità e nuove pressio-[illegible] per la tradizione buddhista coreana. A seguito del [illegible]ato fra Corea e Giappone del 1876, le sette buddhi-[illegible] giapponesi, a cominciare dalla setta dello Higashi [illegible]ganji della Terra Pura, diedero inizio a una campa-[illegible] di proselitismo fra gli immigrati giapponesi residen-[illegible] Corea, che erano in numero crescente, una attività [illegible] ben presto si estese anche alla popolazione coreana [illegible]gena. Le rimostranze dei missionari giapponesi co-[illegible]sero l'ormai impotente corte Yi a cancellare, nel [illegible], la secolare proibizione della presenza dei monaci buddhisti nella capitale. Nello stesso periodo una ripre-[illegible] della pratica della scuola Seon fu catalizzata dal mae-[illegible] coreano Gyeongheo (1857-1912) e dai suoi disce-[illegible], e ancora oggi tengono viva questa linea.

Dopo l'annessione della Corea, nel 1910, alcuni monaci coreani giudicarono che il futuro della loro religione dipendesse dalla realizzazione di una fusione con una delle principali sette giapponesi. Yi Hoegwang giunse al punto di proporre una fusione tra la Chiesa coreana e la setta Sōtō giapponese, ma la maggior parte dei monaci coreani giudicò gli insegnamenti gradualistici di quella setta incompatibili con l'orientamento «subitista» della loro tradizione e riuscirono a bloccare la fusione. Un'altra minaccia per l'unità della Chiesa buddhista venne da Han Yongun (1879-1944), l'unico buddhista firmatario della Dichiarazione di indipendenza del 1919 e letterato di spicco, che fin dal 1913 aveva sconvolto i suoi contemporanei auspicando il matrimonio dei monaci, una mossa che egli riteneva necessaria per permettere al Buddhismo di mantenere un ruolo effettivo nella moderna società laica. Anche se questa posizione era diametralmente opposta all'orientamento tradizionale della Chiesa coreana, il governo giapponese finì per sostenerla, promulgando nel 1926 nuove regole monastiche che legalizzavano il matrimonio dei monaci. Nel giro di un decennio praticamente tutti gli abati dei templi erano sposati, provocando un mutamento radicale nella disciplina tradizionale della Chiesa coreana. Con sempre maggiore frequenza si svilupparono anche altri movimenti di riforma che si proponevano di avvicinare il Buddhismo alle problematiche della modernità. Fra questi il più importante fu il Buddhismo Won, fondato nel 1916 da Bak Jungbin (1891-1943), che combinava gli insegnamenti buddhisti con una disparata varietà di elementi tratti da Confucianesimo, Taoismo, dal movimento Tonghak e perfino dal Cristianesimo.

Dopo l'indipendenza del 1945 il Buddhismo in Corea si scisse in due sette incompatibili tra loro. Il Taego-jong, una setta liberale di monaci sposati, era fiorito sotto il patrocinio giapponese ed era principalmente radicato nelle città, dove faceva appello alla popolazione laica. Il Jogye-jong era una fazione più piccola, conservatrice dal punto di vista religioso, di monaci che erano riusciti a mantenere il celibato durante i lunghi anni dell'occupazione giapponese: il loro scopo era quello di restaurare gli orientamenti meditativi, scolastici e disciplinari del Buddhismo coreano tradizionale. Dopo anni di intenso conflitto, il Jogye-jong nel 1954 ottenne infine il sostegno governativo, riacquistando sotto il suo controllo tutti i principali monasteri, anche se lo scontro fra le due sette non si è del tutto acquietato. Il Jogye-jong domina attualmente il quadro del Buddhismo in Corea e ha ottenuto considerevoli successi, attirando una nuova generazione di fedeli laici e di monaci verso gli insegnamenti e le pratiche del Buddhismo. [Vedi *CULTO E PRATICHE DI CULTO BUDDHISTE*].

BIBLIOGRAFIA

Rimane sempre difficile per il lettore non specialista trovare testi affidabili sul Buddhismo in Corea in lingue occidentali. Alcune sintetiche presentazioni delle ricerche condotte da sudiosi coreani e giapponesi sono comparse in Shin-yong Chun (cur.), *Buddhist Culture in Korea*, Korean Culture Series III, Seoul 1974. Per una presentazione del Buddhismo dei Tre regni e del suo influsso sul Giappone, cfr. J.H. Kamstra, *Encounter or Syncretism. The Iinitial Growth of Japanese Buddhism*, Leiden 1967. Le biografie di numerosi importanti monaci del periodo dei Tre regni sono tradotte da P.H. Lee, *Lives of Eminent Korean Monks. The Haedong Kosŭng Chŏn*, Cambridge/Mass. 1969. La principale collezione coreana, agiografica e dossografica, che tratta del Buddhismo dei Tre regni è tradotta in Tae-hung Ha e Gr.K. Mintz (tradd.), *Samguk Yusa. Legends and History of the Three Kingdoms of Ancient Korea*, Seoul 1972. Il diario di viaggio del pellegrinaggio di un monaco coreano verso l'India e l'Asia centrale è tradotto in Han Sung Yang, Yün-hua Jan e Shotarō Iida (tradd.), *The Hye Ch'o Diary*, Berkeley 1984. Il pensiero della scuola del Hwaeom è analizzato da St. Odin, *Process Metaphysics and Huayen Buddhism. A Critical Study of Cumulative Penetration vs. Interpenetration*, Albany/N.Y. 1982 (in appendice la traduzione della sintesi della filosofia della scuola da parte di Uisang). La presentazione di Chegwan della filosofia del Cheontae è tradotta in D.W. Chappell e Masao Ichishima (tradd. e curr.), *T'ien-t'ai Buddhism. An Outline of the Fourfold Teachings*, Honolulu 1984.

Il Buddhismo Seon in Corea è trattato in R.E. Buswell, Jr., *The Korean Approach to Zen. The Collected Works of Jinul*, Honolulu 1983 (nell'*Introduzione* una presentazione abbastanza ampia della storia antica del Buddhismo coreano, in particolare della tradizione Seon, cui segue la biografia e il pensiero di Jinul. Ricca bibliografia delle opere in lingue asiatiche sul Buddhismo in Corea). Il contributo di Jinul è esaminato anche in Hee-sung Keel, *Chinul. The Founder of the Korean Seon Tradition*, Berkeley 1984. Un'esposizione provocatoria della pratica del Seon è Sung Bae Park, *Buddhist Faith and Sudden Enlightenment*, Albany/N.Y. 1983. Le opere principali del Buddhismo Won sono tradotte da Pal-khn Chon in *The Canonical Textbook of Won Buddhism (Won Pulkyo Kyojun)*, Seoul 1971. Molte importanti composizioni letterarie di buddhisti coreani di tutti i periodi sono tradotte da P.H. Lee (cur.), *Anthology of Korean Literature. From Early Times to the Nineteenth Century*, Honolulu 1981. Le poche opere in lingue occidentali sul Buddhismo coreano redatte fino al 1979 sono elencate in Han-Kyo Kim (cur.), *Studies on Korea. A Scholar's Guide*, Honolulu 1980. [Aggiornamenti bibliografici: R.E. Buswell, Jr., *Tracing Back the Radiance. Chinul's Korean Way of Zen*, Honolulu 1991; *The Zen Monastic Experience. Buddhist Practice in Contemporary Korea*, Princeton 1992; R.E. Buswell, Jr. (cur.), *Currents and Countercurrents. Korean Influences on the East Asian Traditions*, Honolulu 2005; Bongkil Chung, *The Scriptures of Won Buddhism*, Honolulu 2003; *The Principal Book of Won-Buddhism. Korean-English (Wonbulgyo Chongjon)*, Iksan 2000. Una scelta rappresentativa delle opere filosofiche e agiografiche di autori buddhisti coreani si trova in P.H. Lee (cur.), *Sources of Korean Tradition*, New York 1997-2000].

ROBERT EVANS BUSWELL, JR.

Il Buddhismo in Giappone

Il Buddhismo, che ebbe le sue origini in India e si diffuse nell'Asia centrale e in Cina, raggiunse le isole del Giappone intorno alla metà del VI secolo d.C. All'epoca del suo arrivo era una religione essenzialmente estranea, molto diversa, nel suo aspetto esteriore, dal complesso disorganizzato di credenze e di culti locali che in seguito fu indicato con il nome di Scintoismo. Nei successivi quindici secoli, tuttavia, il Buddhismo non soltanto si radicò saldamente tra i Giapponesi, ma ricoprì anche una parte importante nella loro vita sociale, culturale e religiosa. Il suo impatto, in effetti, è stato e rimane talmente forte che qualunque tentativo di comprendere queste dimensioni socio-culturali della vita giapponese sarebbe insufficiente se non prestasse la dovuta attenzione al Buddhismo. Ciò non significa, tuttavia, che il Giappone divenne mai un Paese completamente buddhista. In nessun momento della sua storia giapponese il Buddhismo esercitò un vero e proprio monopolio religioso: al contrario, esso coesistette con altre religioni e tradizioni intellettuali, come lo Scintoismo, il Confucianesimo e, in epoca moderna, il Cristianesimo. Nel corso del suo sviluppo in terra giapponese, inoltre, il Buddhismo ha subìto a sua volta importanti modificazioni sotto l'influsso della cultura locale, che gli hanno fatto assumere tratti tipicamente giapponesi. Il Buddhismo giapponese, dunque, deve essere considerato sotto due contrapposti punti di vista: fino a che punto e in quale maniera il Buddhismo ha contribuito alla formazione della cultura giapponese e, dall'altra parte, come il Buddhismo, religione straniera, fu trasformato nel processo di adattamento all'ambiente sociale e intellettuale locale.

Quadro storico e caratteri generali. Prima di descrivere questo duplice processo di impatto e di modificazione che si realizzò attraverso le diverse epoche, si devono porre in rilievo alcune circostanze che determinarono il carattere generale del Buddhismo. In primo luogo bisogna sottolineare che il Buddhismo introdotto in Giappone non era assolutamente uniforme, ma comprendeva in sé diversi elementi derivati da fasi successive della sua storia. Secondo il *Nihonshoki* (720 d.C.), la prima Cronaca ufficiale del Giappone, il Buddhismo fu introdotto in Giappone dal regno coreano di Baekje nel 552 d.C. (una diversa fonte indica la data del 538 d.C.). A vari intervalli, dal VI al XVII secolo, fu acquisita una conoscenza diretta del Buddhismo dalla Cina, attraverso ambasciatori ufficiali e monaci missionari. Nella misura in cui il Buddhismo fu trasmesso in Giappone attraverso questo percorso settentrionale, il Buddhismo giapponese viene generalmente classificato come un ramo del Buddhismo Mahāyāna, opposto al

Theravāda, diffuso invece in numerosi Paesi dell'Asia sudorientale. Tale caratterizzazione non è errata, poiché il Buddhismo giapponese, specialmente nella sua forma attuale, è chiaramente molto diverso dal Theravāda e da altre tra le cosiddette scuole dello Hīnayāna, il cui nucleo principale è costituito dall'ordine monastico del *saṃgha*. Bisogna ricordare, tuttavia, che in Giappone si possono trovare elementi non solo del Buddhismo Mahāyāna, ma anche dello Hīnayāna. Più in concreto, in Giappone sono stati trasmessi, conservati e studiati i testi sacri, la dottrina, la disciplina e i rituali appartenenti a quasi ogni fase dello sviluppo del Buddhismo.

In questo senso si può considerare il Buddhismo giapponese come una sorta di sommario dell'intera storia buddhista, dalle sue origini indiane fino alle manifestazioni delle epoche più recenti. Questo fatto può essere chiaramente compreso se si considera la posizione geografica del Giappone. Dal momento che l'arcipelago giapponese è situato vicino alla frontiera orientale del continente cinese, esso naturalmente rappresentò una meta del pellegrinaggio buddhista. L'ulteriore trasferimento del Buddhismo dal Giappone ad altre parti del mondo, in particolar modo nel continente americano e in Europa, è di data soltanto recente. [Vedi anche *MISSIONI BUDDHISTE*].

In secondo luogo il Buddhismo venne accolto in Giappone in stretta associazione con altri elementi della cultura cinese. Anche questo tratto può essere spiegato alla luce delle circostanze storiche: in senso lato, infatti, il Giappone era una delle società satellite che circondavano il potente e sviluppatissimo centro culturale rappresentato dalla Cina. Queste società, con la Cina al proprio centro, formavano una sorta di circolo semiautonomo, che possiamo definire «il mondo dell'Asia orientale» e che condivideva alcuni elementi comuni: il sistema cinese di scrittura, una organizzazione politica e giuridica basata sul modello cinese, insegnamenti fondamentalmente confuciani. Il Buddhismo, infine, sebbene di origine indiana, aveva ormai assunto attributi cinesi. Dal momento che la Cina era di gran lunga superiore, sia politicamente che culturalmente, rispetto a queste società che la circondavano, era naturale che per esse la Cina fungesse da fonte di nuove informazioni e di competenze culturali. Quando, all'inizio del V secolo, i Giapponesi vennero a contatto con la Cina imperiale, essi si trovavano politicamente nel processo di costruzione di un nuovo ordine sociale, attraverso l'unificazione dei clan precedentemente autonomi sotto la guida centralizzata del clan imperiale. Dal punto di vista culturale il Giappone era in uno stadio di sviluppo abbastanza primitivo ed era ancora quasi del tutto non alfabetizzato. Non c'è dunque da meravigliarsi se, in questa situazione, il Buddhismo fu accolto come un elemento di cultura altamente raffinata. Ciò vale specialmente per il periodo iniziale, immediatamente successivo alla sua introduzione, e questa situazione rimase più o meno invariata fino all'arrivo della civiltà occidentale, in epoca moderna.

Ciò che attira la nostra attenzione in questa congiuntura storica è il fatto che la storia giapponese sembra possedere uno schema particolare costituito di periodi che si alternano tra loro: periodi nei quali il contatto con il mondo esterno viene attivamente ricercato e gli elementi di una cultura straniera vengono diligentemente assorbiti, e periodi nei quali la popolazione è piuttosto intenta ad assimilare ciò che ha ricevuto e a creare qualche cosa di autonomo. Possiamo definire questi periodi rispettivamente come «orientamento esterno» e «orientamento interno». Anche a questo proposito la posizione insulare del Giappone fu di importanza decisiva, poiché permise ai Giapponesi di essere selettivi nell'importazione e, in seguito, di concentrarsi sulla nazionalizzazione e sul raffinamento degli elementi stranieri senza essere disturbati. I secoli che seguirono l'introduzione del Buddhismo furono perciò caratterizzati da un enorme e concentrato sforzo per assimilarlo come parte integrante della cultura continentale, mentre il periodo successivo, a partire dalla fine dell'VIII secolo, trascorse per lo più nella sua elaborazione, per produrre forme di espressione propriamente nazionali. Quando, dopo un periodo piuttosto lungo di maturazione interna, il Giappone ebbe un nuovo incontro ad ampio raggio con il mondo esterno, ovvero durante il XVI secolo e ancor più fortemente dopo la metà del XIX secolo, non fu più il Buddhismo, bensì il Cristianesimo a figurare come il protagonista principale della nuova era.

Il fatto che il Buddhismo fosse stato introdotto inizialmente come parte integrante della cultura superiore della Cina ebbe notevoli conseguenze sulle modalità dello sviluppo che esso subì in Giappone. Soprattutto all'inizio, infatti, coloro che accettarono prontamente la nuova fede e si allinearono con essa erano membri della famiglia imperiale e influenti nobili di corte. Ciò non significa, in realtà, che il Buddhismo non influenzò affatto i riti della gente comune: al contrario, già durante il periodo Nara (710-784) vi sono alcune tracce dell'influsso del Buddhismo sulla vita delle persone di umili origini. Nel suo insieme, comunque, il Buddhismo non cominciò a influenzare ad ampio raggio la popolazione prima dell'epoca medievale dei periodi di Kamakura (1185-1333) e di Muromachi (1338-1573). Esso si diffuse dal centro alla periferia e dagli strati superiori della società a quelli inferiori. Per questo motivo il Buddhismo giapponese della fase iniziale è frequentemente

definito «aristocratico», mentre le forme successive sono considerate movimenti di massa.

Queste caratteristiche generali qui presentate non significano però che il Buddhismo giapponese sia mai stato uniforme nella sua dottrina e nella sua pratica. Al contrario, esso ha sempre conosciuto una larga varietà di posizioni diverse, risultato in parte della complessità della tradizione precedente al suo ingresso in Giappone e in parte dei mutamenti subìti durante il processo di assimilazione. Anche a livello di organizzazione, il Buddhismo giapponese è stato ed è tuttora articolato in numerose «sette» (*shū*). Dal momento che in Giappone non è mai esistita alcuna forma di Chiesa buddhista con pretese di universalità, il termine *setta*, in verità, è piuttosto fuorviante: pare più appropriato il termine *scuola*. Questa varietà interna è chiaramente il risultato dello sviluppo del Buddhismo all'interno della storia del Giappone, della quale può essere utile presentare una breve sintesi. Utilizzeremo come quadro generale la distinzione storico-geografica convenzionale dei periodi, poiché la condizione del Buddhismo in Giappone è stata influenzata, se non completamente determinata, degli eventi nella vita politica, sociale e culturale della popolazione.

Dall'ingresso del Buddhismo alla fine del periodo Nara. Uno dei periodi più cruciali della storia del Buddhismo giapponese è senza dubbio quello che cominciò con la sua introduzione ufficiale, alla metà del VI secolo, e giunse al culmine nel periodo Nara. Come si è detto, si tratta dell'epoca della formazione dello Stato giapponese unificato. Durante questi secoli il Buddhismo fu dapprima accettato nel Giappone centrale da parte dei clan più potenti e dei nobili di corte e in seguito si diffuse in tutta la società giapponese, ponendo il fondamento per l'intero suo sviluppo successivo.

A un esame più accurato, tuttavia, si può osservare che l'accettazione della nuova fede non procedette senza ostacoli. La posizione dell'imperatore, in primo luogo, era fondata sul concetto, derivato dallo Scintoismo, della teocrazia, che unificava le funzioni religiose e politiche in una sola persona. Per gli imperatori abbracciare una religione straniera avrebbe rappresentato una minaccia al fondamento stesso del loro potere. Tra i clan più importanti, inoltre, si sviluppò una lotta intestina fra due fazioni, l'una che sosteneva e l'altra che rigettava la nuova religione, fino al momento in cui, infine, il clan più liberale riuscì a ottenere il permesso imperiale di praticare il Buddhismo sotto forma di culto privato. Riguardo a questo conflitto è importante ricordare che, a quanto sembra, né i sostenitori né i detrattori possedevano una corretta interpretazione dell'insegnamento buddhista. Per essi il Buddha era semplicemente una sorta di *kami* (forza numinosa, divinità) straniera; essi ammiravano le statue del Buddha soprattutto per la loro squisita bellezza e accettavano il Buddhismo soltanto come un superiore strumento magico che permetteva di ottenere benefici pratici, come la guarigione dalle malattie o la prosperità.

Shōtoku Taishi. In questa fase iniziale il principe Shōtoku (574-622) ebbe un ruolo decisivo nel promuovere la causa del Buddhismo e allo stesso tempo preparò la strada per una più approfondita comprensione delle sue idee. In quanto statista e pensatore, egli si proponeva due obiettivi complementari: da una parte cercava di fondare uno Stato centralizzato sotto l'autorità dell'imperatore e basato sul modello della burocrazia cinese e, dall'altra, cercava di arricchire la vita spirituale della nazione promuovendo ufficialmente il Buddhismo. A questo scopo nel 607 inviò presso la corte cinese un ambasciatore, il quale riportò preziose informazioni riguardo alle istituzioni cinesi, ai *sūtra* e agli insegnamenti buddhisti. Questo contatto aperto con la Cina si dimostrò di estrema importanza per lo sviluppo del Buddhismo giapponese per molti secoli. Shōtoku diede inoltre inizio alla costruzione di numerosi grandi templi nella capitale o nelle sue vicinanze, tra i quali ricordiamo lo Horyūji, la più antica struttura buddhista in Giappone. Considerando queste realizzazioni, Shōtoku è stato giustamente considerato il padre del Buddhismo giapponese.

Shōtoku risulta importante anche per la sua capacità di comprendere l'essenza della dottrina buddhista. Una frase a lui attribuita, «il mondo è illusorio, solamente il Buddha è vero», rivela una conoscenza del Buddhismo molto più profonda di quella dei suoi contemporanei. L'affermazione risulta essere la prima testimonianza dell'idea della negazione del mondo, fino a quell'epoca ignota in Giappone. Numerosi sono infine i documenti tradizionalmente attribuiti a Shōtoku: la cosiddetta Costituzione dei diciassette articoli e i commentari a tre importanti *sūtra* del Buddhismo Mahāyāna (il *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra*, il *Vimalakīrtinirdeśa Sūtra* e lo *Śrīmālāsiṃhanāda Sūtra*). La Costituzione è formata da una serie di precetti morali e amministrativi, di contenuto sostanzialmente confuciano (con alcuni tratti di carattere fortemente legalistico), ma attribuisce al Buddhismo il ruolo fondamentale di fonte del valore ultimo. I commentari, invece, dimostrano non soltanto una conoscenza sorprendentemente corretta dei princìpi del Buddhismo, ma anche la tendenza tipicamente giapponese ad adattare le idee buddhiste ai bisogni della vita pratica.

Le scuole di Nara. Gli sviluppi successivi alla morte di Shōtoku seguirono, in generale, il solco da lui tracciato. Misure come la riforma Taika del 645 e la promulgazione del codice di Taihō, nel 701, puntavano alla fon-

dazione di una amministrazione centralizzata, il sistema Ritsu-ryō, e insieme alla promozione della religione, specialmente del Buddhismo. Dopo il completamento della prima capitale permanente di Heijōkyō (la moderna Nara), questa politica di sostegno governativo al Buddhismo raggiunse il suo apogeo. Di particolare importanza a questo proposito fu il decreto ufficiale promulgato dall'imperatore Shōmu nel 741, che ordinava la costruzione in ciascuna provincia di una rete di templi a sussidio statale (*kokubunji*). Nel 749 venne fusa una gigantesca statua di bronzo del Buddha Vairocana, destinata al tempio principale di Nara, Tōdaiji. Consacrata con una cerimonia sfarzosa tre anni più tardi, l'immagine era allo stesso tempo il simbolo della magnificenza dell'universo e dello Stato centralizzato. Shōmu fu il primo imperatore a dichiararsi servitore del Buddhismo, confessando in questo modo la sua adesione personale alla fede ed elevandola quasi al rango di religione nazionale. [Vedi *MAHĀVAIROCANA*].

Il Buddhismo di Nara raggruppava diversi punti di vista all'interno del Buddhismo. Ognuna delle cosiddette sei scuole di Nara, infatti, rappresentava una diversa tradizione di studio di un testo particolare (o di un gruppo di testi) del Buddhismo indiano, tradizioni tutte fiorite nella capitale Tang, Chang'an, durante il corso dell'VIII secolo:

1. Il Ritsu prende nome dalla tradizione cinese Lü, o Vinaya, che si interessava all'esegesi del *Vinaya* (il codice buddhista della disciplina monastica). Basato principalmente sulla tradizione di Daoxuan, questa scuola era in Giappone responsabile dell'ordinazione del clero. [Vedi *GANJIN*].
2. Il Jōjitsu si riferisce a una tradizione esegetica che prende nome dal *Satyasiddhi* (cinese, *Chengshe lun*; giapponese, *Jōjitsu Ron*), un testo attribuito al monaco indiano Harivarman.
3. Il Kusha prende nome dall'*Abhidharmakośa* di Vasubandhu (cinese, *Jushe lun*; giapponese, *Kusha Ron*), un trattato sistematico sul pensiero *Abhidharma* della tradizione dei sarvāstivādin-sautrāntika del Buddhismo Hīnayāna.
4. Il Sanron (Mādhyamika) Deriva dai «tre trattati» (*sanron*) che formano la base della tradizione dei mādhyamika nell'Asia orientale: *Madhyamakakārikā* (cinese, *Zhong lun*) e *Dvādaśadvāra* (cinese, *Shiermen lun*) di Nāgārjuna, e *Śataśāstra* (cinese, *Bo lun*) di Āryadeva. [Vedi *MĀDHYAMIKA*].
5. Lo Hossō si basa sulla tradizione della scuola dello Yogācāra introdotta in Cina dal famoso monaco pellegrino Xuanzang (596?-664) ivi chiamato Faxiang (giapponese, *hossō*, «caratteristico del *dharma*»). [Vedi *YOGĀCĀRA*].
6. Il Kegon è dedito allo studio dell'*Avataṃsaka Sūtra* (cinese, *Huayan jing*; giapponese, *Kegongyō*), una delle principali scritture del Mahāyāna. [Vedi *HUAYAN*].

A queste tradizioni ci si riferisce di solito come a sette, ma esse erano scuole di pensiero piuttosto che vere e proprie istituzioni settarie e non era insolito che un monaco, a quei tempi, seguisse gli insegnamenti di più di una di queste «scuole». Le prime tre tradizioni condividevano un orientamento nettamente rivolto al Buddhismo Hīnayāna, mentre le ultime tre erano piuttosto dedite allo studio dei testi del Mahāyāna. Nel loro insieme, coprivano l'intera gamma del pensiero buddhista così come era stato trasmesso alla Cina a partire dall'VIII secolo. Bisogna sottolineare, tuttavia, che queste distinzioni valevano soprattutto nello studio accademico della dogmatica buddhista. Nella vita concreta della nazione la funzione principale dei buddhisti e delle istituzioni buddhiste era effettuare certi riti e certi servizi ritenuti efficaci per assicurare il benessere dello Stato e, inoltre, offrire preghiere per la realizzazione di richieste mondane a vantaggio dei propri patroni. [Vedi anche *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*].

Sebbene fosse soprattutto incentrato sugli obiettivi politici del governo e dell'aristocrazia al potere, il Buddhismo di Nara non era privo di aspetti popolari. Questo lato popolare era esemplificato al meglio della figura semileggendaria di Gyōgi (circa 670-749), un monaco di clausura che viveva nelle vicinanze della capitale e che si diceva possedesse poteri miracolosi. La tradizione sostiene che egli viaggiò a lungo nelle campagne compiendo molte azioni a beneficio della popolazione e che l'imperatore Shōmu dovette richiedere il suo aiuto per riuscire a realizzare la costruzione della grande statua del Buddha. Queste narrazioni sembrano indicare che il Buddhismo aveva già cominciato a penetrare in una cerchia più ampia della popolazione, associandosi con le credenze sciamaniche locali. Comincia così quella corrente sotterranea del Buddhismo popolare che col passare del tempo avrà sempre maggiore influenza. [Vedi *GYŌGI*].

Delle cosiddette sei scuole di Nara, tre sopravvivono ai nostri giorni: lo Hossō, rappresentato dal Kōfukuji (tempio di Kōfuku) e dallo Yakushiji; il Kegon, che ha come proprio centro il Tōdaiji; e il Ritsu, che ha sede al Tōshōdaiji. A questo gruppo possiamo aggiungere lo Shōtoku, che ha il suo centro nello Hōryūji. Queste scuole, confinate nel distretto di Nara e che avevano pochi seguaci laici, ebbero un impatto sociale piuttosto limitato se paragonate a organizzazioni più tarde e più potenti. Esse, tuttavia, hanno un certo valore simbolico, poiché evocano gli splendori del Buddhismo dei

tempi antichi e la sorgente dalla quale scaturirono tutte le scuole successive.

La sintesi buddhista del periodo Heian. Con il trasferimento della capitale da Nara a Heiankō (la moderna Kyoto), nel 794, la storia giapponese entrò nella seconda parte della sua fase antica. Durante quest'epoca, conosciuta come periodo Heian (794-1185), il sistema burocratico centralizzato che era stato parzialmente costruito nell'epoca precedente declinò lentamente e diede infine origine al feudalesimo dell'età successiva. Il potere continuava a risiedere nominalmente nella corte imperiale, ma l'iniziativa politica concreta passò gradualmente nelle mani di pochi aristocratici, in particolare il clan Fujiwara, il cui potere derivava dai grandi possedimenti feudali. All'interno di questa tendenza generale verso la disintegrazione, le istituzioni buddhiste conquistarono una certa dose di autonomia rispetto allo Stato, ma d'altro canto dovettero associarsi, in un modo o nell'altro, con gli interessi dell'aristocrazia al potere. Il contatto istituzionale con la Cina, inoltre, fu sospeso intorno alla fine del IX secolo e questa interruzione del flusso di influenze religiose dal continente favorì un certo processo di localizzazione e di nipponizzazione.

Nella prima parte di questo periodo furono fondate separatamente due nuove scuole: il Tendai e lo Shingon. I fondatori furono rispettivamente Saichō (767-822, noto comunemente con il titolo postumo di Dengyō Daishi) e Kūkai (774-835, chiamato comunemente Kōbō Daishi). Per quanto molto diversi per carattere e temperamento, questi due monaci erano tuttavia simili per molti aspetti. Entrambi avevano come obiettivo la fondazione di un nuovo centro del Buddhismo giapponese, libero dal controllo delle scuole ortodosse di Nara. Entrambi si recarono in Cina a questo scopo, per impratichirsi nelle forme più recenti della dottrina e della pratica buddhista, e al loro ritorno fondarono i loro centri religiosi sulle montagne, lontano dalla folla della città. È importante segnalare che le loro scuole avevano una tendenza sostanzialmente globale ed erano orientate fondamentalmente alla sintesi: entrambi cercarono di elaborare un quadro generale e comprensivo, nel quale potessero trovar posto punti di vista diversi, sia propriamente buddhisti che non buddhisti. Per questo motivo le dottrine del Tendai e dello Shingon offrirono una eccellente base teorica per quella fusione tra le credenze locali e quelle del Buddhismo che gradualmente si impose.

La scuola del Tendai. *Tendai* è la forma giapponese del cinese *Tiantai*, il nome di una montagna della Cina, del tempio situato su quella montagna e della scuola ivi fondata dal monaco Zhiyi (vissuto nel VI secolo). [Vedi *TIANTAI*]. Dopo aver studiato durante la giovinezza a Nara, nel Tōdaiji, e dopo aver subìto una certa delusione nei confronti del formalismo delle scuole tradizionali, Saichō cercò una nuova forma di insegnamento in grado di unificare diversi punti di vista, trovandola infine nella scuola del Tiantai. Nello stesso tempo riuscì a ottenere il favore personale dell'imperatore Kammu e fu prescelto per andare a studiare in Cina. Il Tiantai cinese riconosceva un valore particolare al *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra* (Sūtra del Loto) e aveva sviluppato un elaborato sistema filosofico che puntava alla realizzazione della verità ultima unita alla pratica della meditazione. Saichō studiò diligentemente queste dottrine, ma poi, in contrasto con il modello cinese, assegnò eguale importanza ad altri elementi come la disciplina morale, la meditazione dello Zen e il ritualismo tantrico. In breve, il Tendai di Saichō era di natura più eclettica rispetto al Tiantai cinese. Nel suo pensiero, inoltre, si può riscontrare una certa tendenza etnocentrica, poiché egli considerava l'adesione alla dottrina buddhista come una parte del servizio rivolto alla difesa della nazione.

Saichō ritornò in patria e si stabilì all'Enryakuji, il monastero fondato sul monte Hiei, a breve distanza a nordest della capitale, dove occupò la seconda parte della sua vita nella fondazione del Tendai come scuola indipendente. Non vide, tuttavia, il raggiungimento di questo obiettivo, perché qualunque gruppo buddhista, per essere riconosciuto ufficialmente, doveva avere il diritto di ordinare nuovi monaci, cosa che a quell'epoca era prerogativa esclusiva della scuola del Ritsu. Nonostante le pressanti richieste di Saichō, il governo per un lungo periodo rifiutò il permesso, concedendolo, alla fine, soltanto pochi giorni dopo la sua morte. Da quel momento il monastero del monte Hiei si è sviluppato fino a diventare uno dei centri più importanti, in Giappone, per lo studio e la formazione nel Buddhismo. La sua importanza storica si può ricavare dal fatto che tutte le principali scuole che emersero nel successivo periodo Kamakura, ovvero la scuola della Terra Pura, lo Zen e il Nichiren, furono in un modo o nell'altro connesse con il monte Hiei. [Vedi *SAICHŌ*].

La scuola dello Shingon. Il termine Shingon, derivato dal termine cinese per *mantra*, *zhenyan*, indica la parola che contiene un potere misterioso, che può provocare effetti insoliti, sia spirituali che materiali. Questa forma di Buddhismo, introdotto in Giappone da Kūkai, deriva dal Tantrismo, che si sviluppò in India durante l'ultima fase dello sviluppo del Buddhismo. [Vedi *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*]. Esso può essere definito come una mescolanza di idee metafisiche altamente sofisticate e di elaborati rituali profondamente imbevuti di magia. Kūkai, educato per prepararsi alle attività di governo, abbandonò improvvisamente a diciott'anni i suoi studi di Confucianesimo e di Taoismo per rivolgersi al

Buddhismo. Ebbe la sorte di essere scelto come membro di una missione che stava per salpare per la Cina, dove visitò la capitale cinese, Chang'an e si dedicò allo studio del Buddhismo esoterico allora in voga. Nei tre anni successivi acquisì un'ottima padronanza della dottrina e fu nominato ottavo patriarca della trasmissione esoterica. [Vedi *ZHENYAN*]. Al suo ritorno in Giappone per divulgare la sua dottrina, fondò il Kongōbuji sul monte Kōya, a sud di Nara, e il Tōji a Kyoto.

Essendo Kūkai un genio versatile, dotato anche nel campo dell'arte e della letteratura, la sua influenza fu molto ampia. L'esposizione sistematica della dottrina del Buddhismo esoterico rimane comunque la sua realizzazione più importante. Nella sua opera *Jūjūshiron* (Trattato sui dieci stadi dello sviluppo spirituale) vengono esposte diverse posizioni, buddhiste e non buddhiste, lungo una scala ascendente che prevede in basso lo stato naturale di coscienza e che culmina nello stato perfetto dell'essere realizzato del Buddhismo esoterico. Secondo il Buddhismo esoterico la verità ultima è presente simbolicamente in tutti i fenomeni, ma esiste soprattutto in tre forme: *mantra*, le formule misteriose, *maṇḍala*, le rappresentazioni grafiche degli ordini dell'universo, e *mūdra*, i gesti rituali simbolici della verità religiosa. Grazie a questo simbolismo, il Buddhismo esoterico ha esercitato un influsso notevole sull'iconografia e sulle arti buddhiste. Non si può negare, comunque, che nelle epoche successive il Buddhismo esoterico ha spesso corso il rischio di degenerare in mero ritualismo. [Vedi anche *SHINGONSHŪ* e la biografia di *KŪKAI*].

Altre *tendenze*. Durante questo periodo divennero sempre più importanti una serie di tendenze che avrebbero determinato il corso futuro della storia del Buddhismo in Giappone. Una di esse fu la tendenza al sincretismo con la religione locale, lo Scintoismo. A livello pratico essa condusse alla costruzione di molti *jingūji* (templi-santuari) dove si celebravano rituali buddhisti nell'ambito di un santuario scintoista. A livello ideologico la fusione trovò la sua realizzazione nella teoria dello *honjisuijaku*, secondo la quale i *kami* scintoisti erano manifestazioni secondarie, in Giappone, di alcuni dei Buddha o *bodhisattva*. Questo sincretismo, che era basato principalmente sulle dottrine di sintesi del Tendai e dello Shingon, rimase una caratteristica dominante del Buddhismo giapponese fino all'inizio del periodo Meiji (1868), quando per decreto governativo la fusione fu spezzata in modo piuttosto violento. [Vedi *HONJISUIJAKU*]. Un altro fattore che emerse specialmente nel tardo periodo Heian fu un profondo senso di crisi storica e la conseguente ricerca di nuove forme di insegnamento. Il senso di crisi, senza dubbio rafforzato dalla generale instabilità sociale dell'epoca, si espresse nella teoria del *mappō*. Questa teoria sosteneva che la religione buddhista era destinata a declinare lungo tre stadi successivi e, cosa ancor più inquietante, che l'ultimo stadio era già cominciato. [Vedi *MAPPŌ*]. In effetti in questi secoli si può osservare un graduale sviluppo della fede in diverse figure di salvatori, in particolare Amida (sanscrito, Amitābha), fede che si diffuse sia tra gli aristocratici sia fra la gente comune, aprendo la via per gli sviluppi dell'epoca successiva. [Vedi *KOYA*].

I nuovi movimenti del periodo di Kamakura. La fondazione dello shōgunato di Kamakura (1185-1333) diede inizio a un nuovo periodo della storia giapponese. Il potere politico passò dalle mani degli aristocratici che vivevano presso la corte imperiale di Kyoto alla classe militare recentemente postasi in luce, dando inizio a un'epoca di feudalesimo che sarebbe durata fino al 1868. In parallelo a questo mutamento politico comparve all'interno del Buddhismo una serie di nuovi movimenti, tre dei quali meritano speciale attenzione: le scuole della Terra Pura, dello Zen e di Nichiren.

Pur con sensibili differenze tra loro, queste scuole condividevano alcune caratteristiche comuni. Tutte e tre, in primo luogo, derivavano dalla tradizione della scuola del Tendai. Ciascuna scelse tra gli insegnamenti dell'epoca precedente un insegnamento o una pratica particolare e ne fece il centro della propria esclusiva attenzione. Il Buddhismo della Terra Pura, per esempio, privilegiò come via di salvezza la fede nel Buddha Amida, lo Zen scelse la via della meditazione e la scuola di Nichiren si concentrò sul cammino di devozione alla verità rivelato del *Sūtra del Loto*. Tutte e tre queste scuole, in sostanza, presero le distanze dall'approccio onnicomprensivo del Tendai e dello Shingon, privilegiando un atteggiamento selettivo e settario. Questo esclusivismo le portò spesso in conflitto con le scuole da maggior tempo affermate.

Ciascuna di queste scuole aveva storicamente un diverso retroterra. Lo Zen rappresenta in qualche modo un'eccezione, perché doveva molto all'influsso diretto della Cina dei Sung. La pratica della meditazione (sanscrito, *dhyāna*; cinese, *chan*; giapponese, *zen*) era certamente un elemento essenziale del Buddhismo fin dalle sue origini. Tuttavia, nelle mani dei Cinesi, di orientamento pragmatico, si sviluppò una tradizione di «meditazione» indipendente (la scuola del Chan), che proponeva di evitare la speculazione metafisica a favore dell'introspezione diretta, ottenuta attraverso la meditazione. Il Buddhismo della Terra Pura, le cui origini sono quasi altrettanto antiche del Buddhismo Mahāyāna, aveva precedenti sia indiani che cinesi, anche se la sua crescente popolarità durante il tardo periodo Heian e l'inizio del periodo di Kamakura deve essere interpretata nel contesto della situazione storica dell'epoca. La

scuola di Nichiren, infine, non aveva alcun antecedente straniero. Sotto questo aspetto essa si differenzia dal Buddhismo Zen e da quello della Terra Pura e può essere considerata come la scuola più tipicamente giapponese.

Le scuole della Terra Pura. Come si è detto, la fede nella misericordia salvatrice di Amida e l'idea della nascita nella sua Terra Pura (*Jōdo*), chiamata Sukhāvati («Terra di beatitudine»), era già presente durante il periodo Heian. [Vedi *TERRA PURA E TERRA IMPURA*]. Fu tuttavia Hōnen (1133-1212, noto anche come Genkū) che impresse una svolta decisiva alla tendenza e ne fece una delle correnti più importanti del Buddhismo giapponese. Hōnen studiò presso il monastero Tendai del monte Hiei, ma non fu soddisfatto della tendenza prevalente, troppo scolastica, e perciò si mise alla ricerca di un tipo di Buddhismo che fosse più appropriato ai bisogni della gente comune. Nel 1175, dopo un lungo periodo di ricerca spirituale, Hōnen trovò quello che cercava nella pratica buddhista proposta dalla dottrina del *nembutsu*, la semplice invocazione del nome del Buddha. [Vedi *NIANFO*]. Per difendere questa sua convinzione egli compose in seguito la sua opera principale, *Senchaku hongan nembutsu shū* (Trattato sulla selezione nembutsu del voto originale). In essa egli distinse due tipi di Buddhismo: uno nel quale la meta dell'illuminazione è ricercata attraverso l'esercizio disciplinato di sé, e uno nel quale la meta consiste nella rinascita nella Terra Pura grazie a una fede sconfinata nella misericordia di Amida, nell'ascolto in quel luogo della predicazione di Amida e nell'ottenimento, in questo modo, dell'illuminazione. Fra questi due tipi di Buddhismo egli preferiva il secondo e perciò considerò tutte le pratiche tradizionali diverse dal *nembutsu* soltanto semplici sussidi.

In questo modo Hōnen introdusse la fede in una pratica unica e semplice, un'idea completamente nuova nella storia del Buddhismo giapponese. La scelta della fiducia in Amida era sostenuta non soltanto dalla fede nella sua grazia, ma anche dalla convinzione che la popolazione era così profondamente immersa nel peccato che non avrebbe nemmeno potuto intraprendere uno sforzo per raggiungere l'illuminazione. In un'epoca così degenerata, Hōnen pensava che non fosse possibile che gli uomini ottenessero l'illuminazione attraverso il loro potere (*jiriki*); al contrario, essi dovevano affidarsi al «potere di un altro» (*tariki*). Questa concezione pessimistica della natura e della storia umana era certamente connessa all'instabilità politica e sociale dell'epoca. Ciò che conta riguardo al suo insegnamento, tuttavia, è che denunciando le speculazioni troppo astruse e i rituali elaborati e costosi e sostituendoli con un semplice atto di fede, Hōnen aprì la via della salvezza anche alla gente comune. [Vedi *JŌDOSHŪ* e la biografia di *HŌNEN*].

Hōnen ebbe molti discepoli, ma fu Shinran (1173-1262) a interpretare nella maniera più radicale l'insegnamento del suo maestro. Egli privilegiò un'idea che nel sistema di Hōnen, pur essendo fondamentale, rimaneva solamente una fra le altre, e precisamente l'idea della grazia onnicomprensiva e assoluta di Amida. Shinran credeva fermamente nella compassione e nel potere salvifico del Buddha, e giunse alla conclusione che il Buddha aveva già completato il suo schema salvifico. Ogni persona, indipendentemente dalla sua posizione e dalle sue qualità, era già salvata, anche se forse non lo capiva. Il *nembutsu*, di conseguenza, era per Shinran una espressione di gratitudine verso Amida, piuttosto che una pratica capace di condurre alla nascita nella sua Terra Pura. Partendo da questa convinzione, Shinran osò un passo straordinario: definendo se stesso «né monaco né laico» (*hizō hizoku*), egli ignorò le regole della vita monastica, si sposò ed ebbe figli. Con questo gesto egli istituì un nuovo modello per l'integrazione tra la vita secolare e la ricerca religiosa. Il suo Jōdo Shinshū (la scuola della Vera Terra Pura, distinta dallo Jōdoshū di Hōnen, o scuola della Terra Pura) crebbe in dimensioni e in autorevolezza nei secoli successivi e rimase una delle istituzioni buddhiste più potenti del Giappone. [Vedi *JŌDO SHINSHŪ* e la biografia di *SHINRAN*].

Il Buddhismo Zen. La fondazione dello Zen, che fu la seconda delle principali scuole a comparire durante il periodo di Kamakura, segnò un ulteriore spostamento dal Buddhismo tradizionale nella misura in cui lo Zen abbandonò la metafisica raffinata e i rituali complicati e privilegiò, invece, l'esperienza personale dell'illuminazione raggiunta nel corso della vita quotidiana. Questa posizione venne espressa efficacemente dal famoso motto *kyōge betsuden* («una trasmissione speciale al di fuori della dottrina formale»). Nella sua ricerca della semplicità, lo Zen era in fondo d'accordo con la scuola della Terra Pura; in contrasto con i membri di quella scuola, che puntavano in maniera pietistica alla salvezza dall'esterno, i sostenitori dello Zen conservavano saldamente l'idea tradizionale che l'illuminazione si ottiene attraverso l'impegno personale.

Dopo aver goduto di un'ampia popolarità nella Cina dei Sung, il Buddhismo Zen fu trasmesso al Giappone da numerosi personaggi. [Vedi *CHAN*]. Uno dei primi fu Eisai (1141-1214), in origine un monaco del Tendai che visitò due volte la Cina. Nel 1191, dopo il suo secondo soggiorno, Eisai introdusse la versione Rinzai (cinese, Linji) dello Zen, una delle cosiddette cinque case all'epoca maggiormente diffuse in Cina. Con l'appoggio dello shōgunato di Kamakura, egli fu in grado di fondare due centri importanti per la sua attività. Il

[illegible] di Kamakura e il Kenninji di Kyoto. Il fatto [illegible] si fosse rivolto alla classe guerriera in ascesa per [illegible] sostegno è rilevante, perché a Kyoto egli ora [illegible] di esporsi a severe critiche da parte della [illegible] Tendai del monte Hiei, e perché gli aristocratici [illegible] avevano generalmente una naturale predile[illegible] per le scuole tradizionali del Buddhismo. L'atti[illegible] Eisai rappresenta il primo passo per l'introdu[illegible] dello Zen in Giappone, ma in realtà non si tratta[illegible] Zen puro, perché in esso erano ancora pre[illegible] alcuni elementi delle scuole precedenti, in parti[illegible] il ritualismo esoterico. Eisai, per così dire, collo[illegible] un piede nella nuova proposta dello Zen, rimase [illegible] con l'altro nella tradizione del Buddhismo del[illegible] Heian. [Vedi la biografia di *EISAI*].

[illegible]sei anni più tardi Dōgen (1200-1253) introdus[illegible] Cina il Sōtō (Caodong) dello Zen. Le principali [illegible] tra lo Zen Rinzai e quello Sōtō riguardano [illegible]ccio all'ottenimento dell'illuminazione: mentre il [illegible] utilizza la tecnica del dialogo tra maestro e disce[illegible] concentrata sui *kōan*, argomenti simili a indovinelli, [illegible] più tratti dagli aneddoti dei maestri del passato, il [illegible] si concentra quasi esclusivamente sulla pratica del[illegible] meditazione seduta. Dōgen la definì *shikantaza*, lo [illegible] seduto, con la schiena eretta, senza vani pensieri, [illegible] secondo lui l'illuminazione non è separata dalla [illegible] e la pratica equivale all'illuminazione. A diffe[illegible] di Eisai, Dōgen manteneva un atteggiamento più [illegible] verso le altre scuole: egli trascurava il ritualismo e [illegible]va la pratica del *nembutsu* come del tutto inutile. [illegible]sto atteggiamento così austero lo portò a distaccarsi [illegible] affari mondani: durante l'ultima parte della sua vi[illegible] si ritirò in una provincia remota nel Giappone setten[illegible]ale e si chiuse in clausura nell'Eiheiji, dedicando [illegible] le sue energie alla formazione di pochi discepoli [illegible]zionati. [Vedi *DŌGEN*].

Nel loro successivo sviluppo Rinzai e Sōtō, le due [illegible]cipali scuole del Buddhismo Zen in Giappone, im[illegible]carono strade molto diverse. Come è chiaro dagli [illegible]empi di Eisai e di molti dei suoi successori, il Rinzai [illegible] soprattutto grazie al sostegno di samurai di alto [illegible]go, che ora occupavano posizioni di potere. I suoi [illegible]tri principali, i cosiddetti cinque templi (*gozan*), [illegible]no situati a Kyoto o a Kamakura e fungevano sia da [illegible]ghi di formazione nello Zen che da centri di studio [illegible] cultura cinese recentemente introdotta, compre[illegible] il Neoconfucianesimo. Il Rinzai venne così a svolge[illegible] un importante ruolo di divulgazione di una cultura [illegible]ffinata. Il Sōtō, invece, cercò i propri seguaci soprat[illegible]tto fra i samurai di provincia e i contadini. Per con[illegible]uistare il sostegno di questa parte della popolazione [illegible]vette abbandonare la posizione rigida ed elitaria di Dōgen, a favore di un atteggiamento più conciliante nei confronti dei loro bisogni religiosi. Per ottenere il loro favore, il Sōtō assimilò un buon numero di credenze e di riti popolari e sviluppò soprattutto i servizi funebri e le celebrazioni in memoria degli antenati, un tratto che sarebbe diventato una delle caratteristiche principali di quasi tutte le scuole buddhiste del Giappone. [Vedi *ZEN*].

Il Nichirenshū. Il XIII secolo vide anche l'ascesa di un movimento che porta il nome e l'impronta del suo fondatore, Nichiren (1222-1282). Si tratta di una delle personalità più carismatiche dell'intera storia religiosa del Giappone, che era fortemente preoccupata per la condizione materiale e spirituale del Paese e che sempre lottò per il miglioramento di essa. Il suo obiettivo era *risshō ankoku* («restaurare la retta dottrina [e così] ottenere la sicurezza della nazione»). In un certo senso il suo movimento rappresenta una sorta di riforma dall'interno della scuola del Tendai, ma nella sua ricerca esclusiva della meta Nichiren andò molto oltre le forme tradizionali, fino a costituire una nuova scuola, del tutto indipendente.

Fin dalla giovinezza tormentato da dubbi riguardanti la causa delle calamità naturali e sociali che affliggevano la sua epoca, Nichiren giunse alla conclusione che esse erano dovute alla scomparsa del «vero insegnamento (buddhista)» e che il Paese non sarebbero mai stato al sicuro prima della restaurazione dell'autentico Buddhismo. Egli riteneva di avere trovato questa «retta dottrina» nel *Sūtra del Loto*, secondo l'interpretazione proposta dal Tendai. Perciò proponeva a tutti il *Sūtra del Loto* come l'unico vero testo e condannava come false dottrine tutte le scuole che si affidavano ad altre fonti scritturali (in particolare Ritsu, Shingon, Zen e soprattutto la scuola della Terra Pura). Nichiren, tuttavia, non si accontentò di criticare le altre scuole, ma richiese insistentemente allo shōgunato di Kamakura una riforma del Buddhismo e del governo che fosse in accordo con lo spirito di quel *sūtra*. Questo atteggiamento radicale suscitò naturalmente l'inimicizia dei suoi avversari e si scontrò con la continua opposizione da parte dello shōgunato, fino a quando Nichiren fu esiliato sull'isola di Sado, nel Giappone settentrionale. Anche se i suoi sforzi non portarono ad alcun risultato concreto nel corso della sua vita, egli seppe attrarre un largo seguito di devoti e ispirò molti dei più importanti movimenti dei secoli successivi.

L'insegnamento di Nichiren venne accolto soprattutto dai membri della classe mercantile di Kyoto e di altre città. Durante il XV secolo, nel generale collasso dell'ordinamento politico, i seguaci della scuola di Nichiren presero perfino le armi e le loro rivolte, chiamate *hokke-ikki*, raggiunsero risultati formidabili. È interessante notare che la scuola di Nichiren mostra una forte

propensione verso un attivo impegno politico e sociale: questa vena profetica è un tratto che la distingue da altri rami del Buddhismo, sia in Giappone che altrove. Il retaggio di Nichiren è ancora oggi molto vivo, come si può constatare analizzando i nuovi movimenti religiosi contemporanei di origine buddhista. Testimonia, infatti, la durevole influenza di questa scuola la connessione sostanziale con la dottrina di Nichiren che caratterizza molte potenti organizzazioni, quali il Reiyūkai, il Risshō il Kōsekai e il Sōka Gakkai. [Vedi *NICHIRENSHŪ*; *REIYŪKAI KYŌDAN*; *RISSHŌ KŌSEKAI*; e *SŌKA GAKKAI*].

Il consolidamento istituzionale del periodo di Tokugawa. La storia del Buddhismo giapponese viene spesso presentata dagli studiosi come se il Buddhismo avesse raggiunto il suo apice durante il periodo Kamakura. In un certo senso ciò è vero, poiché alla fine di quell'epoca tutte le scuole principali del Giappone avevano fatto la propria comparsa e tutto ciò che si verificò in seguito costituì, in larga parte, un semplice sviluppo realizzatosi all'interno di ciascun gruppo. Perciò è possibile suddividere a grandi linee il Buddhismo giapponese in Buddhismo di Nara e in Buddhismo delle scuole del Tendai, della Terra Pura, dello Zen e del Nichiren, secondo uno schema che si adotta anche nelle statistiche ufficiali contemporanee. Ma naturalmente ciò non significa che non vi furono sviluppi importanti nelle epoche successive. Al contrario, anche se durante il periodo Tokugawa (1600-1867) non emersero dottrine o pratiche nuove, il Buddhismo subì un processo di consolidamento istituzionale fino ad allora sconosciuto nella sua storia. I cambiamenti avvenuti durante questo periodo influirono direttamente sulla natura del Buddhismo dell'epoca moderna.

Tutte le scuole, nel loro insieme, godettero durante questo periodo del riconoscimento ufficiale, anche se furono allo stesso tempo rese subalterne agli obiettivi politici e amministrativi del regime di Tokugawa. Nella prima parte del XVII secolo i templi buddhisti, insieme con i santuari dello Scintoismo, furono posti sotto il controllo di commissari (*jisha bugyō*), nominati sia a livello nazionale che locale. Ciascuna scuola organizzò i suoi templi in modo da formare un sistema gerarchico, costituito da un tempio centrale e da molte filiali. Inoltre, in un'epoca in cui il Cristianesimo, all'epoca conosciuto come Kirishitan, era bandito, lo shōgunato ordinò che ogni cittadino giapponese si affiliasse a un tempio particolare, che rilasciava certificati (*tera-uke*) che attestavano che la persona in questione non era membro di una religione proibita. Queste misure portarono alla formazione di una rete di organizzazioni di tipo parrocchiale, nelle quali ogni capofamiglia deve essere, almeno nominalmente, affiliato a un tempio buddhista. Questo sistema, chiamato *danka seido*, fu abolito a partire dai primi anni dell'era Meiji (1868-1912), ma continua ancora oggi a costituire la principale base sociale per molte organizzazioni buddhiste.

Questa politica del regime di Tokugawa contribuì evidentemente alla stabilità delle diverse scuole buddhiste. Dal momento che essa richiedeva la presenza di un tempio in ogni località, il numero dei templi effettivamente aumentò. Ma è altrettanto chiaro che questa stabilità fu ottenuta a caro prezzo. Il benessere materiale di molti templi portò spesso alla corruzione morale del clero. Ne risultò una dura critica: all'interno delle organizzazioni buddhiste la sfiducia nei sacerdoti diede talvolta origine ad attività religiose sotterranee da parte dei fedeli laici e col passare del tempo, aumentarono anche le critiche provenienti dall'esterno. In questo contesto si può osservare anche un notevole declino della creatività intellettuale da parte dei buddhisti, nonostante l'apparente prosperità degli studi che si svolgevano nelle numerose accademie fondate dai diversi gruppi. Dal momento che non si potevano predicare nuovi insegnamenti, lo sforzo si concentrò sull'elaborazione e la ridefinizione dei dettagli della dogmatica tradizionale. In precedenza molti buddhisti figuravano tra i migliori pensatori di ciascun periodo, ma ora si dedicavano ai problemi sociali e religiosi soprattutto gli studiosi confuciani e, in certa misura, quelli appartenenti allo Scintoismo.

Il Buddhismo nel Giappone moderno. Il periodo moderno della storia giapponese comincia con la restaurazione del 1868, che comportò una serie di mutamenti radicali in tutte le sfere della vita, compresa la religione. Il Buddhismo fu profondamente influenzato, sia in senso positivo che negativo, dal rapido processo di modernizzazione. Uno dei cambiamenti più significativi si realizzò a livello istituzionale, in particolare riguardo alla relazione del Buddhismo con lo Stato. Nel suo tentativo di mobilitare la nazione sotto l'autorità dell'imperatore Meiji accordò una forte priorità allo Scintoismo, ponendo in questo modo fine al sincretismo di antica data fra Scintoismo e Buddhismo. Le due tradizioni sono ancora percepite come armoniosamente unite nella convinzione e nella pratica di culto della gente comune e ancora oggi molti Giapponesi celebrano il loro culto nei santuari scintoisti e sono, contemporaneamente, associati ai templi buddhisti. Ma è chiaro che, almeno sul piano giuridico, il Buddhismo non occupa più la posizione privilegiata di cui godeva in precedenza e, in una società caratterizzata dal pluralismo religioso, è diventato semplicemente una tradizione fra le altre.

Questi importanti mutamenti sociali, combinati con l'influenza dell'Occidente cristiano, che cominciò a penetrare nel Paese all'inizio della seconda metà del XIX secolo, sollecitarono numerose risposte da parte delle organizzazioni tradizionali buddhiste, che si espressero

a livelli diversi e in forme diverse. Una tra queste risposte fu un impegno nuovo e attivo nel campo dell'istruzione e dell'attività sociale. Già nel passato molti templi buddhisti fungevano da centri educativi e di assistenza sociale, ma ora essi si proposero l'obiettivo di promuovere queste attività in conformità con le moderne regole istituzionali. Accanto a questa tendenza si può osservare un rinnovamento degli impegni missionari, che in taluni casi portò alla fondazione di missioni oltreoceano. Questi e altri simili sforzi si possono raccogliere sotto l'etichetta di riforme dell'organizzazione.

Parallelamente a queste riforme, molti *leader* buddhisti sentirono il bisogno di rispondere alle nuove sfide della modernità. Si svilupparono così nuovi studi accademici del Buddhismo, sia di natura filosofica che filologica. Quando il Buddhismo incontrò il Cristianesimo per la prima volta, durante il XVI secolo, la riflessione teorica sulle premesse fondamentali di ciascuna religione aveva assunto la forma della disputa. Ma ora, nel periodo moderno, il Buddhismo fu posto di fronte non soltanto al Cristianesimo, ma anche alla moderna visione scientifica del mondo. Da questo incontro nacquero vari tentativi di reinterpretazione della dottrina buddhista, che peraltro continuano ancora oggi. L'introduzione delle moderne tecniche della ricerca storiografica, dopo il 1880, unita alla disponibilità di documentazione relativa a quasi tutte le fasi della storia buddhista del Giappone, ha portato, d'altro canto, allo sviluppo degli studi buddhisti secondo le regole rigorose della moderna ricerca scientifica. [Vedi *STUDI BUDDHISTI*].

Ai margini o all'esterno dei gruppi e delle scuole tradizionali, infine, comparvero molti nuovi movimenti. Nella misura in cui non si conformano agli schemi del clero tradizionale, questi movimenti possono essere definiti, in senso lato, come movimenti laici. Alcuni sono rimasti di dimensioni assai piccole, essendo costituiti da una manciata di persone dedite alla ricerca spirituale e allo studio delle idee buddhiste. Tra questi possiamo citare il movimento del Seishinshugi («spiritualismo»), fondato nel 1900 da Kiyozawa Manshi (1863-1903) e, nel secondo dopoguerra, il Zaike Bukkyō Kyōkai (Associazione dei laici buddhisti), fondato da Katō Benzaburō (1899-1983). Altri movimenti, come il Reikyūkai, il Risshō Kōseikai e il Sōka Gakkai, invece, si sono sviluppati fino a diventare organizzazioni a livello nazionale, con decine di migliaia di membri. Questi movimenti costituiscono una parte importante dei cosiddetti nuovi movimenti religiosi (*shinkō shūkyō* o *shin shūkyō*), che si sono moltiplicati nel corso del XX secolo. La loro presenza, così come alcune misure di riforma e una intensa attività accademica, sembrano indicare la perdurante importanza del Buddhismo nella vita del Giappone.

[Per un approfondimento sullo sviluppo delle scuole buddhiste giapponesi vedi *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*. Vedi anche *CULTO E PRATICHE DI CULTO BUDDHISTE*; e *PELLEGRINAGGIO BUDDHISTA*].

BIBLIOGRAFIA

In lingue occidentali. Il numero delle opere in lingua occidentale dedicate al Buddhismo in Giappone non corrisponde all'importanza dell'argomento. Tra le poche opere disponibili, alcune analizzano il Buddhismo all'interno del contesto più ampio della religione del Giappone: un testo di riferimento classico (anche se invecchiato per alcuni dati e per alcune interpretazioni) è M. Anesaki, *History of Japanese Religion. With Special Reference to the Social and Moral Life of the Nation*, 1930, rist. Rutland-Tokyo 1963.

Eccellente continuatore è J.M. Kitagawa, *Religion in Japanese History*, New York 1966, che, proponendosi di trattare la religione giapponese nel suo insieme, ricostruisce le complesse relazioni fra i diversi sistemi religiosi del Giappone a partire più o meno dal III secolo fino al secondo dopoguerra (con un'ampia bibliografia e un glossario).

Per lo studio specifico della posizione e del ruolo del Buddhismo in Giappone sono utili le sezioni relative di H.B. Earhart, *Japanese Religion. Unity and Diversity*, Belmont/Cal. 1982, 2004 (3ª ed. riv.), e *Japanese Religion*, Tokyo-Palo Alto/Cal. 1972, pubblicato dall'Agency of Cultural Affairs of the Japanese Government. Merita attenzione anche Ch. Eliot, *Japanese Buddhism*, 1935, rist. New York 1959, che non è esauriente, ma propone importanti riflessioni su alcuni aspetti del problema. Molto utile è Daiga e Alicia Matsunaga, *Foundation of Japanese Buddhism*, I-II, Los Angeles-Tokyo 1974-1976, che contiene dettagliate informazioni sulla storia e sulle dottrine delle scuole principali, con una breve descrizione dello sfondo sociale, ma si ferma grosso modo alla fine dell'epoca medievale.

Il Buddhismo in Giappone dopo il periodo medievale è un argomento finora piuttosto trascurato: le pubblicazioni sono scarse perfino in giapponese. Degno di segnalazione, perché estende la sua analisi dal periodo di Tokugawa a quello di Meij, è Hideo Kishimoto, *Japanese Religion in the Meiji Era*, Tokyo 1956.

[Aggiornamenti bibliografici: Kazuo Kasahara (cur.), *A History of Japanese Religion*, Tokyo 2001].

Studi specialistici. Qualche autore tratta di un periodo particolare, oppure di una singola scuola o di singole personalità. Sul periodo antico cfr. M.W. de Visser, *Ancient Buddhism in Japan. Sutras and Ceremonies in use in the seventh and eighth Centuries A.D. and their History in later Times*, I-II, Paris 1928-1935. Pochi titoli si occupano, nonostante la sua popolarità, del Buddhismo esoterico: colmano questa lacuna Kiyota Minoru, *Shingon Buddhism. Theory and Practice*, Los Angeles 1978; e E.D. Saunders, *Mudrā. A study of Symbolic Gestures in Japanese Buddhist Sculpture*, New York 1960. Sulla vita e sul pensiero di Hōnen, il fondatore del Jōdoshū, cfr. soprattutto H.H. Coates e Ryugaku Ishizuka, *Hōnen. The Buddhist Saint*, I-V, 1925, rist. Kyoto 1949, che propone la traduzione della biografia autorizzata, preceduta

da una attenta introduzione. Nichiren, il fondatore di un'altra scuola autorevole, è efficacemente presentato in M. Anesaki, *Nichiren. The Buddhist Prophet*, 1916, rist. Gloucester/Mass. 1966. Una buona presentazione dell'ambientazione storica e dello sviluppo dello Zen in Giappone è H. Dumoulin, *Geschichte des Zen-Buddhismus*, Bern 1959 (trad. ingl. *A History of Zen Buddhism*, London 1963). Sull'influsso dello Zen sulla cultura giapponese, argomento che ha goduto di una certa popolarità, è un classico D.T. Suzuki, *Zen and Japanese Culture*, 1959, rist. Princeton 1970, che tuttavia risulta un po' unilaterale. Per i nuovi movimenti religiosi derivati dal Buddhismo, una informazione di base si può trovare in Cl.B. Offner e H. van Straelen, *Modern Japanese Religions. With special Emphasis upon their Doctrines of Healing*, Leiden 1963, e in H. Thomsen, *The New Religions of Japan*, Tokyo-Rutland 1963.
[Aggiornamenti bibliografici: Ryūichi Abé, *The Weawing of Mantra. Kūkai and the Construction of Esoteric Buddhist Discourse*, New York 1999; P. Groner, *Saichō. The Establishment of the Tendai School*, Honolulu 2000; M.L. Blum, *The Origins and Development of Pure Land Buddhism*, New York 2002; J. Dobbins, *Jōdō Shinshū. Shin Buddhism in Medieval Japan*, Honolulu 2002; M.S. Adolphson, *The Gates of Power. Monks, Courtiers, and Warriors in Premodern Japan*, Honolulu 2000; M. Teeuwen e F. Rambelli (curr.), *Buddhas and Kami in Japan. Honij Suijaku as a Combinatory Paradigm*, London 2003; Helen Hardacre, *Religion and Society in Nineteenth-Century Japan*, Ann Arbor 2002; D.M. Moerman, *Localizing Paradise. Pilgrimage and the Religious Landscape of Premodern Japan*, Cambridge 2004; D.R. Williams, *The Other Side of Zen. A Social History of Soto Zen Buddhism in Tokugawa Japan*, Princeton 2005; Judith Snodgrass, *Presenting Japanese Buddhism to the West. Orientalism, Occidentalism, and the Columbian Exposition*, Chapel Hill 2003].

Altri riferimenti. A causa dell'argomento, la maggior parte dei materiali, sia fonti documentali che risultati di ricerca, è pubblicata in giapponese. Come complemento alla selezione – di certo parziale – sopra proposta, si possono citare alcune bibliografie critiche, in inglese, che presentano e illustrano le pubblicazioni in giapponese: *A Bibliography on Japanese Buddhism*, Tokyo 1958 (a cura di Shōjun Bandō, Shōyū Hanayama, Ryōjun Satō, Shinkō Sayeki e Keiryū Shima); e Kokusai Bunka Shinkōkai, *K.B.S. Bibliography of Standard Reference Books for Japanese Studies. With Descriptive Notes*, I-II, Tokyo 1963. La prima presenta circa 1.660 lemmi e la seconda, sotto il lemma Buddhismo, 92 opere fondamentali. Aggiorna la seconda opera, a partire dal 1974 e a intervalli di due o tre anni, *An Introductory Bibliography for Japanese Studies*, Tokyo 1974-, pubblicata dalla Japan Foundation, che fornisce anche una breve sintesi delle opere segnalate.

In giapponese. Ciascuna delle principali scuole del Buddhismo giapponese ha raccolto suoi testi sacri: *Tendaishū zensho*, I-XXV, Tokyo 1935-1937 (a cura del Tendai Shūten Kankōkai); *Shingonshū zensho*, I-XLII, Wakayama 1933-1939 (a cura del Shingonshū Zensho Kankōkai); *Jōdoshū zensho*, I-XXI, Tokyo 1929-1931 (a cura del Jōdoshū Shūten Kankōkai), con il suo seguito *Zoku Jōdoshū zensho*, I-XX, Tokyo 1940-1942 (a cura del Shūsho Hozonkai); *Shinshū zensho*, I-LXXIV, Tokyo 1913-1916 (a cura di Naoyoshi Tsumaki); *Kokuyaku Zengaku taisei*, I-XXV, Tokyo 1930-1931 (a cura di Sotai Miyauchi e Kōyō Satō); *Nichirenshū Zensho*, I-XXX, Tokyo 1910-1916 (a cura del Nichirenshū zensho Shuppankai). Queste fonti forniscono una documentazione più completa rispetto a quanto è disponibile nelle collezioni canoniche standard come *Taishō shinshū daizōkyō*, I-C, Tokyo 1924-1932, oppure *Dainihon zokuzōkyō*, I-CL, Kyoto 1905-1912.

Mentre in età premoderna gli studi sul Buddhismo in Giappone avevano soprattutto la forma dell'esegesi dogmatica, nel XX secolo si è sviluppato lo studio scientifico di tipo storico. L'opera di riferimento è Zennosuke Tsuji, *Nihon bukkyōshi*, I-X, Tokyo 1944-1953, che copre l'intera storia buddhista dal suo inizio fino all'alba dell'epoca Meiji e presenta una vivace descrizione del Buddhismo nel contesto della situazione sociale, politica e intellettuale di ciascun periodo. Utile, anche se meno esteso, è Taijō Tamamuro, *Nihon bukkyōshi gaisetsu*, Tokyo 1940, che, nella prospettiva della storia socio-economica, illustra con efficacia la posizione delle varie organizzazioni buddhiste durante l'intera storia giapponese. Rappresentano un approccio diverso, di storia delle idee, Saburō Ienaga, *Jōdai bukkyō shisōshi kenkyū*, Tokyo 1948, e *Chūsei bukkyō shisōshi kenkyū*, Kyoto 1947: l'autore, nei molti saggi raccolti in questi due testi, cerca di decifrare la peculiarità della visione buddhista e il suo impatto sulla mentalità giapponese. Sulla storia del Buddhismo nel Giappone moderno, finora raramente esplorata, cfr. Kyūichi Yoshida, *Nihon kindai bukkyōshi kenkyū*, Tokyo 1959, che offre una succinta presentazione generale. Costituisce una utile guida alle ricerche intraprese a partire dall'inizio dell'epoca Meiji e fino alla fine degli anni '50, infine, *Bukkyōgaku kankei zasshi rombun bunrui mokuroku*, I-II, Kyoto 1931-1961 (a cura del Ryūkoku Daigaku Toshokan).

TAMARU NORIYOSHI

Il Buddhismo in Occidente

Gli incontri fra l'Occidente e il Buddhismo cominciarono con l'invasione dell'India da parte di Alessandro Magno, nel 326 a.C., poco più di un secolo e mezzo dopo la morte del Buddha. Le prime notizie occidentali sulla nuova fede indiana appaiono forse negli *Indika*, una storia dell'India composta verso il 300 a.C. da Megastene, ambasciatore di Seleuco Nicatore alla corte di Candragupta. Queste notizie, conservate nella *Geografia* di Strabone, segnalano una netta distinzione tra *śramaṇa* (monaci asceti) e brahmani di corte. In ogni caso, poco tempo dopo i Greci stabilitisi in Oriente fondarono una sorprendente civiltà greco-buddhista, di cui abbiamo memoria nel *Milindapañha* (I o II secolo d.C.), un testo autorevole che raccoglie le risposte del monaco Nāgasena alle domande postegli dal re Milinda, che in genere gli studiosi hanno identificato con il sovrano greco Menandro (Menandros, circa 155-130 a.C.). Durante i periodi ellenistico e romano tra l'India e il mondo mediterraneo vi fu un flusso continuo di commerci e di informazioni. Ma il Buddha e il Buddhismo ricevettero scarsa attenzione da parte degli autori classici, a

parte un rapido accenno, peraltro ben informato, del cristiano Clemente d'Alessandria, che cita come sua fonte un missionario di ritorno dall'India.

Durante il Medioevo le comunicazioni fra l'Occidente, ormai cristiano, e la religione orientale si affievolirono. Vari invasori barbari e in seguito l'Islam occuparono le regioni tra l'Europa e l'Asia, e lo stesso centro di gravità buddhista si spostò fuori dall'India, verso le estremità orientali del continente. A parte alcune notizie frammentarie di viaggiatori intrepidi, come Marco Polo e il francescano Willem van Ruysbroeck, e la storia popolare di Barlaam e Josafat, nella quale il Buddha sembra avere l'aspetto di due santi cristiani, la stessa esistenza del Buddhismo era a stento nota perfino agli studiosi più eruditi della cristianità.

Questa situazione cambiò con una lentezza sorprendente, anche dopo l'inizio delle esplorazioni europee, dell'impegno missionario e dell'imperialismo. I Portoghesi, naturalmente, e molti altri ebbero vari incontri con il Buddhismo, talvolta sottoponendolo a una vergognosa persecuzione, come a Ceylon, talvolta impegnandolo in un riluttante dialogo, come fecero Francesco Saverio e i suoi seguaci in Giappone. Ma raramente, nel periodo che va da Vasco da Gama all'inizio degli studi europei sul sanscrito, alla fine del XVIII secolo, dai testi risulta una qualche comprensione del Buddhismo. È curioso notare che le migliori intuizioni sulla via dell'Illuminato provengono da fonti laiche, piuttosto che da fonti clericali. La Loubère, inviato di Luigi XIV presso il re del Siam, descrisse il *nirvāṇa* con grande sensibilità: «non è né un vero annichilimento né l'acquisizione di alcuna natura divina». Engelbert Kaempfer, un medico che visitò il Siam e prestò servizio presso la colonia commerciale olandese in Giappone intorno al 1690, lasciò alcuni ritratti vivaci e piuttosto partecipati di fedeli dello Zen e dello Yamabushi, anche se si dichiarò incerto sul fatto che il Buddha venerato dai Siamesi fosse lo stesso «Siaka» (Shaka, cioè Śākyamuni) venerato in Giappone (una questione che rimase irrisolta per tutto il XIX secolo).

L'Induismo e il Confucianesimo, almeno nelle loro principali espressioni letterarie, furono introdotti in Occidente molto tempo prima rispetto al Buddhismo. Il carattere transculturale della via del Buddha; il fatto che le roccaforti principali della fede, come il Giappone e il Tibet, si aprirono assai tardi al contatto con gli Europei; la tendenza del Buddhismo al sincretismo con le religioni locali; la sua sconcertante scomparsa dalla terra d'origine: tutti questi fattori rendevano quella remota fede apparentemente elusiva agli occhi degli Occidentali, in genere assai lontani dai problemi concettuali proposti da alcune dottrine paradossali del Buddhismo (e in fondo incapaci di comprenderle), come il *nirvāṇa*, il «non essere-in-sé» e la natura del Buddha, che non è né dio né uomo.

La prima generazione pionieristica di sanscritisti, alla fine del XVIII secolo, e alcuni brillanti linguisti come William Jones, Charles Wilkins, H.H. Wilson e l'indiano Ram Mohan Roy, tradussero perciò in inglese soprattutto i testi fondamentali dell'Induismo, trascurando, a parte poche eccezioni, quelli del Buddhismo. Lo studio scientifico del Buddhismo si sviluppò soltanto in seguito, quando fu disponibile un certo numero di testi sanscriti e tibetani, raccolti nelle regioni himalayane da visitatori avventurosi come l'ungherese Sándor Scoma de Körös e l'inglese Richard Hodgson (i quali entrambi scrissero anche sul Buddhismo). Alcune raccolte di testi del canone *pāli* furono realizzate anche nelle regioni meridionali. Ma una rappresentazione coerente del Buddhismo si diffuse nel mondo occidentale soltanto quando questi testi furono accuratamente studiati dal grande erudito francese Eugène Burnouf (1801-1852), il quale pubblicò una grammatica della lingua *pāli*, una traduzione del *Sūtra del Loto* e, nel 1844, la sua *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*. L'opera di Burnouf e di alcuni altri studiosi come George Turnour (traduttore del *Mahāvaṃsa*, una storia dello Sri Lanka in *pāli* di orientamento buddhista) aprì la via agli studi scientifici sul Buddhismo, che entro la seconda metà del XIX secolo videro l'apporto di autori fondamentali, come Senart, Minaev, Fausböll, Oldenberg e Rhys Davids.

Gli studi sul Buddhismo, dunque, stavano facendo conoscere in Occidente quella religione, ma quali furono le risposte spirituali a quegli sforzi? Nel 1844 il *Dial*, la voce del Trascendentalismo del New England, pubblicò una parte della traduzione in inglese del *Sūtra del Loto* di Burnouf. La fede buddhista, tuttavia, ebbe scarso impatto sull'ambiente degli «Yankee Hindoos». I trascendentalisti fecero talora riferimento al Buddha come a un modello di ricercatore spirituale e di saggio, ma nella loro concezione il Buddhismo non poteva entrare in competizione con la religione del *brahman*-Anima suprema. Emerson giudicò con un certo disgusto la «nullità» nirvanica e la mancanza persino di un dio impersonale e parlò della «gelida luce» del Buddhismo; egli preferiva di gran lunga il misticismo caldo e positivo che incontrava nelle *upaniṣad* e nella *Bhagavadgītā*.

Una valutazione più positiva del Buddhismo cominciò a diffondersi a partire dal 1880 circa. La Società Teosofica fu fondata a New York nel 1875 da H.P. Blavatsky, un mistico di origine russa, e da H.S. Olcott, un avvocato e giornalista americano. Nel 1879 i due si trasferirono in India, dove furono inizialmente attratti dall'Ārya Samāj induista di Swami Dayananda Sarasvati. Ma quando, poco tempo dopo, entrarono in contatto con alcuni buddhisti di Ceylon, Olcott abbracciò con entusiasmo la loro causa. Nel 1880, insieme con Blavatsky, prese il *pansil*: furono probabilmente i primi Occi-

dentali di età moderna a diventare formalmente buddhisti. Poiché la loro dottrina teosofica li portava a credere alla convergenza di tutte le religioni e all'antica saggezza sottesa a esse, essi non ritenevano che questo atto significasse una vera e propria conversione: il gesto, comunque, nell'apogeo dell'imperialismo occidentale, fu molto apprezzato dai buddhisti di Ceylon. Olcott, del resto, continuò a impegnarsi fortemente a favore del Buddhismo, componendo un catechismo buddhista, disegnando una bandiera buddhista, rappresentando gli interessi del Buddhismo di fronte ai signori coloniali e viaggiando fino in Giappone per promuovere un primo ecumenismo buddhista.

L'anno 1879 vide anche la pubblicazione di *The Light of Asia*, il poema epico sulla vita del Buddha di Edwin Arnold. Ormai quasi del tutto dimenticata, questa rappresentazione romantica dell'Illuminato ebbe all'epoca grande successo e contribuì non poco a diffondere nella mente di tutta una generazione una immagine positiva del Buddha e della sua fede.

La lettura di *The Light of Asia* portò, per esempio, alla conversione Allen Bennett, un inglese che indossò la veste color ocra in Birmania nel 1902, assumendo il nome di Ananda Metteyya, il primo monaco buddhista di origine occidentale. Nel 1891 la Mahabodhi Society, che avrebbe in seguito molto operato per la diffusione missionaria del Buddhismo in Europa, fu fondata a Calcutta da Anagārika Dharmapāla, un uomo originario di Ceylon che aveva avuto contatti con Blavatsky e con Olcott. Non molto più tardi, nel 1893, il famoso World's Parliament of Religions portò Dharmapāla a Chicago; un altro ospite di quella manifestazione, il monaco giapponese Shaku Sōen, avrebbe fondato il Buddhismo Zen negli Stati Uniti.

All'inizio del XX secolo l'interesse per il Buddhismo in Occidente, specialmente in Europa, si concentrava principalmente sulla tradizione del Buddhismo Theravāda. In Gran Bretagna, dove l'interesse era più vivace, il colonialismo aveva portato alcuni Inglesi a contatto diretto con il Buddhismo, soprattutto a Ceylon e in Birmania, regioni in cui dominava il Theravāda. Gli apologeti buddhisti a quell'epoca sottolineavano il presunto razionalismo della loro religione, una qualità che si apprezzava soprattutto nel canone *pāli*. Si riteneva, inoltre, che il Theravāda rappresentasse la forma più antica e più semplice di Buddhismo, quella più vicina all'insegnamento del Buddha, un'ipotesi molto attraente per gli studiosi del XIX secolo interessati soprattutto alla «ricerca delle origini». Perciò quando, nel 1907, fu fondata la Buddhist Society di Gran Bretagna e Irlanda, soprattuto per preparare la missione di Ananda Metteyya (Allen Bennett) di ritorno dalla Birmania, fu inevitabile che il suo orientamento fosse quasi completamente ispirato dal Buddhismo Theravāda. Nel 1909 la Buddhist Society fondò un periodico, «The Buddhist Review», che assunse poi il nome di «The Middle Way».

Un gruppo buddhista in Germania fu fondato a Lipsia già nel 1903, sotto la guida di Karl Seidenstücker: nel 1904 cominciò a pubblicare *Der Buddhist*. Nello stesso anno un tedesco, Anton Güth, divenne monaco con il nome di Nyanatiloka. Dopo di lui il Buddhismo tedesco produsse un buon numero di importanti monaci, che si trasferirono in Oriente, scrissero importanti libri sul Buddhismo e molto fecero per promuovere la sua popolarità in Occidente. Fra questi ricordiamo Nyanaponika Thera, autore di *The Heart of Buddhist Meditation*, e il lama Anagarika Govinda, autore di *The Foundation of Tibetan Mysticism* e di molte altre opere, il quale, come gli altri, aveva inaugurato la sua vita monastica nel Buddhismo Theravāda di Ceylon, ma che poi passò al Vajrayāna in Tibet.

In Inghilterra la Buddhist Society si sciolse all'inizio della Prima guerra mondiale. A essa successe nel 1924 la loggia buddhista della Società Teosofica, il cui primo presidente fu Christmas Humphreys. Destinato a rimanere il personaggio principale del Buddhismo britannico per più di mezzo secolo, Humphreys era insieme buddhista e teosofo. Questa doppia appartenenza, tuttavia, si dimostrò inconciliabile e nel 1926 la loggia fu riformata in una nuova e indipendente Buddhist Society. Nel 1925 essa accolse in visita Anagārika Dharmapāla della Mahabodhi Society, il quale fondò a Londra un ramo di quell'organizzazione, che accolse molti *bhikku* (monaci) provenienti da Ceylon. Il predominio del Buddhismo Theravāda si affievolì gradualmente via via che si accresceva l'interesse per il Mahāyāna, soprattutto grazie all'influsso delle opere di D.T. Suzuki. Suzuki visitò l'Inghilterra nel 1936, esercitando una profonda impressione sul giovane Alan Watts, che aveva scritto *The Spirit of Zen* all'età di vent'anni; nel 1938 lo stesso Watts avrebbe inaugurato una brillante carriera americana di divulgatore popolare dello Zen e di analoghi percorsi spirituali.

In America il Buddhismo Mahāyāna è sempre stato l'espressione più importante del Buddhismo. Come il colonialismo fornì alla Gran Bretagna i suoi contatti più significativi con il Buddhismo Theravāda in Birmania e a Ceylon, così la relativa vicinanza, il commercio, l'immigrazione verso Occidente e il destino storico (compresa l'occupazione del Giappone nel dopoguerra) hanno portato gli Americani soprattutto a contatto con le roccaforti del Mahāyāna nell'Asia orientale.

Il Buddhismo nordamericano da tempo mostra due tendenze, quella etnica e quella occidentale. All'epoca del censimento del 1980 circa 2 milioni di persone negli Stati Uniti erano asiatico-americani provenienti da Paesi

tradizionalmente buddhisti. L'immigrazione più antica era rappresentata da circa 800.000 Cinesi e 700.000 Giapponesi; gli altri erano immigrati recenti, soprattutto, a partire dal 1970, provenienti dalla Corea, dal Vietnam, dalla Cambogia e dalla Thailandia, regioni queste ultime di tradizione theravādica, con l'aggiunta di una manciata di Tibetani e di altri. Solamente una minoranza della popolazione asiatica-americana è oggi buddhista praticante, ma i loro numeri sono sufficienti a rendere visibile la presenza buddhista nei templi e nei luoghi di riunione buddhisti, soprattutto nei centri di immigrazione principali: le megalopoli, la West Coast e le Hawaii.

La prima ondata dell'immigrazione asiatica era composta da cinesi che giunsero in California durante la corsa all'oro: nel 1860 il loro numero ammontava a 60.000. Il primo tempio cinese fu costruito a San Francisco nel 1853 e già nel 1875 ve ne erano otto. Si trattava di templi che riproducevano il tipico sincretismo della religione popolare cinese, che combinava insieme elementi buddhisti, taoisti e confuciani. Ma monaci buddhisti erano presenti già a quell'epoca tra la popolazione e in seguito furono fondati alcuni centri più autenticamente buddhisti. Tra questi si annovera la Buddha's Universal Church (San Francisco, 1963), un tentativo di ricostruzione moderna del Buddhismo, e la «ortodossa» (ispirata soprattutto alla dottrina del Tiantai e alla pratica del Chan) Sino-American Buddhist Association (San Francisco, 1959), il cui Monastero della Montagna d'oro e altre istituzioni, nonostante la loro disciplina rigorosa, hanno attirato molti adepti, sia Occidentali che Asiatici.

Numerosi immigrati giapponesi si erano spinti fino alle Hawaii quando queste non erano ancor un possedimento statunitense, ma essi arrivarono in grande numero sul continente soltanto verso la fine del XIX secolo e inizio del XX. Come nella madrepatria, il Buddhismo giapponese-americano assunse una forma più strutturata rispetto a quello cinese. Nel 1899, a seguito di una missione del Jōdō Şhinshū, fu fondata a San Francisco la Buddhist Church of America (BCA). Adattando il proprio culto a uno schema in qualche modo protestante e operando diligentemente al servizio della comunità giapponese, la BCA è diventata la principale istituzione buddhista giapponese, con più di cento chiese e missioni assai attive. Ma sono presenti anche altre forme di Buddhismo giapponese nella forma di Chiese prevalentemente etniche, tra cui il Jōdoshū, l'ala Higashi Honganji del Jōdō Şhinshū (la BCA è connessa allo Honpa o Nishi Honganji), lo Zen, il Nichiren, lo Shingon e alcune «nuove religioni» di orientamento buddhista, come il Gedatsukai e il Risshō Kōsekai.

Occasionalmente alcuni Americani di formazione occidentale si sono uniti a gruppi buddhisti asiatici-americani per i loro legami matrimoniali, oppure per una conversione autonoma. Ma più spesso i particolari bisogni religiosi di molti inquieti ricercatori occidentali sono stati soddisfatti da un altro tipo di istituzioni, che, nonostante scambi occasionali con i vari gruppi a base etnica, hanno generalmente avuto sviluppi separati. Le radici del Buddhismo occidentale nella storia americana risalgono a un'epoca tanto antica quanto quelle del Buddhismo di tipo etnico. A parte gli interessi generalizzati dei trascendentalisti e dei teosofi, fu il World's Parliament of Religion, che si svolse a Chicago nel 1893, che diede impulso al movimento, soprattutto nella persona del monaco dello Zen giapponese Shaku Sōen. Una coppia americana di San Francisco che lo incontrò in quell'occasione, Alexander Russell e signora, si recò in Giappone nel 1905 e lo invitò a ritornare insieme a loro. Shaku Sōen rimase in California con i Russell per nove mesi, durante i quali la signora Russell divenne la prima americana di formazione occidentale a fare pratica formale di *zazen* e di *kōan*. Numerosi discepoli inviati da Sōen negli Stati Uniti – Shaku Sokatsu (nel 1906), Senzaki Nyogen (nel 1905) e D.T. Suzuki (nel 1899) – gettarono in vario modo le basi per lo sviluppo dello Zen americano, che vanta dunque la storia più lunga rispetto a qualsiasi altra forma di Buddhismo istituzionalizzato negli Stati Uniti.

Shaku Sokatsu rimase negli Stati Uniti soltanto per pochi anni, ma il suo discepolo Sasaki Shigetsu (noto come Sokei-an) lasciò un impatto durevole. Dopo una vita avventurosa, oscillante tra una *bohème* all'americana e una profonda formazione nello Zen giapponese, nel 1931 egli fondò a New York la Buddhist Society of America (in seguito First Zen Institute) e guidò questo gruppo precursore di buddhisti occidentali fino alla sua morte, nel 1945. A San Francisco (1928) e a Los Angeles (1929) Senzaki Nyogen fondò alcune *zendō* (sale di meditazione) aperte agli Occidentali. L'immensa influenza dei testi di D.T. Suzuki, che risedette negli Stati Uniti dal 1897 al 1909 e poi ancora negli anni '50, è ben nota. Suzuki era uno studioso dello Zen che lavorò a LaSalle, in Illinois, come traduttore ed editore presso la Open Court Publishing Company di Paul Carus, a seguito dei contatti intercorsi in occasione del World's Parliament of Religion tra lo stesso Carus e Shaku Sōen.

Gli anni del dopoguerra videro una considerevole espansione del Buddhismo occidentale. Grazie soprattutto all'opera di D.T. Suzuki, lo Zen divenne una moda culturale negli anni '50, quando fu associato con (ma non limitato a) il movimento *beat* nelle arti, nelle lettere e nello stile di vita. Questo interesse portò alla fondazione di grandi centri dello Zen nelle più importanti città, come Los Angeles (1956), San Francisco (1959) e Rochester (1966). All'inizio degli anni '70 i primi *rōshi* (maestri) di origine occidentale, tra cui Richard Baker di San

Francisco, Philip Kapleau di Rochester e Robert Aitken di Honolulu, ricevettero la trasmissione del *dharma* e guidarono i centri più importanti: fu un passo significativo nella maturazione del Buddhismo occidentale.

Gli anni '60 videro l'introduzione, in gran parte come risposta all'interesse espresso dalla controcultura esuberante di quel decennio, di due nuove forme di Buddhismo occidentale: il Nichiren giapponese, nella forma sviluppata dal potente movimento Sōka Gakkai, e il Vajrayāna tibetano. A Los Angeles nel 1963 fu fondata una sede americana del Sōka Gakkai; nel 1967 divenne il Nichiren Shōshū of America. Inizialmente il movimento aveva quasi esclusivamente membri giapponesi, ma nel 1970 oltre due terzi degli associati, in rapida crescita, erano Occidentali, soprattutto giovani attratti dallo spirito vitale e dalla forza dimostrata della sua semplice pratica principale, la recitazione del Daimoku, la ripetizione, simile a un *mantra*, del nome del principale fondamento testuale della setta, il *Sūtra del Loto*.

Negli anni '60 anche il Buddhismo tibetano cominciò ad acquisire visibilità, sia in Europa che negli Stati Uniti, grazie all'arrivo di alcuni lama rifugiati politici. Uno di essi, Tarthang Tulku, fondò a Berkeley nel 1969 il Nyingmapa Center; l'anno successivo un altro lama, Chögyam Trungpa, fondò un centro in Vermont, trasferendo in seguito il suo quartiere generale a Boulder, in Colorado, dove tra l'altro diresse il Naropa Institute come una sorta di università buddhista. Nel 1971 Kalu Rinpoche fu inviato in Europa e negli Stati Uniti, dove fondò una serie di centri e impartì la formazione ai primi gruppi regolari di lama occidentali attraverso il difficile ritiro tradizionale di tre anni; negli anni '80 i suoi allievi dirigevano ormai centri indipendenti.

Negli anni '70 si verificò una certa reviviscenza di interesse per il Buddhismo Theravāda, ma con un nuovo accento sulle sue tecniche di meditazione. Nel 1976 Jack Kornfield e Joseph Goldstein, i quali avevano entrambi studiato il Theravāda nell'Asia sudorientale, fondarono lo Insight Meditation Center di Barre, in Massachussetts, per insegnare la meditazione *vipassanā*. Rivolti al Buddhismo Theravāda sono anche lo Stillpoint Institute di San Jose, in California, e il Vihāra di Washington.

In poco più di un secolo, da quando fu per la prima volta presentato in maniera coerente agli occhi degli Occidentali, il Buddhismo ha ispirato non soltanto una quantità di studi e di ricerche, ma anche una presenza istituzionale di monaci occidentali, *rōshi* e lama. Sebbene questa presenza sia minuscola se paragonata alle religioni tradizionali occidentali o al moderno laicismo, il Buddhismo offre una opzione spirituale che ha attratto una notevole varietà di persone e che ha assunto diversissime forme di espressione. Il Buddhismo occidentale, come molti dei suoi seguaci affermano, potrà forse svilupparsi in un nuovo veicolo del *dharma*.

[Vedi anche *STUDI BUDDHISTI*; *OLDENBERG* e *SUZUKI*; e inoltre *PARLAMENTO MONDIALE DELLE RELIGIONI*, vol. 5].

BIBLIOGRAFIA

Sulla scoperta in Occidente del Buddhismo, dall'epoca classica fino all'inizio del XX secolo, in particolare sulle fonti e sulla ricerca scientifica, cfr. il classico H. de Lubac, *La Rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, Paris 1952 (trad. it. *Buddismo e Occidente*, Milano 1987). G.R. Welbon, *The Buddhist Nirvāṇa and its Western Interpreters*, Chicago 1968, è una storia degli studi buddhisti limitata a un problema particolare, ma illustra in generale gli studi buddhisti in Occidente.

Gli studi e la pratica buddhista in Europa sono brevemente presentati da Kōshō Yamamoto, *Buddhism in Europe. Report of a Journey to the West, in 1966, of an Eastern Buddhist*, Ube 1967. Chr. Humphreys, *Sixty Years of Buddhism in England (1907-1967). A History and a Survey*, London 1968: sulla storia del Buddhismo in Inghilterra attraverso gli occhi di uno dei suoi protagonisti. Cfr. anche B. Wright, *Interpreter of Buddhism to the West: Sir Edwin Arnold*, New York 1957, sopra un personaggio il cui ruolo fu egualmente fondamentale, anche se assai diverso: questa biografia rivela molto riguardo alla reazione di età vittoriana di fronte alla fede asiatica. Sulla risposta americana al Buddhismo, cfr. invece C.T. Jackson, *The Oriental Religions and American Thought. Nineteenth Century Explorations*, Westport/Conn. 1981.

Presentazioni storiche e descrittive della scena complessa e in rapido mutamento del Buddhismo americano sono: Emma McCloy Layman, *Buddhism in America*, Chicago 1976; e Ch.S. Prebish, *American Buddhism*, North Scituate/Mass. 1979. Più informale, ma basato su solida ricerca, è R. Fields, *How the Swans Came to the Lake. A Narrative History of Buddhism in America*, Boulder 1981, 1992. Una panoramica sui gruppi buddhisti a base etnica in America, infine, è fornita da Tetsuden Kashima, *Buddhism in America. The Social Organization of an Ethnic Religious Institution*, rist. Westport/Conn. 1977.

[Aggiornamenti bibliografici: Th.A. Tweed, *The American Encounter with Buddhism 1844-1912. Victorian Culture and the Limits of Dissent*, Bloomington/Ind. 1992, 2000; Ch.S. Prebish e K.K. Tanaka (curr.), *The Faces of Buddhism in America*, Berkeley/Cal. 1998; L. Obadia, *Bouddhisme et Occident. La diffusion du Bouddhisme tibétan en France*, Paris 1999; Fr. Lenoir, *Le Bouddhisme en France*, Paris 1999; e *La Rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, Paris 1999; G. Comolli, *Buddisti d'Italia. Viaggio tra i nuovi movimenti spirituali*, Roma-Napoli 1995].

ROBERT S. ELLWOOD

BUSTON (Bu ston, 1290-1364), conosciuto anche come Bu ston Rin poche e Bu Lo tsā ba; propriamente, Rin chen grub pa; monaco studioso buddhista tibetano, traduttore

redattore, storico e architetto. Negli annali del Buddhismo tibetano, Buston detiene una singolare posizione. Egli è rinomato come il codificatore del canone buddhista tibetano e come l'ultimo grande traduttore e sistematizzatore prima del riformatore Tsong kha pa (Tsongkhapa) del XIV secolo. Considerato una incarnazione del santo del Kashmir Śākyaśrī bhadra (tibetano, Kha che pang chen), Buston mostrò un precoce e prodigioso talento per la tradizione. Inoltre, egli padroneggiò alcuni aspetti dei *tantra* e divenne conosciuto come grande autorità sui cicli Yoga Tantra e in particolare sul sistema Kālacakra.

Buston scrisse una delle prime storie importanti del Buddhismo, riguardante il suo sviluppo sia in India sia in Tibet fino al XIV secolo. Compilò e produsse anche dettagliati cataloghi di tutte le scritture buddhiste tradotte in tibetano fino ai suoi tempi, ritraducendone molte ed eliminando dal canone ufficiale dei testi considerati spuri. Fu Buston che per primo organizzò il canone tibetano nella ora famosa suddivisione in «traduzioni *sūtra*» (tibetano, *bka' 'gyur*) e «traduzioni *śāstra*» (tibetano, *bstan 'gyur*). Sebbene i testi che costituiscono il *Bka' 'gyur* fossero abbastanza ben radicati al suo tempo, fu solo grazie all'incredibile zelo e sforzo di Buston che il *Bstan 'gyur* venne a prendere la forma attuale.

Buston nacque in una illustre discendenza di discepoli tantrici. Dall'età di sette anni in avanti, studiò i *tantra* sotto la guida sia del nonno sia dell'illustre Khro phu ba, maestro della scuola dei bka' brgyud pa (kagyupa). (La biografia di Buston sostiene che egli fosse in possesso di una tale maestria del rituale tantrico che fin da piccolo le persone lo preferivano al nonno).

All'età di diciotto anni Buston lasciò la propria casa e diventò un monaco novizio. Quindi per parecchi anni studiò con maestri eruditi di tutte le tradizioni; si dice che i suoi maestri siano stati circa ventotto. Nel 1312 prese i voti. In seguito si dedicò allo studio e alla padronanza dei lavori grammaticali di Candragomin e quindi delle varie lingue dell'India orientale e occidentale, inclusi il kashmiri e il sanscrito. Per questo motivo diventò famoso come traduttore senza eguali della scrittura buddhista indiana. Durante questo periodo studiò intensamente anche il *Kālacakra*, guadagnandosi in seguito la reputazione di maestro di questo particolare ciclo tantrico.

All'età di trent'anni Buston fu invitato a prendere la direzione del monastero di Zwa lu (Shalu) dell'ordine dei sa skya pa (sakyapa). Questo monastero rimase la sua sede principale per il resto della sua vita. Da lì espose il *Kālacakra* e altri cicli tantrici assieme con numerose scritture esoteriche; conferì innumerevoli iniziazioni e compose commentari ai *sūtra* e ai *tantra*. Durante la sua permanenza a Shalu, Buston scrisse il suo famoso *Chos 'byung* (Storia del Buddhismo), completato verso il 1322. Fu a Shalu che Buston cominciò anche ad organizzare il primo canone buddhista tibetano definitivo. Applicando il suo genio alla sistematizzazione del canone, Buston fondò un nuovo metodo per classificare le scritture. Per quanto riguarda la raccolta dei *sūtra* introdusse un triplice schema. Divise la raccolta dal punto di vista filosofico e storico in ciò che egli chiamò le «tre *dharmacakra*», o «giri della ruota della Legge». Soprattutto è onorato per avere dato alla raccolta dei *tantra* una struttura quadripartita, classificando queste opere in quattro distinti *rgyud*, o classi: Kriya, Carya, Yoga e Anuttarayoga. Questo metodo di trattare la letteratura tantrica in seguito fu adottato e conservato da Tsongkhapa e dal suo discepolo Mkhas grub rje.

Oltre a scrivere e ad insegnare, Buston fu un architetto ineccepibile. Nel 1352 compose un'opera classica sulla costruzione degli *stūpa* buddhisti (cumuli per le reliquie) chiamata *La forma e le dimensioni dello stūpa Mahābodhi* e all'età di sessantatré anni sovraintese alla costruzione nell'eremo Ri phug di Shalu di uno *stūpa* che raggiungeva i trenta metri circa di altezza. Questo *stūpa* in seguito servì come modello principale per il grande *stūpa* eretto a Rgyal rtse (Gyantse).

All'età di sessantasette anni Buston cedette la direzione di Shalu. Tuttavia, per i successivi sette anni continuò con grande zelo a portare avanti le tre principali attività eseguite da un vero *bla ma* (lama, «maestro superiore»), cioè studiare, insegnare e scrivere. Morì in pace nel 1364.

[Vedi *TIBETANE, RELIGIONI*, vol. 13, *Panoramica generale*; *BUDDHISMO*, articolo sul *Buddhismo in Tibet*; e *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*, articolo sul *Buddhismo tibetano*].

BIBLIOGRAFIA

E. Obermiller (trad.), *History of Buddhism*, I-II, Heidelberg 1931-1932, traduzione del *Chos 'byung* di Buston. Una fonte preziosa sia per la storia sia per la letteratura buddhista fino al XIV secolo.

D.S. Ruegg, *The Life of Bu-ston Rinpoche*, Roma, 1966. Acuta traduzione della «storia di vita liberante» (tibetano, *rnam thar*) di Bu ston.

[Aggiornamenti bibliografici:

H. Eimer, *Der Tantra-Katalog des Buston im Vergleich mit der Abteilung Tantra des tibetischen Kanjur*, Bonn 1989.

C. Luczanits, *The Sources for Bu ston's Introduction to the Acts of a Buddha*, in «Wiener Zeitschrift für die Kunde Sudasiens und Archiv für indische Philosophie», 37 (1993), pp. 93-108.

C. Vogel, *Bu ston on the Date of the Buddha's Nirvana. Translated from His History of the Doctrine (Chos 'byun)*, in H. Becher (cur.), *Die Datierung des historischen Buddha*, Göttingen 1991, pp. 403-14].

JANICE D. WILLIS

CAKRAVARTIN è un nome sanscrito che si riferisce a un ideale re universale che regna in modo morale e benevolo sul mondo intero. Derivato dal sanscrito *cakra*, «ruota» e *vartin*, «uno che gira», il termine *cakravartin* (pāli, *cakkavatti*) nei testi classici induisti indica quel monarca che tutto può, «le ruote del cui carro girano liberamente» o «i cui viaggi sono senza ostacoli». Il regno virtuoso e insuperabile di un tale governante è descritto come *sarvabhauma*; esso appartiene a tutte le creature in ogni luogo. Le letterature buddhista e jainista descrivono i loro illuminati fondatori (rispettivamente, il Buddha o i Buddha e i *tīrthaṅkara*) in termini simili, basandosi sulla convinzione che la verità religiosa trascende le limitazioni locali o nazionali e riguarda tutte le persone, ovunque. Questa idea è particolarmente evidente nelle tradizioni buddhiste orali e scritturali, nelle quali frequentemente ci si riferisce a Gautama come a un *cakravāla cakravartin*, colui che illumina il *dharma* (una vita in aderenza alla verità compassionevole) in tutte le regioni del mondo. Dal simbolo della ruota che gira, un segno della sovranità universale, proviene la descrizione del Buddha come *dharmacakrapravartayati*, «colui che mette in moto la ruota della legge», e così pure il nome del suo primo sermone, *Dharmacakrapravartana Sūtra* (pāli, *Dhammacakkappavattana Sutta*; Il *sūtra* sul girare in continuazione la ruota del *dharma*), nel quale il Buddha presenta la sua capacità di comprendere le quattro nobili verità. Dopo la sua morte nel 480 a.C., i seguaci di Gautama cremarono il suo corpo e racchiusero le sue reliquie in uno *stūpa*, proprio come avrebbero fatto con un monarca universale.

Storia del cakravartin come un ideale imperiale. La generale considerazione tipica dell'Asia meridionale che il re dovesse avere ampi poteri risale almeno all'alta epoca vedica (1200-800 a.C.) e forse ai secoli precedenti. Il rituale vedico dell'incoronazione del re (*rājasūya*, per esempio, era preceduto da una cerimonia nella quale uno stallone selvaggio era lasciato vagare a piacere attraverso il Paese per un anno intero, alla fine veniva sacrificato nell'importante rito conosciuto come *aśvamedha* e tutti i territori che aveva percorso in quell'anno erano ritenuti essere dominio del re. L'attuale termine *cakravartin* era conosciuto alla fine del V secolo e all'inizio del IV secolo a.C. dai compilatori del *Maitri Upaniṣad,* che usavano il sostantivo quando elencavano i nomi dei vari re che avevano rinunciato alle loro prerogative reali in favore della vita in ascetica contemplazione (*Maitri Upaniṣad* 1,4).

Dirette discussioni sul *cakravartin* come un ideale imperiale compaiono ben presto nell'*Artha Śāstra* di Kauṭilya (300 a.C. circa), un manuale di corte sulla politica, la diplomazia, l'economia e il comportamento sociale. Nella sua descrizione dell'importanza dell'influenza di un imperatore (*cakravartin-kśetra*), Kauṭilya annota che il re dovrebbe intraprendere ogni compito che egli sente potrebbe portare a lui e alla sua popolazione prosperità e che dovrebbe avere il potere «dall'Himalaya all'oceano». Kauṭilya poteva aver in mente il prestigio e le speranze del primo re dei Maurya, Candragupta, che regnò all'incirca tra il 321 e il 297 e di cui Kauṭilya si dice sia stato primo ministro. Candragupta fu forse il primo sovrano ad unificare tutte le terre dalle coste meridionali dell'India allo Himalaya a nord e alla valle di Kabul a nord-ovest. Editti e altre iscrizioni su colonne e scarpate descrivono l'ultimo re maurya Aśoka (morto nel 238 a.C.?) come un *cakravartin* sott

il cui patronato il *dharma* buddhista si diffuse attraverso tutto il Sud e il Sud-Est asiatico. I cronisti nella corte degli imperatori Śātavāhana (dal I al II secolo d.C.) similmente definivano i loro regni come quel mondo che si estende dagli oceani orientale, meridionale e occidentale fino alle montagne. Anche i Gupta vedevano se stessi come governatori di Imperi. Skandha Gupta che regnò dal 455 al 467 d.C., per esempio, è raffigurato nelle iscrizioni di Janagadh (datate alla metà del V secolo d.C.) come un capo il cui regno era l'intera terra circondata dai quattro oceani e all'interno del quale prosperavano diverse nazioni più piccole. I Cāḷukya occidentali (dal VI all'VIII e dal X al XII secolo) descrivevano se stessi come gli imperatori delle terre fra i tre mari, mentre i sovrani di Vijayanagara (dal XIV al XVII secolo) si definivano i padroni dei mari orientale, occidentale, settentrionale e meridionale.

Così l'immaginazione politica dell'Asia meridionale fino al XVII secolo generalmente includeva l'ideale di un dominio unificato e vari re hanno identificato loro stessi come monarchi universali: da qui derivano i comuni titoli reali di *samrāj* («monarca supremo», cioè colui che governa su tutti i principi e i principati), *rājādhirāja* («re su tutti i re»), *ekarāja* («il solo re»), *paramabhaṭṭāraka* («il molto venerabile signore»), *diśampati* («signore delle terre»), e *digvijayin* («conquistatore delle regioni»).

Le letterature buddhista e jainista hanno distinto tre tipi di *cakravartin*. Un *pradeśa cakravartin* è un monarca che guida il popolo di una specifica regione e può essere inteso come un re locale. Un *dvīpa cakravartin* governa tutti i popoli di ognuno dei quattro continenti (*dvīpa*, letteralmente «isole») postulati dalle antiche cosmologie indiane ed è, di conseguenza, molto più potente nel regno secolare del *pradeśa cakravartin*. Superiore persino al *dvīpa cakravartin* è il *cakravāla cakravartin*, il monarca che regna su tutti i continenti del mondo. La supremazia politica del *cakravāla cakravartin* è paragonata alla supremazia religiosa del Buddha.

Dimensioni religiose dell'ideale cakravartin. La fonte dell'immagine del re come un *cakravartin* non si trova, comunque, nella sua storia politica. Piuttosto, numerosi re sono identificati con il *cakravartin* delle storie religiose e mitiche, forti ed evocative, dell'Asia meridionale. Secondo i miti della sovranità dell'Asia meridionale (molti dei quali suggeriscono una origine solare) il *cakravartin*, qui figura paradigmatica, stando in profonda meditazione vede una ruota di pace fiammeggiante (*cakra*) girare lentamente sopra di lui nel cielo. Sapendo essere questa ruota una chiamata all'unificazione di tutti i popoli, il re guida i suoi eserciti in tutte le direzioni fino al più lontano orizzonte, fino all'universale anello di montagne (*cakravāla*) che si trovano oltre gli oceani e che segnano il limite estremo del mondo concentrico. Guidato dalla celestiale ruota e trasportato in alto nell'atmosfera da bianchi cavalli ed elefanti volanti, egli pone termine a tutti i conflitti e alle sofferenze appena porta le persone di ogni dove sotto il suo regno virtuoso. Così, *cakravālacakravartī cakram vartayati*: il monarca universale gira la ruota della giustizia attraverso il mondo intero.

Il mitico *cakravartin*, quindi, era un governante nella cui virtù e forza tutti i popoli, senza riguardo alla loro terra di origine, potevano trovare una guida. Egli era un capo pacificatore il cui potere si manifestava nelle sue capacità unificatrici. Non è una coincidenza quindi che le tradizioni religiose nelle quali viene conferito maggior prestigio al *cakravartin* siano costruite attorno agli ideali e alle aspirazioni della classe degli *kṣatriya* della società indiana, che doveva proteggere la società, servirla militarmente, governare le sue corti e sedere sui suoi troni. Per alcune comunità *kṣatriya*, come ad esempio quelle rappresentate dalle epiche *Mahābhārata* e *Rāmāyāṇa* (300 d.C. circa), la persona più adatta a diventare un monarca universale era qualcuno che fosse già un re, qualcuno che potesse estendere il suo governo attraverso la capacità militare e diplomatica.

Anche per alcune tradizioni *kṣatriya*, comunque, il vero *cakravartin* rinuncia alla vita politica di re secolare e guida il popolo mediante la potenza della sua virtù spirituale. Così avvenne nelle prime comunità jainiste e, in particolare, buddhiste, le storie dei cui fondatori suggeriscono l'idea che per loro la verità religiosa è più potente e universale del prestigio politico. Secondo le letterature jainista e buddhista, sia Vardhamāna Mahāvīra (il più recente dei ventiquattro *tīrthaṃkara* jainisti) sia Siddhārtha Gautama (il Buddha) erano nati in potenti famiglie reali, entrambi mostravano i segni fisici caratteristici di un *mahāpuruṣa* («grande uomo») e sarebbero perciò sicuramente diventati *cakravartin* secolari. Entrambe le tradizioni sostengono che i loro fondatori, tuttavia, scelsero di non usare il potere politico e i privilegi spettanti al monarca universale ma, piuttosto, cercarono di capire le più profonde dimensioni dell'esistenza stessa e, specialmente nel caso del Buddha, di insegnare quella comprensione a tutti.

[Vedi *REGALITÀ NELL'ESTREMO ORIENTE*, vol. 13].

BIBLIOGRAFIA

I lettori interessati alla storia del governo imperiale in India possono consultare qualche buon lavoro sulla storia dell'India. Un ottimo, anche se relativamente breve, punto di riferimento è R.C. Majumdar et al., *An Advanced History of India*, London 1948. Una panoramica più completa è fornita da R.C. Majumdar

(cur.), *The History and Culture of the Indian People*, I-XI, Bombay 1951-1969; cfr. specialmente *The Age of Imperial Unity*, II; *The Classical Age*, III, pp. 1-360; *The Age of the Imparial Kanauj*, IV; *The Struggle for Empire*, V. Un quadro più approssimativo dell'ideale *cakravartin* si trova in H. Zimmer, *Philosophies of India* (J. Campbell [cur.], Bollingen Foundation Series, 26), 1951, rist. Princeton 1969, pp. 127-39 (trad. it. *Filosofie e religioni dell'India*, Milano 2001). Infine, per un esempio dell'ideale *cakravartin* come è espresso nel mito religioso, cfr. F.E. Reynolds e Mani Reynolds (tradd.), *Three Worlds According to King Ruang*, Berkeley 1982, pp. 135-72.

[Aggiornamenti bibliografici:

T.J. Bartholomeusz, *In Defense of Dharma. Just-war Ideology in Buddhist Sri Lanka*, in «Journal of Buddhist Ethics», 6 (1999).

S. Collins, *The Lion's Roar on the Wheel-Turning King. A Response to Andrew Huxley's «The Buddha and the Social Contract»*, in «Journal of Indian Philosophy», 24 (1996), pp. 421-46.

L.A. van Daalen, *Zum Thema und zur Struktur von Vakpatis Gaudavaha. Der Held als cakravartin*, in «Deutscher Orientalisierung», 8 (1994), pp. 282-94.

P. Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics. Foundations, Values and Issues*, New York 2000.

A. Huxley, *The Buddha and the Social Contract*, in «Journal of Indian Philosophy», 24 (1996), pp. 407-20].

WILLIAM K. MAHONY

CANDRAKĪRTI (tibetano, Zla ba grags pa; cinese, Yuecheng; giapponese, Gesshō), dialettico buddhista indiano. Gli studiosi hanno identificato almeno tre figure che rispondono al nome di Candrakīrti. La prima di queste figure, che chiameremo «Candrakīrti I», fu un famoso filosofo mādhyamika (*madhyamaka*) che visse intorno al 600-650 d.C.; la seconda, «Candrakīrti II», fu un maestro tantrico che visse probabilmente poco dopo il primo; la terza figura, «Candrakīrti III», fu invece un pensatore buddhista dell'XI secolo. Le loro biografie esistono soltanto in fonti tibetane quali le storie di Bu ston (Buston), Tāranātha e Sum pa mkhan po. Queste fonti non sono particolarmente utili alla ricerca storica, poiché tendono a confondere storia e leggenda e scambiano apertamente tra di loro le vite dei tre Candrakīrti. Ciò non crea grandi problemi in Tibet, tuttavia, poiché la tradizione tibetana riconosce un solo Candrakīrti, che visse per tre o quattrocento anni.

Candrakīrti I scrisse diversi commentari di rilievo sulle opere di Nāgārjuna e Āryadeva: 1) la *Prasannapadā* (reperibile, in sanscrito, nella collana Bibliotheca Buddhica 4, d'ora innanzi citata con la sigla Bibl. Bud.), un commentario all'opera *Mūlamadhyamakakārikā* di Nāgārjuna; 2) la *Yuktiṣaṣṭikāvṛtti* (edizione Derge del *Tripiṭaka* tibetano 3864, d'ora innanzi citata con la sigla D.; edizione Pechino del *Tripiṭaka* tibetano 5265, d'ora innanzi citata con la sigla P.); 3) la *Śūnyatāsaptativṛtti* (D. 3867, P. 5268); 4) la *Catuḥśatakaṭīkā* (D. 3865, P. 5266, parzialmente in sanscrito), un commentario sull'opera *Catuḥśataka* di Āryadeva. Ma Candrakīrti compose anche opere di propria ispirazione: 1) il *Madhyamakāvatāra*, cui fece seguire l'autocommentario dal titolo *Madhyamakāvatārabhāṣya* (edizione tibetana in Bibl. Bud., 9), un'introduzione al fondamentale trattato mādhyamika di Nāgārjuna; 2) il *Pañcaskandhaprakaraṇa* (edizione tibetana in Lindtner 1979), un trattato di argomento *abhidharma* (i cinque aggregati, le dodici basi e i diciotto elementi) dal punto di vista mādhyamika. Le opinioni divergono circa la paternità dell'opera intitolata *Triśaraṇa[gamana]saptati* (D. 3971, 4564; P. 5366, 5478). Secondo Lindtner, essa fu composta da Candrakīrti I, mentre Ruegg (1981) l'attribuisce a Candrakīrti II. Dall'ordine cronologico di questi trattati, si può affermare con certezza soltanto che il *Madhyamakāvatāra* (probabilmente con l'autocommentario) venne composto prima dei due lunghi commentari *Prasannapadā* e *Catuḥśatakaṭīkā*, dal momento che entrambi fanno riferimento a tale testo.

Candrakīrti I espose la filosofia madhyamaka di Nāgārjuna e difese la posizione di Buddhapālita (circa 470-540) contro le critiche mossegli da Bhāvaviveka (circa 500-570), che aveva preferito adottare una forma di deduzione indipendente. Candrakīrti I, dunque, cercò di ristabilire il metodo di ragionamento *prasaṅga*. I dossografi tibetani, di conseguenza, lo hanno classificato, insieme con Buddhapālita, tra i rappresentanti della scuola dei prāsaṅgika. Egli, inoltre, criticò le dottrine della scuola logico-epistemologica buddhista e le teorie metafisiche e gnoseologiche degli yogācārin-vijñānavādin.

Candrakīrti II compose qualche opera tantrica, delle quali la più importante è il *Pradīpoddyotana* (D. 1785, P. 2650), un commentario al *Guhyasamāja Tantra*. Candrakīrti III fu autore, invece, della *Madhyamakāvatāraprajñā o Madhyamakaprajñāvatāra* (D. 3865, P. 5264) che tradusse in tibetano insieme col traduttore 'Gos khug pa lhas btsas. Se l'identificazione di Dpal ldan zla ba con Candrakīrti III è corretta, la stessa coppia di traduttori rese in tibetano anche il commentario di Kṛṣṇapāda allo *Hevajra Tantra* (D. 1187, P. 2317). 'Gos khug pa lhas btsas tradusse anche il *Pradīpoddyotana* con Rinchen bzang po (Rinchen zangpo, 958-1055) e altri. Possiamo quindi stabilire con certezza le date di Candrakīrti III entro l'XI secolo.

A differenza di Candrakīrti I e Candrakīrti III, che sono per certo due persone distinte, Candrakīrti II potrebbe in realtà confluire nell'uno o nell'altro dei suoi omonimi, benché le ricerche al riguardo siano ancora da approfondire.

[Vedi *MĀDHYAMIKA*].

BIBLIOGRAFIA

...r. *Candrakīrti's Pañcaskandhaprakaraṇa*, in «Acta ...alia», 40 (1979), pp. 87-145.

... trad.), *Candrakīrti, Prasannapadā Madhyamakāvṛtti. ...entaire limpide au traité du milieu*, Paris 1959.

... *The Literature of the Madhyamaka School of Philo... India*, Wiesbaden 1981.

...menti bibliografici:

... Candrakīrti e Karen Lang, *Āryadeva and Candrakīrti ... and Selfishness*, in D.S. Lopez, Jr. (cur.), *Buddhism in ...*. Princeton 1995, pp. 380-98.

... Jong, *Materials for the Study of Āryadeva, Dharmapāla ... Candrakīrti. The Catuḥśataka of Āryadeva, Chapters 12-...*, in «Indo Iranian Journal», 36 (1993), pp. 150-53.

... Scherrer Schaub, *Tendance de la pensée de Candrakirti, ...amana et Jinakriya*, in «Buddhist Forum», 3 (1994), pp. ...

MIMAKI KATSUMI

CĀRVĀKA. Vedi vol. 9.

CHAN [Questa voce tratta dello sviluppo della tradizione del Chan in Cina. Per una discussione della trasmissione del Chan al Giappone e del suo sviluppo, vedi ZEN].

Il Buddhismo Chan è un particolare tipo di meditazione radicatasi nel Buddhismo indiano, che originariamente prese forma come una distinta tradizione religiosa in Cina e poi si diffuse in tutta l'Asia orientale. La modalità di meditazione del Chan conduce all'illuminazione Chan. Sebbene al suo avvio il Chan non imponesse una particolare struttura organizzativa, la scuola divenne una delle forme cinesi del Buddhismo, vantando una tradizione che risale in linea di successione diretta al fondatore della religione buddhista, Śākyamuni.

L'essenza del Chan è contenuta in una breve strofa, di evidente tarda origine, derivata dall'epoca in cui il Chan si era consolidato e godeva della sua prima piena fioritura in Cina. Si leggano i famosi versi:

> Una speciale tradizione esterna alle scritture;
> Non dipendente dalle parole e dalle lettere;
> Che punta direttamente al cuore umano;
> Che vede dentro la propria natura
> e raggiunge la buddhità.

La formula esprime i tratti interni ed esterni della via del Chan. Diversamente dalle branche del Buddhismo Theravāda (cioè Hīnayāna) e Mahāyāna, il Chan non riconosce nessuna autorità alle scritture. Questo certamente non significa, come vorrebbe un diffuso equivoco, che il Buddhismo Chan non ha familiarità con i *sūtra* consegnatici dalla tradizione o che addirittura li rifiuta. Al contrario, un'occhiata alla letteratura cinese del Chan mostra che i *sūtra*, e in particolare i *sūtra* del Mahāyāna (sopra tutti la *Prajñāpāramitā*, l'*Avataṃsaka*, il *Laṅkāvatāra* e il *Vimalakīrti*) godono di grande popolarità e sono usati ampiamente come guida nel percorso religioso dei devoti. Ulteriori caratteristiche, espresse anche nei versi citati prima, sottolineano la speciale qualità dell'esperienza del Chan, che irrompe improvvisamente come una visione nel cuore delle cose, non come intuizione ma come un risveglio alla propria natura. Questa «natura», che, secondo il verso, è «vista dentro», è natura vera e propria, che tutto comprende, identica alla «natura di Buddha», in nessun modo differente dalla natura di tutte le cose o dalla natura del cosmo e del sé. La via del Chan all'illuminazione è un modo per diventare Buddha; il suo scopo è il raggiungimento della buddhità.

Sviluppo storico. Prima di tracciare lo sviluppo della tradizione del Chan e dei vari insegnamenti ad essa associati, è necessario esaminare le fonti di informazioni disponibili sul Chan e sui suoi capi. Lo stato di queste fonti complica non poco la descrizione dello sviluppo storico del Chan. La sua attuale immagine storica è basata sulle cronache del Chan del periodo Song settentrionale (960-1127), specialmente sulle cosiddette Cinque Cronache (cinese, *Wudeng lu*; giapponese, *Gotōroku*); di rilievo tra queste è il trentesimo volume compilato da Daoyuan, *Jingde chuandeng lu* (giapponese, *Keitoku dentōroku*, T.D. n. 2076), terminato prima del 1004 e pubblicato nel 1011. Approssimativamente trascorre mezzo millennio tra l'inizio del Chan e la composizione delle cronache. Considerato questo lasso temporale, il valore storico delle cronache del periodo Song per il primo periodo del Chan è estremamente scarso. La loro credibilità è ulteriormente indebolita dalla tendenza all'elogio eccessivo. Dappertutto nella trattazione pervade la leggenda. Quindi il quadro storico che presentano non può essere preso acriticamente. Ulteriore materiale, in particolare quello delle fonti indipendenti da quelle del Chan, dovrebbe essere consultato per conferme e approfondimento. Il grande documento storico *Xu gaoseng zhuan* (giapponese, *Zoku kōsōden*, T.D. n. 2060) di Daoxuan (morto nel 667) della scuola Lü (Vinaya) offre biografie di Bodhidharma e del suo discepolo Huike (T.D. 50,551b-552c), così come importanti commenti sull'ambiente dell'epoca. Il lavoro storico di Daoxuan fu utilizzato solo all'inizio del periodo Song. Per il lungo restante periodo di circa 320 anni rimane poco materiale disponibile, a eccezione delle cronache del periodo Song.

La Cronaca dei maestri del Laṅkāvatāra (cinese, *Lengqie shizi ji*; giapponese, *Ryōga shijiki*, T.D. n. 2837), nata

tra il 713 e il 741 e compilata da Jingjue (638-750), ha uno speciale rilievo in quanto ci informa della situazione precedente alla frattura tra le Scuole settentrionale e meridionale. Dallo stesso periodo ci arriva una cronaca che risale alla Scuola settentrionale, la *Zhuan fabao ji* (giapponese, *Dembōki*, T.D. n. 2838), che solleva degli interrogativi, difficili da risolvere, sulle linee di successione durante il primo periodo. Il *Sūtra del Sesto Patriarca*, Huineng (638-713), conosciuto anche come *Sūtra della Piattaforma* (cinese *Liuzu dashi fabao tan jing*; giapponese, *Rokusodaishi hōbō dangyō*; T.D. n. 2008), in quanto veniva recitato da un seggio rialzato nel tempio di Dafan, segna un punto di svolta nella storia del Chan cinese. È una fonte di prim'ordine, sebbene la questione dei suoi autori rimanga irrisolta. Insieme a questo testo dovrebbero essere ricordati i motti di Shenhui, indispensabili per ordinare i problemi del giorno. Inoltre, le iscrizioni tombali del primo periodo contribuiscono non poco a chiarire il corso preso dalla storia.

Il merito di avere fornito una presentazione attendibile della storia del primo periodo del Buddhismo Chan cinese è da attribuire allo studioso giapponese Yanagida Seizan, curatore dell'opera modello *Shoki zenshū shishō no kenkyū*. L'ultimo periodo della storia del Chan in Cina (dopo l'VIII secolo) presenta difficoltà minori. Le cronache del periodo Song contengono le raccolte dei detti dei grandi maestri del tardo periodo Dang e dell'età successiva; tralasciando i molti elementi leggendari, possiedono un considerevole valore storico. Nel periodo tra il *Sūtra del Sesto Patriarca* e le cronache classiche del periodo Song, compaiono alcuni scritti molto istruttivi, soprattutto il *Baolin zhuan* (giapponese, *Hōrinden*), compilato intorno all'801 da Zhiju. Abbondanti sono le fonti durante il periodo Song; menzioniamo solo l'opera di carattere storico generale: *Biografie di monaci famosi compilate durante il periodo Song* (cinese, *Song gaoseng zhuan*; giapponese, *Sō kōsōden*, T.D. n. 2061).

Il primo periodo. La storia del Buddhismo Chan inizia con la leggenda di Bodhidharma. Figlio di una famiglia di brahmani dell'India meridionale, o forse di una casa reale (secondo altri racconti un persiano), si dice che Bodhidharma portò in Cina la nuova e distinta forma di meditazione. Secondo la leggenda, egli incontrò l'imperatore Wu (regnante tra il 502 e il 550), fondatore della dinastia Liang e gli parlò senza mezzi termini dell'inutilità delle pratiche religiose buddhiste tradizionali, della costruzione di templi al Buddha, della recitazione dei *sūtra* e di tutti gli atti compiuti per guadagnare meriti; poi attraversò il fiume Yangzi su di un giunco. [Vedi la biografia di *LIANG WUDI*]. Durante il suo soggiorno nella Cina settentrionale, continua la storia, egli rimase seduto davanti a un muro nel chiostro del tempio di Shaolin per nove anni, così a lungo che le sue gambe caddero. Lì venne raggiunto dal suo primo discepolo, Huike (487-593), che dimostrò la serietà delle sue intenzioni tagliandosi un braccio e offrendolo al patriarca accosciato. La tradizione Chan ha arricchito abbondantemente il nucleo della leggenda, alla quale si deve la presentazione della veste e della ciotola per l'elemosina come insegne per diventare patriarca. Secondo la tradizione Chan vi sono anche scritti attribuiti direttamente a Bodhidharma.

L'autenticità storica della persona e dell'opera di Bodhidharma resta incerta. Le generazioni successive associarono l'esistenza del Chan alla venuta di Bodhidharma dall'Occidente (India). Le conversazioni che si dice egli abbia avuto con i discepoli furono praticate come *gong'an* (giapponese, *kōan*). Nonostante questa incertezza storica, non vi è alcun motivo per rifiutare la persona di Bodhidharma. La leggenda di Bodhidharma è indispensabile per la comprensione del Chan cinese e dello Zen giapponese. Gli storici giapponesi sono molto cauti nel loro giudizio. Yanagida Seizan fa notare di non avere alcuna spiegazione per i «numerosi enigmi della biografia di Bodhidharma» e considera impossibile, con le fonti disponibili oggi, «ricostruire una descrizione della sua vita».

Per gettare luce sulla prima parte della storia del Chan in Cina, si può prendere in considerazione una osservazione della studiosa americana Ruth Fuller Sasaki, che attira l'attenzione su due importanti circostanze. «Oggi sappiamo abbastanza bene», scrive questa bene informata storica dello Zen, «che il Chan cinese non ebbe origine con un singolo maestro indiano e che molte sue radici affondano profondamente nel pensiero cinese autoctono». All'epoca in cui sono datate le gesta di Bodhidharma in Cina, numerosi maestri di meditazione buddhista, chiamati *chanshi*, vagavano per il Paese. Bodhidharma può essere stato uno di questi. Il territorio cinese era imbevuto di una spiritualità autoctona molto affine al Chan. Con cognizione di causa i monaci Sengzhao (384-414) e Daosheng (circa 360-434) sono considerati precursori del movimento del Chan. Fin dall'inizio del suo processo di adattamento cinese convergettero nel Buddhismo correnti di pensiero taoiste, influenza che risulta particolarmente chiara nel Chan. [Vedi le biografie di *SENGZHAO* e *DAOSHENG*].

L'importantissima questione se Bodhidharma praticò e insegnò una via speciale di meditazione rimane irrisolta per mancanza di prove storiche adeguate. L'unica affermazione che confermerebbe una tale ipotesi si trova in un testo di Bodhidharma sul «contemplare il muro Mahāyāna» che gli studiosi contemporanei non considerano autentico. Essa tuttavia si adatta al modo

...zionalmente popolare di parlare di Bodhidharma ... del «bramano che contempla il muro». Può esser... collegamento fra lo stile di meditazione a cui si al... qui e i discepoli di Bodhidharma, menzionati da ...xuan nella sua biografia di Huike come coloro che ... seguito la (pratica del) *Laṅkāvatāra Sūtra* tra...data loro da Bodhidharma per mezzo di Huike. ... una tale trasmissione è senza fondamento storico. ... vi è nemmeno una sufficiente chiarezza rispetto ai ...colari dell'influenza esercitata dal *Laṅkāvatāra Sū*... durante la prima fase del Buddhismo Chan in Cina. ... la biografia di *BODHIDHARMA*]. Sengcan ...to nel 606), il terzo dei patriarchi del Chan cinese, ... i discepoli di Huike, il quale, secondo l'opera sto... di Daoxuan, parlò dei profondi contenuti del ...*vatāra Sūtra*. Un'altra fonte ci informa che Huike ...mandava a Sengcan lo studio e l'interpretazione ... questo *sūtra*. A buona ragione egli è considerato l'au... di *Parole cesellate del cuore che crede* (cinese, ...*ming*; giapponese, *Shinjinmei*, T.D. n. 2010), ... opera poetica di forte colorito taoista.

Durante il periodo del quarto e del quinto patriarca, ...xin (580-651) e Hongren (601-674), ci fu un cam...mento nella situazione sociale del movimento del ... Mentre le prime personalità del Chan erano mo... itineranti, i successivi discepoli vivevano in comu... monastiche attorno ai patriarchi. Vivendo nei chio... i discepoli del Chan associavano l'interesse per l'ap...priazione spirituale della via del Chan con i lavori ...estici e nei campi. Il cambiamento nella vita del ... produsse l'inserimento del movimento nella strut...ra sociale della campagna e allargò la sua base nella ...età cinese. Daoxin visse per dieci anni nel Daolin Si ... monte Lu e in seguito trascorse trent'anni sul monte ...anfeng. Il suo successore, Hongren, si trasferì sul ...te Pingrong, o come si dice nelle cronache, «Mon...na Orientale». Durante quel periodo, il movimento ... Chan, chiamato il «*Dharma* della Montagna Orien...» dalla residenza del quinto patriarca (tale denomi...zione venne utilizzata in modo retroattivo anche per il ... del quarto patriarca), si rivolse ai *sūtra* della «per... saggezza» (*prajñāpāramitā*). Lo stile di Daoxin fu ...nosciuto come un «*samādhi* di una sola pratica» ...*ng sanmei*; giapponese, *ichigyō sammai*). Da Daoxin ... la scuola collaterale Testa di Bue (cinese, *Niutou*; ...pponese, *Gozu*), il cui primo rappresentante, Farong ...-657), introdusse nella setta una certa preferenza per ...*tra* della Saggezza. Hongren si è assicurato un posto ...lla storia del Chan per il ruolo decisivo che ebbe nella ... del suo discepolo Huineng (638-713), che doveva ...ventare il sesto patriarca del lignaggio del Chan.

Le Scuole settentrionale e meridionale. Solo relati...mente tardi si può parlare di Scuola settentrionale e di Scuola meridionale. Vi erano in ogni caso linee di successione differenti per i discepoli del Chan settentrionali e meridionali prima che si affermassero le due scuole contrapposte. Alcuni discepoli di Hongren lavoravano nelle province settentrionali. Il più importante di questi fu Faru (638-689), che può essere definito con qualche ragione il pioniere della Scuola settentrionale, anche se non diede inizio alla sua propria linea di successione. Il padre della Scuola settentrionale è il discepolo di Hongren, Shenxiu (605?-706), che alla tarda età di cinquant'anni fu accettato nella comunità monastica della Montagna Orientale e che ben presto fu considerato come «primo discepolo». La biografia di Shenxiu non parla di alcuna speciale relazione fra lui e il discepolo Huineng. Le affermazioni a riguardo nel *Sūtra del Sesto Patriarca* non hanno alcun attendibile fondamento storico. Ottenuto il sigillo *dharma* del quinto patriarca, Shenxiu si adoperò dal Yuchuan Si per la diffusione della meditazione Chan e conquistò la fama di maestro di meditazione, meritandosi in età molto avanzata il favore del palazzo imperiale. I suoi due discepoli Puji (651-739) e Yifu (658-736) godettero anch'essi di buona reputazione, offuscata lievemente soltanto dal loro coinvolgimento nelle lotte per la successione del sesto patriarca. I discepoli di Puji, Daoxuan (702-760) e Nanyue Mingzan, proseguirono la sua successione. Nondimeno, la scuola incontrò un rapido declino e si esaurì.

La spaccatura fra la Scuola settentrionale e quella meridionale fu il risultato dell'Assemblea del Grande *Dharma* convocata dal discepolo di Huineng, Shenhui (670-762), presso il Dayun Si a Huatai (provincia di Hunan) il 15 gennaio 732. L'assemblea si poneva come scopo la «separazione del vero dal falso». Siamo a conoscenza di questa assemblea soltanto dalle relazioni della Scuola meridionale. Shenhui prese l'iniziativa, e sostenne che la Scuola settentrionale si era separata dalla autentica tradizione del Chan e che Shenxiu aveva preteso in modo improprio di diventare patriarca. Il sesto patriarca doveva essere Huineng, che Hongren aveva presentato con la veste e la ciotola per l'elemosina, insegne del patriarcato. Inoltre, continuava la seconda argomentazione di Shenhui, la Scuola settentrionale praticava una forma di meditazione falsa. L'illuminazione non si raggiunge gradualmente, ma arriva all'improvviso, in un colpo solo (giapponese, *tantō chokunyū*). Nella storia del Buddhismo Zen questi due opposti punti di vista sono stati condensati in modo efficace nella formula «immediatezza del sud, gradualità del nord» (giapponese, *nanton hokuzen*). Dal tempo della vittoria della Scuola meridionale in poi, questa fu considerata l'unica legittima e autentica portatrice della tradizione del Chan. [Vedi *HUINENG*].

Il Sūtra del Sesto Patriarca. *Il Sūtra del Sesto Patriarca* è l'unico testo del Chan ad avere il titolo *sūtra*, che dovrebbe conferirgli la più alta autorità. Conservato in parecchie versioni, rielaborate, e contenenti parti dissimili, rimane tuttora irrisolta la questione di chi ne sia l'autore. Gli esperti datano la prima copia a nostra disposizione, il cosiddetto testo *Dunhuang*, scoperto nelle grotte di Dunhuang, tra l'830 e l'860. Seizan Yanagida tratta in modo esauriente il problema dell'origine storica e apre una nuova via suggerendo la partecipazione della scuola Testa di Bue alla composizione del testo. Fra le diverse fonti che in modo evidente confluiscono nel *sūtra* vi è l'importante contributo dato da Shenhui e dal gruppo dei suoi discepoli.

Il *sūtra* consiste principalmente di due parti diverse, le istruzioni dottrinali di Huineng, inclusa la sua autobiografia, e altri brani di vario tipo. L'autobiografia culmina con la disputa fra il principale discepolo di Hongren, Shenxiu, e Huineng, che risiedeva nel chiostro del quinto patriarca e lavorava nel granaio. Con grande attenzione Shenxiu arrivò a questo verso:

> Il corpo è l'albero dell'illuminazione [*bodhi*].
> La mente è come un limpido specchio.
> Preoccupati in ogni momento di tenerlo pulito!
> Non consentire ad alcuna particella di polvere
> di depositarvisi!

In netto contrasto con questo verso, sottilmente affilato e logicamente inconfutabile, si trova quello dell'«analfabeta» Huineng:

> In origine non vi è alcun albero dell'illuminazione,
> Né vi è un supporto con un limpido specchio.
> All'inizio non esiste alcuna singola cosa.
> Dove è dunque il granello di polvere da togliere?

Oltre all'alto livello di illuminazione che questi versi presentano, molte altre caratteristiche di Huineng sono descritte nella sua biografia.

Le indicazioni dottrinali di Huineng presentano il programma del Chan della Scuola meridionale. L'illuminazione avviene con un improvviso risveglio della saggezza (sanscrito, *prajñā*) alla «visione della natura» (giapponese, *kenshō*). Non è necessario rimuovere alcuna impurità, poiché persino l'impurità è identica alla natura. La *prajñā* vede attraverso la vacuità, ma questo è un vedere non vedendo. Il *Sūtra del Sesto Patriarca* sviluppa le idee fondamentali della dottrina della *prajñā* in formulazioni negative, che tuttavia sono in sostanza positive. Termini come «non mente» e «non pensiero», non sono da intendere psicologicamente, ma devono essere considerati metafisicamente secondo la dottrina della saggezza. [Vedi *PRAJÑĀ*]. A partire dal tempo di Huineng venne data posizione di primo livello nel Chan cinese al *Sūtra del Diamante*, un breve testo altamente espressivo appartenete al gruppo dei *Prajñāpāramitā Sūtra*, posizione che spettava nel primo periodo al *Laṅkāvatāra Sūtra*.

Oltre alle idee dei *sūtra* della saggezza, la dottrina della «natura di Buddha» insita in tutte le cose viventi, ovvero il messaggio centrale del *Nirvāṇa Sūtra*, svolge un ruolo importante nel *Sūtra del Sesto Patriarca*. La «natura» vista nell'illuminazione, chiamata anche natura vera e propria, propria natura, natura originale, natura saggezza, o natura *dharma*, è uguale alla «natura di Buddha». Stando a una tradizione, il *Nirvāṇa Sūtra* è il primo testo del Mahāyāna che Huineng conobbe. La sua pratica del Chan si appoggia sulle fondamenta delle dottrine della saggezza perfetta e della «natura di Buddha».

La piena fioritura dopo Huineng. Riconosciuto dall'Assemblea del Grande Dharma del 732 come il sesto patriarca, Huineng divenne il simbolo di integrazione del Buddhismo Chan cinese. Il termine *Scuola meridionale* venne principalmente, ma non esclusivamente, usato in contrapposizione a *Scuola settentrionale*, una definizione usata da Shenhui. Alla fine, la Scuola meridionale abbracciò l'intero Chan cinese che riconosceva Huineng come patriarca. Questo Chan era anche conosciuto come il «Chan dei patriarchi» (giapponese, *soshizen*) in contrapposizione con il «Chan del Tathāgata», il cui patriarca era considerato Bodhidharma. Non c'è nei nomi una voluta opposizione (Bodhidharma era anche riconosciuto come patriarca dalla Scuola meridionale) e a Huineng non venne certamente accordata una priorità su Bodhidharma ma, come lui, rappresentava una figura ideale, degna di essere patriarca per eccellenza.

Il Chan cinese raggiunse il proprio apice con il Chan dei patriarchi della Scuola meridionale, ma solo con la terza generazione successiva a Huineng. Dei cinque principali discepoli di Huineng, solo Nanyang Huizhong (morto nel 776), che è conosciuto con il titolo di *guoshi* («insegnante nazionale»), emerge come maestro del Chan. La discendenza del polemico Shenhui, un altro dei discepoli di Huineng, conduce nella quinta generazione a Guifeng Zongmi (780-841), che combinò nella sua persona il Chan e lo Huayan (giapponese, Kegon). Sin dall'inizio, in questa ramificazione gli interessi scientifici ebbero la precedenza sulla pratica. [Vedi la biografia di *ZONGMI*].

Due rami principali del Chan scaturiscono dai discepoli di Huineng, Qingyuan Xingsi (660-740) e Nanyue Huairang (677-744), guidati nella terza generazione da Shitou Xiqian (700-790) e Mazu Daoyi (709-790). Entrambi i rami sono pieni dei nomi di maestri molto ri-

...mati di cui le cronache, raccolte di detti e *gong'an* (giapponese, *kōan*; «annunci pubblici») raccontano di «grande parole e fatti straordinari». La loro storicità è indubbia, anche se in essi talvolta si confonde anche la leggenda. L'originalità creativa e il realismo soverchiante di questi maestri e discepoli è evidente nelle parole e nei fatti, che sembrano fuoriuscire con estrema facilità. Insieme al *kōan*, questo fascino è sopravvissuto fino ad oggi nei centri dello Zen giapponesi.

Il fatto che la severa forma monastica, codificata in regole da Baizhang Huaihai (720-814), non compromettesse la spontaneità della vita nelle sale del monastero testimonia la purezza del Chan di quel periodo. La regola, pervasa dallo spirito semplice e severo della primitiva comunità buddhista, conferì stabilità al Chan. Sperimentata e collaudata nei chiostri del Chan in Cina, questa regola perdura in Giappone.

Le Cinque Case. Dopo la persecuzione del Buddhismo nell'anno 845, molte scuole affermate furono incapaci di riprendersi dal danno subito. Il Chan, che si era diffuso in tutto il Paese, comunque dimostrò la propria vitalità e il proprio vigore d'azione. Attorno alla fine della dinastia Tang e durante il periodo delle Cinque Dinastie (907-960), furono costituite le Cinque Case. Il termine *cinque case* non significava istituzioni organizzate, ma piuttosto, come suggerisce il nome, gruppi familiari che coltivavano i propri usi e generi letterari.

La Casa di Guiyang (giapponese, Igyō) fu la prima delle Cinque Case. Così chiamata dal nome di due montagne, Gui e Yang, sulle quali stavano i chiostri dei fondatori Guishan Lingyou (771-853) e Yangshan Huiji (807-883), questa casa testimoniò il modo particolarmente semplice e cordiale in cui i due fondatori vissero il rapporto tra maestro e discepolo. Azione e silenzio erano combinati secondo lo stile del Chan. Alla domanda del maestro, il discepolo rispondeva con un atto. Una caratteristica unica della casa era la tecnica della «figura perfetta» (cinese, *yuanxiang*; giapponese, *ensō*) o «cerchio». Ci si serviva dell'immagine del cerchio per esprimere la completezza e la realtà. La tradizione parla di novantasette cerchi.

La Casa di Linji (giapponese, Rinzai), che sarebbe diventata la scuola principale del Chan sotto la dinastia Song, prese forma sotto Linji Yixuan (morto nell'866), personalità del primo Chan cinese di cui abbiamo le più certe prove storiche. La raccolta dei suoi detti testimonia l'acuta mente e il carattere puro di questo maestro molto dotato. Lo stile di comando vigoroso di Linji è famoso per i suoi metodi di inveire e di percuotere, che egli a sua volta aveva appreso dal proprio maestro, il non meno dotato Huangbo Xiyun (morto nell'850). [Vedi la biografia di *LINJI*].

Caratteristiche di questa casa sono le triplici e quadruplici formule dialettiche che Linji propose ai propri studenti per la pratica, per esempio le «quattro alternative» (cinese, *si liaojian*; giapponese, *shiryōken*):

> Una volta togli l'individuo (il soggetto), senza togliere
> il mondo (l'oggetto).
> Poi una volta togli il mondo, senza togliere l'individuo.
> Poi togli sia l'individuo sia il mondo.
> E una volta non togliere né l'individuo né il mondo.

La formula ha in sé l'accento della metafisica del Mahāyāna, tuttavia Linji illustra i propri detti attraverso l'immaginario metaforico.

La Casa di Caodong (giapponese, Sōtō) deve il proprio nome ai suoi due fondatori, Dongshan Liangjie (807-869) e Caoshan Benji (840-901). Oltre a Caoshan, anche Yunju Daoying (morto nel 902) risalta tra i discepoli del circolo di Dongshan. Il nome di Caoshan è associato al ben noto e speciale elemento distintivo di questa casa, la formula dei «cinque ordini». Quest'importantissima formula dialettica del Buddhismo Chan ebbe origine nella Casa di Caodong, stimolata da Shitou, un appassionato del modo di pensare dialettico che visse nella terza generazione dopo Huineng. Nei «cinque ordini» il noumenico e il fenomenico sono collegati l'uno all'altro, culminando nel quinto ordine con una totale unità dell'interpenetrazione incondizionata attraverso una libertà che trascende tutte le opposizioni, rappresentata dall'immagine di un cerchio tutto nero. La formula dei «cinque ordini» non rimase limitata alla Casa di Caodong, ma divenne patrimonio comune del Chan cinese e del Buddhismo Zen giapponese. La Casa di Caodong continua tutt'oggi nella setta giapponese Sōtō.

La Casa di Yunmen (giapponese, Ummon) si distingue per il suo metodo del «passaggio di una singola parola», praticato da Yunmen Wenyen (864-945), un eminente maestro del periodo delle Cinque Dinastie. Interrogato sull'essenza del Chan o illuminazione, il maestro dà una risposta pertinente, ma estremamente concisa, spesso utilizzando non più di una singola parola. Le raccolte di *kōan* del *Biyan lu* (giapponese, *Hekiganroku*) e del *Wumen guan* (giapponese, *Mumonkan*) contengono numerosi esempi delle notevoli risposte date da questo maestro. Per esempio, in risposta alla domanda di un monaco, «Che cosa è il Buddha?», egli semplicemente rispose: «Tre libbre di canapa» (*Wumen guan*, caso 18). A lui viene anche attribuito lo splendido detto del caso 6 del *Biyan lu*: «Ogni giorno è un buon giorno». Sfortunatamente, la Casa di Yunmen era destinata a una breve vita, sebbene il contributo che diede all'arte e alla cultura cinese sia stato considerevole. Xuedou Chongxian (980-1052), il poeta che compose i cento versi del *Biyan lu*, è uno dei suoi luminari.

La Casa di Fayan (giapponese, Hōgen) è l'ultima delle Cinque Case. Il suo fondatore, Fayan Wenyi (885-958), fu un competente ed erudito conoscitore sia dei classici cinesi sia della letteratura buddhista. Come maestro Chan egli aveva il proprio metodo per guidare i discepoli al risveglio spirituale. Ripeteva più volte la stessa parola o espressione senza aggiungere alcuna spiegazione. Aveva completamente fatta propria la filosofia dello Huayan (giapponese, Kegon) e si sforzava di guidare i propri discepoli a sperimentare la visione dell'unità interiore dei sei segni dell'essere: totalità e differenziazione, uguaglianza e differenza, divenire e scomparire. Una volta, per illustrare il principio huayan dell'uguaglianza nella differenza, ordinò che la tenda di bambù di fronte al vestibolo fosse arrotolata e due monaci seguirono le sue istruzioni. Il *kōan* chiude con le parole: «Fayan disse: "uno l'afferrò e l'altro la perse"» (*Wumen guan*, caso 26). La Casa si estinse con il suo fondatore. Già nella generazione successiva il successore *dharma* di Fayan, Tiantai Deshao (891-971), passò a dedicarsi alla scienza della scuola del Tiantai (giapponese, Tendai). Il suo discepolo Yongming Yenshou (904-975) è rappresentativo del crescente sincretismo delle dottrine e delle scuole buddhiste. [Vedi *HUAYAN* e *TIANTAI*].

Strutture e metodi durante il periodo Song. Le case di Linji e di Caodong si svilupparono in scuole che rappresentarono il Buddhismo Chan cinese durante il periodo Song (960-1279) e la scuola di Linji acquistò una influenza predominante. All'inizio di quest'epoca compaiono due importanti maestri del Linji, Fenyang Shanzhao (947-1024) e Shishuang Chuyuan (986-1039). Shishuang, con la forza della sua personale reputazione e con le sue conoscenze in alto loco, assicurò al Chan l'ingresso nei circoli imperiali e tra le classi sociali superiori. Con i suoi due discepoli, Yangqi Fanghui (992-1049) e Huanglong Huinan (1002-1069), la scuola si divise in due rami, sebbene questo non producesse alcuna differenza di dottrina e di pratica.

Durante il periodo Song la pratica del *gong'an* fu introdotta nella scuola di Linji. I *gong'an* hanno come loro contenuto aneddoti dalle vite dei maestri e dei patriarchi del Chan, dialoghi tra maestri e discepoli (giapponese, *mondō*), detti paradossali, dichiarazioni vigorose o ambigue, gesti e atti strani. Una volta proposti dal maestro ad un discepolo, il discepolo deve trovarne la soluzione. Facendo così si incappa nei limiti del pensiero intellettuale, poiché l'indovinello paradossale del *gong'an* non ammette una soluzione razionale. Quando il dubbio si impossessa di chi è impegnato nella pratica del *gong'an* la consapevolezza razionale finalmente si trasforma in esperienza.

La pratica del *gong'an* ha una rilevanza psicologica e una rilevanza metafisico-religiosa. Da una parte, nello sforzo di risolvere l'irrisolvibile, la concentrazione psichica è intensificata attraverso il costante impegno nel compito. Questa è la premessa necessaria per la conquista dell'esperienza. Dall'altra parte, l'eliminazione di tutte le concettualizzazioni, in particolare di ogni dualità, mette in evidenza la dimensione metafisico-religiosa della pratica, il cui scopo è l'esperienza illimitata di tutto come uno. La relazione tra maestro e discepolo svolge un importante ruolo nella pratica del *gong'an*. Non solo il maestro presenta un *gong'an* al discepolo, ma l'accompagna nel progresso della pratica, tenendolo informato delle esperienze psichiche, avvisandolo dei percorsi sbagliati e aiutandolo in ogni modo a raggiungere lo scopo tanto agognato dell'esperienza dell'illuminazione.

Le prime raccolte di *gong'an* ebbero origine nella scuola del Linji. L'opera più importante, il *Biyan lu* (giapponese, *Hekiganroku*), si deve a Yuanwu Keqin (1063-1135), il quale formulò consigli, considerazioni (estemporanee) e commenti, di cui un centinaio di esempi vennero selezionati da Xuedou e corredati da versi. L'alta qualità letteraria di quest'opera, pubblicata per la prima volta nel 1128, fu quasi la sua rovina. Il discepolo e successore di Yuanwu, Dahui Zonggao (1089-1163), fece bruciare tutte le copie del *Biyan lu* in suo possesso, evidentemente perché molti discepoli del Chan dimostravano troppa dipendenza dalla bellezza formale dell'opera. Solamente dopo duecento anni apparve una nuova edizione, basata su alcune copie che erano scampate alla distruzione.

Un'altra raccolta di *kōan* della scuola di Linji, la *Wumen guan* (giapponese, *Mumonkan*; «La barriera senza porte»), preparata nel 1228 da Wumen Huikai (1183-1260), ha goduto di una fama duratura. La raccolta inizia con quello che è forse il più famoso di tutti i *gong'an*: l'esempio del *wu* (giapponese, *mu*) o nullità della natura del Buddha del cane, inizialmente formulato da Zhaozhou. Esso è seguito da parecchi altri famosi esempi come *L'uomo sull'albero di Xingyan* (caso 5), *Nanzhuan taglia in due il gatto* (caso 14) e *Le feci di Yunmen* (caso 21). Il maestro Wumen, di notevole temperamento, fa della «non porta» la propria porta e intitola la propria opera *La barriera senza porte*.

La scuola del Caodong si interessò anche alla pratica dei *gong'an* e ne fece uso. Basando la propria opera su una raccolta di un centinaio di casi e di versi del maestro Caodong, Hongzhi Zhengjue (1091-1157), e prendendo come modello il *Biyan lu*, Wansong Xingxiu (1166-1246) compilò una vasta opera sul *gong'an*, conosciuta come il *Congrong lu* (giapponese, *Shōyōroku*). In nessun modo la scuola del Caodong rifiutò i *gong'an*, anche se non assegnò loro la stessa importanza data invece dalla scuola di Linji. Tra le due scuole scoppiò un animato scontro su

[illegible]o modo di meditare, riassunto nelle espressioni *kanhua chan* (giapponese, *kanna-zen*; «il Chan della riflessione sul *kōan*») e *mozhao chan* (giapponese, *mokusho-zen*: «il Chan della illuminazione silenziosa»).

Dahui, della scuola di Linji, attaccò mettendo in guardia contro il falso sentiero del sedere in silenziosa passività. Hongzhi, maestro del Caodong con grandi doti letterarie, utilizzò in sua difesa queste parole efficaci: «Chiunque sia arrivato all'illuminazione silenziosa, appartiene alla casa della nostra tradizione. L'illuminazione silenziosa raggiunge le altezze; essa spinge verso le profondità».

La controversia riporta alla memoria i primi conflitti tra la Scuola meridionale e quella settentrionale, ma ci sono alcune sostanziali differenze. Con questa polemica la scuola del Caodong professava la propria adesione alla linea della tradizione del sesto patriarca Huineng, secondo la quale le esperienze di improvvisa illuminazione sono tenute in grande considerazione. Il dibattito era concentrato principalmente sul valore dato ai *gong'an* e sul diverso uso fattone nelle due scuole. Nonostante il senso delle differenze di orientamento, discorso che vale anche per le tradizioni Linji (Rinzai) e Caodong (Sōtō) nelle loro forme giapponesi, entrambe possono giustamente essere viste come forme genuine del Chan e dello Zen, che è riccamente diversificato e possiede un'ottima pluralità.

Impatto culturale ed artistico. Durante il periodo Song, il Buddhismo Chan riuscì ad avere un grosso impatto sulla società cinese. Prima di quel momento le condizioni sociali e politiche nel Paese, così come il processo di sviluppo all'interno dello stesso Chan, avevano inibito una simile espansione. Durante il IX e il X secolo, quando il Chan arrivò ad avere una forma più definita, l'Impero cinese era afflitto da disordini. Dal punto di vista spirituale il periodo Song fu una delle epoche più solide nella storia cinese e il Chan fu capace in quel tempo di dare un considerevole contributo allo sviluppo culturale in corso nell'Impero cinese.

Le cinque montagne e i dieci templi. Durante la dinastia Song, i maestri del Chan si guadagnarono grande stima all'interno del palazzo imperiale. Il numero di templi e di monaci nella scuola di Linji crebbe. Furono costruiti magnifici templi ai quali vennero accostati piccoli chiostri. Queste circostanze resero auspicabili alcuni regolamenti organizzativi. Sotto la potente protezione del regime, venne privilegiato il sistema delle Cinque Montagne e dei Dieci Templi, che prese forma durante la dinastia Song meridionale. Tutti i templi e i chiostri di questo sistema appartenevano al ramo Yangqi della scuola di Linji. Il lato negativo della medaglia fu la parziale dipendenza dall'apparato del regime a cui dovettero sottostare questi monasteri del Chan.

Relazioni con il Neoconfucianesimo. Il Neoconfucianesimo, la filosofia dominante dell'epoca, fedele alla tradizione, poichè derivava dalla filosofia classica cinese si oppose al Buddhismo. Contemporaneamente, un interscambio vivo e amichevole nacque tra le figure alla guida della nuova filosofia e del Buddhismo Chan. Zhou Dunyi (1017-1073), il padre putativo della scuola del Neoconfucianesimo, fu presumibilmente un ardente ammiratore del Buddhismo. I suoi rapporti con il Buddhismo Chan provenivano dalle sue tendenze metafisiche. Lo spostamento verso caratteristiche metafisiche del Neoconfucianesimo servì a stringerne i legami con il Chan. Zhang Zai (1020-1077), secondo nella linea dei grandi filosofi neoconfuciani, vide nell'attrattiva delle dottrine buddhiste un pericolo per la purezza del pensiero cinese.

I fratelli Cheng presentano un quadro più complesso. Il fratello più vecchio, Cheng Hao (1032-1085), il cui nome postumo è Mingdao, fu un uomo dotato di una intuizione e di una natura religiosa forti. Nella sua gioventù si lasciò attrarre dal Buddhismo Chan. Studiò i *sūtra* del Mahāyāna ed ebbe contatti personali con il Buddhismo Chan, pur mantenendo alcune riserve. Anche suo fratello minore, Cheng I (1033-1107), acquisì una buona conoscenza del Buddhismo. Si dice che egli abbia anche preso parte alla meditazione Chan in un chiostro, ma come tutti i neoconfuciani di quel periodo rimase saldo nella filosofia cinese.

Zhu Xi (1130-1200), un pensatore sistematico di grosso calibro che portò il Neoconfucianesimo alla perfezione, iniziò uno studio di base delle dottrine buddhiste, senza tuttavia mostrare inclinazione verso di esse. Da giovane lottò vigorosamente e con efficacia contro il Buddhismo. Il suo ripudio finale inflisse un grave colpo al Buddhismo Chan. L'influenza costante che risultò dall'incontro tra il Neoconfucianesimo e il Buddhismo Chan si manifesta principalmente nella profonda penetrazione della meditazione nella vita spirituale e intellettuale cinese.

Arte. Nel campo dell'arte i monaci del Chan raggiunsero numerosi risultati degni di nota. Ho avuto più volte occasione di menzionare la qualità letteraria degli scritti del Chan, in particolare dei versi e delle opere che testimoniano ispirazione poetica. La costruzione di templi durante il periodo Song manifesta anche l'abilità architettonica e il senso artistico del movimento. Oltre a tutto il resto, l'attenzione deve essere posta sulle pitture a china originarie del Chan, che hanno arricchito l'arte dell'Asia orientale con opere di una perfezione in seguito mai più raggiunta. Le realizzazioni più alte valgono come «documenti di una tradizione spirituale» e come «simboli di una realizzazione della visione e dell'introspezione» (Dietrich Seckel, *Buddhistische Kunst*

Ostasiens, Stuttgart 1957, p. 228). Prevalgono ritratti e paesaggi. Dipinti di mandrie di bovini, ancora esistenti in diverse varianti, sono famosi in tutto il mondo. L'apice del livello artistico fu raggiunto dal pittore Liang Kai (all'inizio del XIII secolo), creatore dei capolavori *Il ritorno di Śākyamuni dalle montagne* e *Il sesto patriarca che strappa un antico testo*, e (verso la fine del secolo) da Muqi, il cui *Frutto del cachi* merita di essere definito «forse il più maturo e radicale dipinto Zen che esista» (Seckel, 1957, p. 254).

Il declino del Chan. Dopo il periodo Song, gli sforzi verso il sincretismo incominciarono ad avere sempre più effetti sul Buddhismo cinese. La scuola di Linji assorbì tutti i gruppi del Buddhismo Chan, inclusa, durante il periodo Ming (1368-1644), la scuola del Caodong. Il concetto dell'unità delle tre dottrine (*sanjiao yizhi*; giapponese, *sankyō itchi*) permeò la vita intellettuale. Venne alla luce una forma di Buddhismo generico, per la quale fu precipuo il coltivare la recitazione del nome del Buddha Amitābha e la meditazione Chan. [Vedi *JINGTU*]. Insigni maestri del Chan furono attivi anche negli ultimi secoli, ma la tradizione di Bodhidharma come scuola di particolare trasmissione spirituale non ebbe più alcun ruolo. La religione buddhista popolare abbracciò l'Amidismo, la venerazione di Guanyin e la meditazione Chan. Il Chan classico in Cina ebbe fine, ma non la storia del Buddhismo Chan nel suo complesso, come mostrerà uno sguardo al Buddhismo Zen in Giappone.

[Vedi *FILOSOFIA BUDDHISTA*; *NIRVĀṆA*; ZEN e *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*, articolo sul *Buddhismo cinese*].

BIBLIOGRAFIA

D.T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, I-III, The Ataka Buddhist Library 1927-1934, rist. Taipei 1971, discute molti aspetti del Buddhismo Zen, comprese le sue origini e il suo sviluppo in Cina, la pratica *kōan*, l'illuminazione, le radici nel Mahāyāna, ma non vi è analisi critica delle fonti storiche. Cfr. anche D.T. Suzuki, *Manual of Zen Buddhism*, VIII, Kyoto 1935, con le traduzioni di alcuni testi dei maestri cinesi, inclusi due commenti ai «dipinti di mandrie di bovini» (trad. it. *Manuale di Buddhismo Zen*, Roma 1976), e *The Zen Doctrine of No-Mind*, London 1949, su Huineng. In I. Miura e Ruth Fuller Sasaki (curr.), *Zen Dust*, New York 1966, compaiono due ottimi saggi sul *kōan* nello Zen Linji (Rinzai): Ruth Fuller Sasaki, *The Kōan in Japanese Zen*, pp. 17-32, e I. Miura, *Kōan Study in Rinzai*, pp. 33-76. W. Liebenthal, *Chao Lun. The Treatises of Seng-chao*, Hong Kong 1968 (traduzione, introduzione e commento all'opera di Sengzhao, con una buona panoramica sulla preistoria del Chan); dello stesso autore cfr. una serie di articoli su Daosheng: *Chinese Buddhism During the 4th and 5th Centuries*, in «Monumenta Nipponica», 11 (April 1955), pp. 44-83; *A Biography of Chu Tao-sheng*, in «Monumenta Nipponica», 11 (October 1955), pp. 64-96; *The World Conception of Chu Tao-sheng*, in «Monumenta Nipponica», 12 (April 1956), pp. 65-103, e *The World Conception of Chu Tao-sheng. Texts*, in «Monumenta Nipponica», 12 (October 1956), pp. 241-68.

Seizan Yanagida, *Shoki zenshū shishō no kenkyū*, Kyoto 1967, opera di riferimento in giapponese sul primo periodo del Chan, con appendici su particolari argomenti e testi critici. Per la storia della scuola Zen è ancora importante Hakuju Ui, *Zenshūshi kenkyū*, I-III, Tokyo 1939-1943. W. Lai e L.R. Lancaster (curr.), *Early Ch'an in China and Tibet*, Berkeley 1983, contiene diciotto studi sugli inizi del Buddhismo Chan basati sulle ricerche degli ultimi decenni, tra i quali due contributi di Seizan Yanagida che propongono un riassunto in inglese dei suoi studi in giapponese. Sul confronto tra le Scuole settentrionale e meridionale, cfr. J. Gernet, *Entretiens du Maître de Dhyāna Chen-houei du Ho-tsö*, Hanoi 1949 (Publications de l'École Française de l'Extrême-Orient, 31), e W. Liebenthal, *The Sermon of Sheh-hui*, in «Asia Major», n.s. 3, 2 (1953), pp. 132-55.

Le migliori traduzioni del *Sūtra del Sesto Patriarca* sono P. Yampolsky, *The Platform Sūtra of the Sixth Patriarch. The Text of the Tun-huang Manuscript with Translation, Introduction and Notes*, New York 1967, e Wing-tsit Chan (trad. e cur.), *The Platform Scripture*, New York 1963. Cfr. anche l'ampia raccolta di fonti giapponesi, con testi, introduzioni e commenti, pubblicata a cura del Research Institute for the History of Zen at Tokyo's Komazawa University, *Enō kenkyū*, Tokyo 1978. Raccolte di detti del Linji sono state tradotte in inglese più volte; cfr., in particolare, Ruth Fuller Sasaki (trad.), *The Recorded Sayings of Ch'an Master Lin-chi Hui-chao of Chen Prefecture*, Kyoto 1975. P. Demiéville (trad.), *Entretiens de Lin-tsi*, Paris 1972, si distingue per il commento di grande qualità. Sulla filosofia del Linji e sui «cinque ordini», cfr. A. Verdù, *The Philosophy of Buddhism. A "Totalistic" Synthesis*, The Hague 1981 e *Dialectical Aspects in Buddhist Thought. Studies in Sino-Japanese Mahāyāna Idealism*, Lawrence/Kan. 1974.

Le due raccolte di *kōan*, *Biyan lu* e *Wumenguan*, disponibili in diverse traduzioni, sono state riunite in un unico volume da K. Sekida (trad.) e A.V. Grimstone (cur.), *Two Zen Classics. Mumonkan and Hekiganroku*, New York 1977. Cfr. anche T. Cleary e J.C. Cleary (tradd.), *The Blue Cliff Record*, I-III, Boulder 1977 e S. Zenkei, *Zen Comments on the Mumonkan*, New York 1974, che contiene anche spiegazioni del maestro. Raccolte di testi del Chan e dello Zen tradotti in inglese sono offerte da Lu K'uan Yü (Charles Luk), *Ch'an and Zen Teachings*, I-III, London 1960-1962, e da N. Senzaki e P. Reps, *Zen Flesh, Zen Bones*, Rutland/Vt.-Tokyo 1957.

Testi di due importanti maestri cinesi sono tradotti in J. Blofeld, *The Zen Teaching of Huang Po on the Transmission of Mind*, London 1958, e *The Zen Teaching of Hui Hai on Sudden Illumination*, London 1962. Utili sono gli estratti, tradotti in inglese, della cronaca *Jingde chuandeng lu*, con introduzione di Chung-yuan Chang (trad.), *Original Teachings of Ch'an Buddhism. Selected from The Transmission of the Lamp*, New York 1969. Cfr. Inoltre H. Dumoulin, *Geschichte des Zen-Buddhismus*, I, *Indien und China*, München 1982.

HEINRICH DUMOULIN

CONCILI BUDDHISTI. I resoconti che trattano gli eventi finali della vita di Siddhārtha Gautama, il Buddha storico, spesso si affrettano a sottolineare che gli ultimi precetti da questi consegnati alla propria comunità includono le esortazioni a ricordare che tutte le cose esistenti sono impermanenti e a lavorare diligentemente per l'ottenimento della salvezza. Ciò che questi resoconti talvolta tralasciano di sottolineare è che il Buddha esortò anche la comunità a non nominare alcun successore al suo posto. Il Buddha fu esplicito nel sostenere che il suo insegnamento (*dharma*) e la sua istituzione disciplinare (*vinaya*) fornivano una guida sufficiente per l'ottenimento del *nirvāṇa*. Egli autorizzò inoltre la comunità ad abolire tutti i precetti di condotta minori e inferiori, sebbene tralasciasse di identificare precisamente quali precetti egli considerasse minori e inferiori. In assenza di un successore nominato o ereditario alla guida della comunità buddhista e con un'ovvia incertezza riguardo a quali regole disciplinari dovessero essere mantenute, era lecito aspettarsi una grande confusione nei giorni e negli anni successivi alla scomparsa del *leader*. Per contrastare il prevedibile disorientamento, si suggerì di convocare un concilio il cui scopo doveva essere di rinsaldare la dottrina e la disciplina buddhista. In questo modo fu attestato e portato avanti il passaggio dal ministero della persona carismatica del Buddha a quello di una nuova identità sociale recentemente stabilita. Inoltre, la convocazione di questo primo concilio buddhista contribuì a stabilire un precedente al quale le future comunità buddhiste potessero riferirsi per una sanzione nella soluzione delle dispute.

La letteratura conciliare. La letteratura su questi vari concili buddhisti deriva da fonti sia primarie che secondarie. È innanzitutto fruttuosa l'indagine sulle fonti canoniche. In appendice al *Vinaya Piṭaka*, o porzione disciplinare, del canone di ciascuna scuola buddhista esiste una sezione dedicata a una considerazione della morte del Buddha e i primi due concili buddhisti. Anche le fonti non canoniche contengono moltissimo materiale utile. A questo riguardo si possono consultare testi come il *Dīpavaṃsa* pāli, come anche il *Samayabhedoparacanacakra* di Vasumitra, il *Nikāyabhedavibhaṅgavyākhyāna* di Bhavya, il *Mahāprajñāparāmita Śāstra* (spesso erroneamente attribuito a Nāgārjuna), il *San-lun xuanyi* di Jizang (basato su un'opera precedente di Paramārtha), il *Mahāvibhāṣā Śāstra*, il *Śāriputraparipṛcchā Sūtra* e altri. Vi è anche abbondanza di materiale secondario in lingue occidentali, per le quali il lettore è rimandato alla bibliografia.

I principali concili indiani. L'attuale ricerca buddhologica permette di documentare non meno di cinque concili buddhisti indiani, ciascuno dei quali deve essere descritto per poter portare alla luce la sua importanza per la storia della tradizione. (Questi concili e altri sono presentati in forma schematica nella tavola 1).

Il primo concilio: Rājagṛha. A quanto pare, il primo concilio buddhista indiano si tenne durante la stagione delle piogge immediatamente successiva alla morte del Buddha, secondo la tradizione più popolare, nel 483 a.C. [Per altre datazioni della morte del Buddha, vedi *BUDDHA*]. Esso si tenne nella città capitale del re Bimbisāra, sovrano del Magadha e uno dei principali patroni regali del Buddha e della comunità buddhista. Con cibo e alloggio assicurati, Rājagṛha si dimostrò un luogo ideale per le delibere dei buddhisti. La maggior parte dei resoconti narrano che un eminente monaco buddhista dell'epoca, Kāśyapa, fu prescelto per convocare il concilio e fu

TAVOLA 1. *I principali concili buddhisti.*

LUOGO	DATA	PRINCIPALI PARTECIPANTI	TEMI RELIGIOSI
Rājagṛha	483 a.C.	500 *arhat*, Kāśyapa, Upāli, Ānanda	Recitazione di *dharma* e *vinaya*
Vaiśālī	383 a.C.	700 monaci, Yaśas, monaci vṛjiputraka	Controversia su dieci pratiche illecite
Pāṭaliputra	367/346 a.C.	Futuri membri delle scuole degli sthavira e dei mahāsāṃghika	Incerti; rischi di lassismo; tesi di Mahādeva, espansione dei testi
Pāṭaliputra	247 a.C.	Re Aśoka, Moggaliputtatissa	Dibattito sull'ortodossia, composizione del *Kathāvatthu*
Anurādhapura	25 a.C.	Re Vaṭṭagāmaṇī, monaci del Mahāvihāra	Finalizzazione del Triplice Canone (*Tipiṭaka*) in *pāli*
Gandhāra o Kashmir	c. 100 d.C.	Re Kaniṣka, Vasumitra, 499 studiosi	Dibattiti dottrinali, composizione del *Mahāvibhāṣā*
Lhasa	792-794 d.C.	Kamalaśīla, Hvashang (Mahāyāna)	Dibattito tra illuminazione subitanea o graduale
Mandalay	1871 d.C.	Re Mindon Min	Revisione dei testi *pāli*
Rangoon	1954 d.C.	U Nu, monaci dall'Asia buddhista	Recitazione del *Tipiṭaka*

incaricato del compito di riunire un'assemblea appropriata di monaci. Tuttavia, vi sono alcune indicazioni che il primo discepolo illuminato del Buddha, Ājñāta Kauṇḍinya, fu prescelto come presidente, sollevando in questo modo un dibattito erudito seriore sulla questione se la base della selezione della direzione dovesse essere il merito personale o l'anzianità. In ogni caso, secondo i resoconti della storia, cinquecento monaci, che avevano tutti raggiunto la condizione di *arhat* (pāli, *arahant*; «illuminati»), furono prescelti per partecipare ai lavori del concilio. L'ordine del giorno del concilio prevedeva che il presidente dell'evento interrogasse dapprima Upāli, un discepolo rinomato per la sua padronanza dei materiali disciplinari, sul *vinaya*, e in seguito Ānanda, a quanto pare il discepolo più amato del Buddha, sui vari sermoni del Buddha. Tuttavia, le fonti sostengono che all'epoca della sua selezione Ānanda non era ancora illuminato. (Questo fatto di per sé fa sorgere alcuni dubbi sull'accuratezza del resoconto.) Tuttavia, si narra che nel tempo debito Ānanda abbia ottenuto il *nirvāṇa*, il che gli permise di partecipare nel modo previsto.

Durante la sessione di domande da parte di Kāśyapa ad Ānanda, si fece riferimento al suggerimento del Buddha che i precetti inferiori e minori fossero aboliti. Mentre la comunità rimaneva incerta riguardo a quale fosse il miglior corso d'azione, Kāśyapa decise di lasciare intatte tutte le regole disciplinari, per evitare che la comunità cadesse in discredito riguardo a tali questioni. Dopo la recitazione dei materiali dottrinali e disciplinari si affrontarono altre questioni d'affari, e si imposero diverse sanzioni a individui che avevano agito in modo scorretto. Quando la convocazione stava per aggiornarsi, giunse a Rājagṛha un monaco itinerante, Purāṇa, che fu invitato a unirsi ai lavori. Egli declinò l'invito, sottolineando che egli aveva scelto di ricordare il *dharma* e il *vinaya* precisamente come erano stati detti dal Buddha. Con questa notazione, si gettò un'ulteriore ombra di sospetto sull'autorevolezza e sull'impatto del concilio. Infine, il concilio si concluse, facendo riferimento a se stesso come alla *vinayasaṃgīti*, o «recitazione salmodiata del *vinaya*».

Possiamo distinguere almeno tre principali funzioni in questo primo concilio di Rājagṛha. In primo luogo, vi è la preoccupazione pratica. Il concilio fissò l'autorità per la comunità religiosa in assenza del suo fondatore, e anche la solidarietà fu aumentata. Vi è anche un interesse secondario nel cominciare l'epoca del dopo-Buddha confermando la purezza della comunità. L'elaborazione di punizioni formali assicurò questa condizione. In terzo luogo, vi è l'ovvia funzione mitica. Un evento religioso formale provocò un rinnovamento dell'ordine cosmico e sociale, fornendo in questo modo un inizio di buon auspicio per la nuova missione dell'organizzazione religiosa. Inoltre, nella recitazione del *dharma* e del *vinaya* (in una forma che, tuttavia, non assomiglia per niente alla loro forma successiva), si stabilì un nascente canone buddhista.

Il generale consenso degli studiosi rivolto al primo concilio afferma quasi all'unanimità che i resoconti canonici sono se non altro fortemente esagerati e, nella peggiore delle ipotesi, pura invenzione. Su scala ridotta si può presumere con tranquillità che parecchie delle persone vicine al Buddha si riunirono dopo la sua morte per riflettere sulla propria sorte futura nel clima religioso indiano, ma l'autenticità dell'evento drammatico presentato nel canone è fortemente discutibile.

Il secondo concilio: Vaiśālī. Trascorrono cento anni prima di ottenere ulteriori informazioni sullo sviluppo storico della comunità buddhista. L'occasione per questo nuovo sguardo sul progresso continuo della religione buddhista ancora ai suoi primi passi fu un concilio che si tenne nella città di Vaiśālī. I vari resoconti registrano che un monaco buddhista di nome Yaśas giunse nel suo vagabondaggio a Vaiśālī e osservò i monaci residenti, o *bhikṣu* (formalmente identificati come *bhikṣu* vṛjiputraka), dediti a dieci pratiche che sembravano essere in conflitto con l'interpretazione delle ingiunzioni rese esplicite nel *vinaya*. Yaśas, secondo il racconto, protestò formalmente che si indulgesse in queste dieci pratiche apparentemente illecite, ma fu scacciato dalla comunità dei monaci e fu condannato a una punizione nota come il *pratisaṃharaṇīya-karma*. Questa punizione richiedeva che egli implorasse il perdono dei monaci che aveva offeso con le sue accuse, per ottenere il loro perdono. Sebbene inizialmente Yaśas intendesse sottostare a questa punizione, in seguito egli cambiò idea, decidendo di convincere i fedeli laici del luogo che i monaci erano in errore. Quando i monaci residenti appresero del rinnovato attacco di Yaśas alla loro condotta, essi punirono ulteriormente questo giovane agitatore con l'*utkṣepaṇīya-karma*, bandendolo letteralmente dalla comunità.

Per nulla intimorito dal formale atto di scomunica Yaśas si recò a Kauśāmbī, alla ricerca del sostegno di un monaco erudito noto come Saṃbhūta Śānavāsī. Un altro monaco molto rispettato, Revata, decise a sua volta di venire in aiuto di Yaśas sulla questione delle dieci pratiche. Nel frattempo, anche i *bhikṣu* vṛjiputraka raccolsero sostenitori della propria fazione. Il conflitto giunse a una conclusione con la convocazione di un formale concilio a Vaiśālī. Revata fu prescelto per presiedere ai lavori. Sarvagāmin, un monaco anziano che aveva avuto come proprio *upādhyāya*, o maestro, il discepolo diretto del Buddha, Ānanda, fu interrogato su ciascuno dei dieci punti. Uno alla volta, Sarvagāmin rigettò ciascun punto sulla base di varie scritture. Con

la condanna delle dieci pratiche e la ritrovata concordia, il concilio si concluse, ancora riferendosi a se stesso come la «recitazione del *vinaya*» (*vinayasaṃgīti*) o «recitazione dei settecento», il numero dei monaci che parteciparono all'assemblea.

Naturalmente, è necessario prendere in considerazione quali fossero esattamente queste dieci pratiche illecite e perché quest'evento particolare sembra aver avuto un impatto così grande sulla comunità buddhista delle origini. I dieci punti comprendono: 1) conservare sale in un corno; 2) assumere del cibo quando l'ombra è più ampia di due dita; 3) dopo aver finito un pasto, recarsi in un'altra città per un altro pasto; 4) tenere più cerimonie di confessione presso lo stesso perimetro monastico; 5) confermare un'azione monastica in una assemblea incompleta; 6) compiere un'azione in modo improprio e giustificarla con il fatto che abitualmente la si compie in questo modo; 7) dopo aver mangiato, bere latte non frullato che si trovi in uno stato intermedio fra il latte e lo yogurt; 8) bere vino non fermentato; 9) usare una stuoia priva di bordura; infine, 10) accettare oro e argento. Sebbene vi sia una grande discordanza fra gli studiosi riguardo al significato e alle implicazioni di queste pratiche, è assolutamente chiaro che ciascuno di questi dieci punti fosse pienamente rifiutato dal *vinaya* di ciascuna scuola, o *nikāya*, buddhista. Basandosi su tale certezza scritturale, è dunque possibile dare un senso qualsiasi a questi punti e alle loro implicazioni nella storia buddhista?

Sebbene nel concilio di Vaiśālī fu realizzata la riconciliazione, l'occasione stessa del concilio suggerisce con forza che esistessero importanti tensioni e disaccordi già in opera nella comunità buddhista. Si deve ipotizzare che essa fosse divisa in varie fazioni. Se si vogliono fare affermazioni generali, si possono sintetizzare le varie differenze che si stavano mettendo in luce come un riflesso di 1) tendenze rigoriste contro tendenze lassiste; 2) accento monastico contro interesse laico; 3) interesse nella comunità per il sacro contro il profano.

Praticamente tutti gli studiosi giungono alla conclusione che il concilio di Vaiśālī fu un evento storico. Quasi tutte le fonti situano l'avvenimento cento anni dopo il *nirvāṇa* del Buddha (sebbene due fonti citino 110 anni) presso il monastero di Vālukārāma a Vaiśālī. Wilhelm Geiger e altri hanno proposto che il concilio di Vaiśālī sia da considerarsi il punto iniziale del settarismo buddhista, il punto nel quale il *saṃgha* si divise tra sthavira e mahāsāṃghika. Tuttavia, questa ipotesi è stata confutata in modo convincente da Marcel Hofinger, André Bareau, chi scrive e altri. Pertanto, alla conclusione del concilio di Vaiśālī, la comunità buddhista rimase salda, sebbene si trattasse di una unione tenue e incerta.

Pāṭaliputra* I: *il concilio non canonico. All'epoca dell'incoronazione del re Aśoka (circa 270 a.C.), il movimento settario buddhista era già molto avanzato. I tentativi di tracciare gli inizi del settarismo buddhista nelle scritture continuano a non dare frutti. Tuttavia, grazie agli strenui sforzi di Bareau, è stato possibile ricostruire e provare l'esistenza di un concilio dal quale ebbero origine i movimenti settari buddhisti. Utilizzando principalmente fonti non canoniche, Bareau è stato in grado di concludere che il concilio di Vaiśālī fu seguito da un altro concilio meno di mezzo secolo più tardi, e questo è l'evento che si prenderà in considerazione in questo paragrafo.

Nello studio di questo nuovo concilio, si può trovare solo un tema sul quale tutti i testi concordano: che esso si svolse a Pāṭaliputra. Sia la data del concilio che l'occasione della sua convocazione pongono problemi. Nei diversi testi compaiono quattro possibili datazioni: 100 d.n. (cioè dopo il *nirvāṇa* del Buddha), 116 d.n., 137 d.n. e 160 d.n. Bareau esclude le date estreme come «evidentemente aberranti» e conclude inizialmente che l'evento debba essersi svolto nel 137 d.n. o nel 116 d.n. Secondo Bareau, la prima data situerebbe il concilio sotto il regno del re Mahāpadma Nandin, mentre la seconda situerebbe i lavori sotto il regno di Kālāśoka. Bareau preferisce la prima data, ritenendo che fossero necessari 37 anni affinché la causa del concilio si sviluppasse pienamente: per la precisione, un lassismo disciplinare e cinque tesi divergenti riguardo agli *arhat* promulgate da un monaco a quanto pare rinnegato di nome Mahādeva. In altre parole, Bareau si sente abbastanza sicuro riguardo alla causa della convocazione, e inferisce la data dalla causa.

Per quanto riguarda i dettagli del concilio, Bareau ci dice che all'epoca del regno di Mahāpadma la comunità buddhista si era divisa in due campi, uno con una disciplina molto lassa e che sosteneva le teorie di Mahādeva, l'altro rigoroso e fortemente contrario a esso. Incapaci di risolvere internamente la loro disputa, i buddhisti si rivolsero al re Mahāpadma e gli chiesero di arbitrare la disputa. Il re riunì i due gruppi nella sua capitale Pāṭaliputra, ma dato che non aveva competenze su questioni religiose, decise di porre semplicemente ai voti la materia. La fazione «lassista» a quanto pare rappresentava la maggioranza e si ritirò, definendo se stessa come i mahāsāṃghika, o «membri della Grande Comunità». Il gruppo di minoranza si definì come gli sthavira, o «anziani». In seguito ciascun gruppo cominciò a sviluppare il proprio canone e la propria comunità religiosa.

Praticamente tutte le fonti più antiche della letteratura buddhista concordano sul fatto che il concilio descritto sopra fu un evento storico. Inoltre, essi conside-

rano questo concilio iniziale di Pāṭaliputra come il vero punto di partenza del movimento settario del buddhismo. Tuttavia, recentemente le conclusioni di Bareau riguardo alla data e alla causa del concilio sono state messe in dubbio. Janice J. Nattier e chi scrive hanno suggerito che il concilio sia avvenuto nel 116 d.n., sotto il regno di Kālāśoka, e che il lassismo disciplinare e le tesi di Mahādeva non avessero niente a che fare con lo scisma (1977). Fondandosi su una rivalutazione delle fonti di Bareau e su una considerazione del *Śāriputraparipṛcchā Sūtra*, Nattier e chi scrive sostengono che il problema principale del concilio, e la conseguente divisione settaria, fu l'espansione del *vinaya* non garantita da parte dei futuri sthavira. In questo momento non si è in grado di dimostrare quale delle due ipotesi sia corretta. Tuttavia, è chiaro che il movimento settario del Buddhismo emerse in qualche momento del secolo seguente il concilio di Vaiśālī; nel 200 a.C. erano evidenti nella comunità buddhista più di una dozzina di sette.

Pāṭaliputra II: il terzo concilio canonico. Nessun sovrano è stato più importante di Aśoka per la storia antica del Buddhismo nella sua terra natale. Sebbene le leggende buddhiste tradizionali tendano a contrastare in qualche modo con l'immagine di Aśoka rivelata dai suoi numerosi editti e iscrizioni rupestri, generalmente si concorda sul fatto che Aśoka fosse un governatore pio, ben disposto nei confronti dei numerosi buddhisti che abitavano nei suoi domini. [Vedi la biografia di *AŚOKA*]. Utilizzando materiali presenti nel *Dīpavaṃsa* pāli, nel *Mahāvaṃsa*, *Mahābodhivaṃsa* e nella *Samantapāsādikā*, è possibile ricostruire un resoconto abbastanza curato degli eventi che condussero al terzo concilio buddhista, e del concilio stesso.

Il *Mahāvaṃsa* (v. 280) indica che la conclusione del concilio avvenne nel diciassettesimo anno del regno di Aśoka. Il *Dīpavaṃsa* annota la data come 236 d.n., o 247 a.C. A quanto pare, alcuni «eretici» si erano introdotti nella comunità buddhista da un po' di tempo, mettendo in pericolo il *dharma*, e indebolendo in quel modo l'intera struttura sociale e religiosa del *saṃgha*. Per porre rimedio alla situazione, Aśoka prescelse un monaco famoso, Moggaliputtatissa, affinché presiedesse un'enorme assemblea di mille monaci, che dovevano determinare e restaurare l'ortodossia. Sotto la guida di Tissa, le concezioni offensive furono rigettate; in seguito si affermò che il Buddha era un *vibhajyavādin* o «distinzionista». Le posizioni oggetto di discussione furono registrate in un testo *abhidharma* ora ben noto, il *Kathāvatthu*. [Vedi la biografia di *MOGGALIPUTTATISSA*].

Non c'è dubbio che questo concilio fu un evento storico. Tuttavia, è curioso che esso sia menzionato solo nei resoconti *pāli*, il che dà peso all'ipotesi che il concilio possa essere stato solamente una «riunione di partito» della setta del Vibhajyavāda. Ora si sa con certezza che questa setta fu la genitrice del *nikāya* del Theravāda. Altre possibilità riguardanti la funzione del concilio includono la separazione del gruppo dei sarvāstivādin (la fazione eretica secondo questa interpretazione) dagli sthavira veri e propri.

Il concilio di Kaniṣka. Verso la fine del I secolo d.C. Kaniṣka divenne il monarca regnante della grande dinastia Kushan. Egli si sforzò grandemente di emulare l'esempio di Aśoka di governare secondo il *dharma* buddhista e sostenne la scuola buddhista dei sarvāstivādin. Dalle sue capitali Puruṣapura e Mathurā, egli infuse grande energia nel mondo buddhista. Verso la fine del suo regno, circa 100 d.C., finanziò un concilio, probabilmente in Gandhāra (ma forse in Kashmir), per prendere in considerazione le dottrine dei sarvāstivādin.

Seguendo il suggerimento dello studioso sarvāstivādin Pārśva, si inviarono inviti a tutti i buddhisti eruditi dell'epoca, 499 dei quali furono infine prescelti per partecipare alla conferenza. Si tennero grandi dibattiti su vari aspetti della dottrina buddhista, specialmente sull'*abhidharma*. Il presidente del concilio fu il venerabile studioso Vasumitra, assistito da Aśvaghoṣa. Al convegno si pose in forma scritta un nuovo *vinaya*, e si redasse un grande commentario, noto come il *Mahāvibhāṣā*, sul testo *abhidharma* dello *Jñānaprasthāna*. Non vi è dubbio che la posizione che questo concilio occupa nella storia del *nikāya* del Sarvāstivāda è analoga a quella del concilio radunato da Aśoka circa quattro secoli prima per la storia del *nikāya* del Theravāda.

Nel Buddhismo indiano nessuna assemblea collettiva raggiunse mai l'importanza delle cinque finora menzionate. Tutte le altre principali convocazioni si sarebbero svolte fuori dalla madrepatria buddhista.

Altri concili antichi. Riconoscendo l'impatto che i concili buddhisti indiani hanno avuto sulla continua crescita della religione buddhista nella sua terra natale, anche negli altri Paesi buddhisti si tennero periodicamente concili. Naturalmente Aśoka era rinomato per aver esportato il Buddhismo attraverso una serie di imprese missionarie, e lo Sri Lanka fu all'avanguardia in questa impresa. Allo stesso modo, nell'arco di diversi secoli dopo la fine del regno di Kaniṣka in India, il Buddhismo si era diffuso nell'Asia centrale, in Cina e in Tibet. Non c'è da sorprendersi, dunque, che lo Sri Lanka e il Tibet furono le sedi di altri antichi concili buddhisti.

Il quarto concilio del Theravāda. I documenti indicano che il figlio di Aśoka, Mahinda, un monaco buddhista, fu inviato nello Sri Lanka per propagare la religione. Accogliendo l'insegnamento di Mahinda, il re Devānampiyatissa divenne un discepolo laico e fondò un monastero buddhista, chiamato il Mahāvihāra, nella sua città capitale di Anurādhapura. Un ramo dell'albero del

[illegible] fu esportato nello Sri Lanka, e un lignaggio di [illegible]azione per monaci e monache ebbe così inizio. [illegible] la biografia di *DEVĀNAMPIYATISSA*].

[illegible]urante il I secolo l'ordine buddhista fu minacciato [illegible] invasione di Tamil dall'India meridionale e il re [illegible]gāmaṇī fu costretto in esilio per quattordici anni [illegible] a.C.). Dopo aver recuperato il trono, il re trovò [illegible] terra minacciata da carestie e la tradizione reli[illegible] frantumata da voci di scismi. Per combattere l'in[illegible] di disordini religiosi, si decise di convocare un [illegible]gresso nella capitale (nel 25 a.C.) nel monastero del [illegible]vihāra, a quell'epoca antico e famoso. La prima [illegible] dei lavori fu comporre i testi scritturali del [illegible]vāda in lingua *pāli*. In questo modo fu fissato il [illegible] *Tipiṭaka* («tre canestri» cioè, il canone buddhi[illegible] fornendo una base istituzionalizzata per la crescita [illegible] sviluppo continuo della tradizione theravādin. Inol[illegible] comunità del Mahāvihāra aveva una base testuale [illegible]entemente ortodossa e autorevole in base alla qua[illegible] confutare i propri rivali della comunità del monastero [illegible] Abhayagiri, di tendenza mahāyānica. In seguito, le [illegible] *pāli* redatte in questo concilio si diffusero in [illegible] i Paesi di tradizione theravādin dell'Asia meridio[illegible] e sudorientale. [Vedi *THERAVĀDA*].

Il concilio di Lhasa in Tibet. Alla metà del VII secolo [illegible] era volgare il Tibet aveva una relazione politica e [illegible] insolita con l'India e con la Cina. Sembra che [illegible] del Tibet Srong brtsan sgam po (Songtsen gampo) [illegible] mogli sia nepalesi sia cinesi, e vi era una chiara [illegible] di idee buddhiste provenienti da ciascuno di [illegible] paesi. Dopo il completamento del grande mona[illegible] di Bsam yas (Samye) nel 787, si stabilì un lignag[illegible] di ordinazione dei sarvāstivādin e l'istituzione di[illegible] una sede vivace per la discussione di un'ampia [illegible]età di concezioni religiose.

Sebbene il re Khri sron lde btsan (regnante fra il 759 [illegible] 797?) riuscisse a frenare le rivendicazioni della loca[illegible] religione Bon per il riconoscimento come religione di [illegible], il suo governo fu ulteriormente messo in crisi da [illegible]spute intestine fra i buddhisti del suo regno. Non so[illegible] la tradizione tantrica proposta da Padmasambhava [illegible] in conflitto con idee indiane più antiche sostenute [illegible] Śāntirakṣita, ma anche un monaco cinese (general[illegible]ente chiamato Hvashang, o semplicemente Mahāyā[illegible] prese posizione contro Śāntirakṣita.

Per risolvere il problema, si suggerì di organizzare un [illegible]ncilio a corte (nel 792-794 d.C.), con la presenza del [illegible]. Per presentare il punto di vista buddhista tradizio[illegible] si invitò in Tibet il discepolo di Śāntirakṣita, Ka[illegible]alaśīla. Mahāyāna sostenne la posizione cinese. Furo[illegible] affrontati due punti fondamentali. In primo luogo, il [illegible]onaco cinese sostenne che la buddhità si otteneva im[illegible]provvisamente, intuitivamente, mentre il monaco indiano sosteneva che la via dell'illuminazione fosse graduale. In secondo luogo, il rappresentante indiano sosteneva, come corollario al punto precedente, il valore positivo delle azioni meritorie, mentre Mahāyāna opponeva un'opposizione radicale. In un acceso dibattito la posizione cinese fu chiaramente sconfitta (così dicono i resoconti prevalenti della fazione indiana), stabilendo l'efficacia del punto di vista indiano per il Buddhismo tibetano. I cinesi furono costretti senza mezzi termini a lasciare il paese, come riferito sia da una fonte cinese nei manoscritti di Dunhuang, sia dalle opere di Kamalaśīla (conservate in sanscrito e in tibetano), ma la memoria di questo monumentale dibattito rimase persistente nelle menti di molti buddhisti tibetani per generazioni. [Vedi *ŚĀNTIRAKṢITA* e *KAMALAŚĪLA*].

I concili moderni. Nel millennio fra l'800 e il 1800 d.C. si trova scarsa menzione di concili buddhisti. In realtà vi furono numerosi eventi di importanza locale nelle varie regioni buddhiste, ma fu solo nella seconda metà del XIX secolo che si svolse un altro concilio che ebbe un importante impatto per l'intero mondo buddhista.

Il quinto concilio theravādin. Nella cultura buddhista dell'Asia sudorientale non è del tutto inusuale che i monarchi siano studiosi religiosi, con una formazione che proviene dall'interno dell'ordine monastico buddhista. Rama IV, per esempio, durante i ventisette anni che trascorse come monaco, sviluppò un'ampia erudizione nei testi *pāli*. Fu in questa tradizione che il re della Birmania Mindon Min (regnante fra il 1857 e il 1877) radunò il quinto concilio theravādin a Mandalay nel 1871. Lo scopo del concilio era esplicito: rivedere i testi *pāli*. Per assicurare la sopravvivenza delle nuove scritture il re fece tumulare tutti i testi in *stūpa*, conservando in questo modo le 729 tavolette di marmo sulle quali erano stati incisi i testi.

Il sesto concilio theravādin. Nel 1954, circa cento anni dopo il concilio di Mandalay, si radunò il sesto concilio theravādin a Rangoon (Birmania) per opera del primo ministro U Nu. Il fatto che si stesse avvicinando il duemilacinquecentesimo anniversario della morte del Buddha rendeva ancor più di buon auspicio l'idea di un concilio. La funzione fondamentale di questo sesto concilio fu la recitazione e la conferma dell'intero canone *pāli*. Prima della sua inaugurazione, il 17 maggio 1954, si svolsero circa due anni di preparazione.

U Nu tenne il discorso iniziale, esortando i duemilacinquecento monaci che partecipavano ai lavori a dedicarsi alla recitazione e alla cura di queste importanti fonti scritturali con diligenza. La recitazione continuò per due anni, e culminò con la conclusione nel duemilacinquecentesimo anniversario della morte del Buddha (secondo il computo birmano). Il concilio, oltre ad avere un'enorme importanza religiosa, fu una festa na-

zionale in Birmania e rafforzò legami di solidarietà fra tutti i buddhisti in quel paese e in tutta l'Asia.

L'associazione mondiale dei buddhisti. Nel tentativo di portare avanti lo spirito dimostrato dai vari concili buddhisti, nel 1950 fu fondata l'associazione mondiale dei buddhisti, come espressione di vero ecumenismo religioso. L'associazione si è impegnata nei suoi intenti elevati attraverso una serie di conferenze in diversi Paesi buddhisti. Talora queste conferenze hanno espresso interessi sia politici sia religiosi, ma tuttavia riflettono uno spirito di cooperazione che è del tutto coerente con il primissimo concilio buddhista, che si svolse nella stagione delle piogge successive alla morte del Buddha nel 483 a.C.

BIBLIOGRAFIA

La migliore opera generale e comprensiva sul problema dei concili indiani è A. Bareau, *Les Premiers conciles bouddhiques*, Paris 1955. Molto di questo materiale e l'opera di altri ricercatori è riassunto in C.S. Prebish, *A Review of Scholarship on the Bouddhist Councils*, in «Journal of Asian Studies», 33 (1974), pp. 239-54. Un utile studio del concilio di Rājagṛha è presentato in J. Przyluski, *Le Concile de Rājagṛha*, Paris 1926-1928. Una ugualmente valida fonte di studio per il concilio di Vaiśālī è M. Hofinger, *Études sur la concile de Vaiśālī*, Louvain 1946. Il concilio di Vaiśālī è discusso anche in P. Démieville, *À propos du concile de Vaiśālī*, in «T'oung pao», 40 (1951), pp. 239-96, e N. Dutt, *The Second Buddhist Council*, in «Indian Historical Quarterly», 35 (1959), pp. 45-56. Per un punto di vista un po' datato ma ancora rilevante, cfr. L. de La Vallée-Poussin, *The Buddhist Councils*, in «Indian Antiquary», 37 (1908), pp. 1-18, 81-106. Il materiale più recente e controverso sui concili buddhisti indiani è presentato in Janice J. Natier e C.S. Prebish, *Mahāsāṃghika Origins. The Beginnings of Buddhist Sectarianism*, in «History of religions», 16 (1977), pp. 237-72. Per i concili non indiani, P. Démieville, *Le Concile de Lhasa*, Paris 1952, tratta efficacemente i materiali tibetani. D. Smith, *Religion and Politics in Burma*, Princeton 1965, è utile per i concili del Theravāda e H. Dumoulin e J. Maraldo (curr.), *Buddhism in Modern World*, New York 1976, presenta una panoramica costruttiva.

CHARLES S. PREBISH

COSMOLOGIA BUDDHISTA. Non esiste un unico sistema di cosmologia buddhista. Praticamente ogni tendenza teologica all'interno della tradizione buddhista affrontò le scienze cosmologiche dalla propria particolare prospettiva, considerando l'universo come il palcoscenico per un dramma di salvezza rappresentato nei termini delle proprie specifiche predilezioni filosofiche e teologiche. I sistemi buddhisti sono in relazione non solo con altri sistemi indiani, per esempio quello induista, jainista, ājīvika, ecc., ma anche con le speculazioni ellenistiche.

Il sistema a mondo singolo, che è particolarmente rilevante nei testi buddhisti più antichi, raffigura il cosmo come un disco piatto con cieli e regni di meditazione al di sopra e inferni al di sotto. Sebbene la tradizione più antica sembri limitare il proprio interesse a un sistema a mondo singolo, sul perimetro di questo universo singolo si sviluppò una grandiosa struttura cosmica. Tracce di temi associati con sistemi a mondi multipli compaiono in testi del canone *pāli*. Un sistema di diecimila mondi è menzionato nei *jātaka*, sebbene con scarsa elaborazione e in modo più sistematico nel *Visuddhimagga* di Buddhaghosa (sez. 414s.). Queste e altre cosmologie simili sono varianti della cosmologia *sāhasra* o «cosmologia delle migliaia». Esse si incentrano su tematiche di tempo cosmico e appartengono alle scuole del Buddhismo Hīnayāna.

La cosmologia del Mahāyāna, caratterizzata da sistemi di innumerevoli mondi distribuiti in tutte le dieci regioni dello spazio, si può caratterizzare come una cosmologia *asaṃkhyeya* o «cosmologia degli innumerabili». Sebbene in alcuni di questi sistemi di mondi manchi la presenza di un Buddha, la maggior parte sono campi del Buddha (*buddhakṣetra*), dove risiede un Tathāgata pienamente e perfettamente illuminato che insegna la legge a vantaggio di innumerevoli esseri. In senso generale, vi sono tre tipi di *buddhakṣetra*: «puro» (*viśuddha*), «impuro» (*aviśuddha*), e «misto» (*miśraka*). Sukhāvatī è la più rinomata fra le terre pure, sebbene in alcuni testi essa sia chiaramente subordinata ad altre. Sāhā è la più importante delle terre impure, sebbene da un'altra prospettiva, possa essere considerata una terra «mista», alternativamente ornata (pura) e non ornata (impura). Situata nella regione del sud, Sāhā è il nostro universo ed è il campo del Buddha Śākyamuni.

Al centro di ciascuna di queste cosmologie vi è un dramma di salvezza. È questo dramma di salvezza, implicito in tutte le cosmologie buddhiste, che permette l'integrazione delle basi scientifiche e teologiche di queste cosmologie, rappresentate in immagini di moto e di luce. Più specificatamente, queste cosmologie trasformano i temi astronomici del moto e della luce nei temi mitico-filosofici del viaggio e dell'anima. I numeri apparentemente fantastici caratteristici di queste cosmologie sono fondati nella forza della matematica che permette agli astronomi di misurare i moti dei cieli e permette al fedele di comprendere le implicazioni teologiche e mistiche di queste misurazioni.

Il sistema a mondo singolo. Le rappresentazioni fondamentali del sistema a mondo singolo sono generalmente condivise in un ampio ambito del Buddhismo e sono una caratteristica importante dei testi *pāli*, come

[illegible] della letteratura buddhista sanscrita. I testi buddhisti lo designano come il *cakravāla*, dal nome della montagna di ferro che lo cinge. Sistemi a mondo singolo e circolare sono importanti anche nelle cosmologie purāṇiche e jainiste e sono generalmente molto diffusi in tutto il mondo classico. In questo articolo si tralasceranno variazioni di dettaglio dei testi buddhisti e ci si limiterà alla testimonianza generale e sistematica dell'*Abhidharmakośa* (in seguito *Kośa*) di Vasubandhu, un'opera redatta nel IV o V secolo dell'era volgare.

Il cakravāla. Il *cakravāla* è rappresentato come un disco circondato da una serie di sette catene di montagne [illegible], auree, disposte in maniera concentrica con il monte Meru al proprio centro e con al suo perimetro la muraglia di ferro *cakravāla*. Procedendo verso l'esterno a partire dal centro, le montagne sono chiamate: Meru, Yugandhara, Īṣadhāra, Khadirika, Sudarśana, Aśvakarṇa, Vinataka, Nimindhara e Cakravāla. Il monte Meru ha un'altezza di ottantamila *yojana* e penetra le acque di uguale misura; ciascuna delle catene montuose è alta e profonda la metà della precedente. Le acque di diversi [illegible] *sītā*) colmano le aree tra le catene montuose.

Le masse terrestri sono situate nel grande oceano (*[illegible]samudra*) che scorre all'interno della regione circondata da Nimindhara e Cakravāla. Le quattro masse terrestri, situate ai punti cardinali, sono dette isole (*dvīpa*) e sono chiamate Pūrvavideha (a oriente), Jambudvīpa (a sud, che prende il nome dell'albero di *jambu* che ivi cresce), Aparagodānīya (a occidente) e Uttarakuru (a settentrione). I nomi di queste isole suggeriscono anche direzioni teologiche: per esempio, Videha è il nome delle divinità disincarnate e suggerisce la meta dello yoga, che è liberare l'anima dal suo legame con il corpo; l'albero di *jambu* suggerisce i [illegible] della via del Buddhismo, Godānīya ricorda il [illegible] di Kṛṣṇa, Uttarakuru il Kurukṣetra, il «campo dei Kuru» sul quale fu combattuta la grande battaglia del *Mahābhārata*.

Tutte queste entità si posano su uno strato di terra aurea (*kāñcanamayībhūmi*) e tutte le montagne tranne il *cakravāla* sono composte dalle escrescenze di questa terra aurea. Mentre le isole non sono composte allo stesso modo, il *vajrāsana* («trono di diamante») situato nel mezzo del Jambudvīpa si dice posi sulla terra aurea. La terra aurea del *cakravāla* posa su un cerchio di acque (*jalamaṇḍala*); uno strato di vento (*vāyumaṇḍala*) sostiene le acque e a sua volta si posa sullo spazio vuoto (*ākāśa*).

Le quattro isole del *cakravāla* si distinguono l'una dall'altra in numerosi modi, in particolare riguardo alla loro ampiezza, alla loro forma e alla durata della vita dei loro abitanti. Uttarakuru è un quadrato con un lato della misura di 2.000 *yojana* e la vita in quel luogo dura 1.000 anni (uno *yojana* è stato variamente definito come l'equivalente di 4, 6,5, 8 o 14,5 chilometri, sebbene il suo legame etimologico con *yoga* e *yuga* suggerisca anche un significato metafisico). Godānīya ha la forma di una luna piena dalla circonferenza di 7.500 *yojana*, con un diametro di 2.500 *yojana* e la vita in quel luogo dura 500 anni. Pūrvavideha ha la forma di una mezzaluna con tre lati della misura di 2.000 *yojana* di lunghezza e il quarto della lunghezza di 350 *yojana*. In quel luogo la vita ha una durata equivalente a 250 anni. Anche il Jambudvīpa misura 2.000 *yojana* su tre lati, ma il suo quarto lato è lungo solo 3,5 *yojana*. Si dice che la sua forma sia quella di un carro (oltre alle quattro isole principali, il *Kośa* riconosce otto isole intermedie, due delle quali hanno forma simile a ciascuna delle quattro isole principali, sebbene misurino solo un decimo di quelle. Si dice che la forma delle facce degli abitanti di ciascuna isola assomigli alla forma dell'isola).

Il Jambudvīpa fornisce un'importante eccezione alla durata sovrumana e immutabile della vita che si trova sulle altre isole. La lunghezza della vita umana nel Jambudvīpa varia; all'inizio del *kalpa* essa è incalcolabile, ma in seguito essa diminuisce fino a solo dieci anni e continua a fluttuare durante tutto il *kalpa*. A causa di questa speranza di vita irregolare, gli abitanti del Jambudvīpa sono particolarmente consapevoli degli effetti del *karman*. Inoltre, solamente nel Jambudvīpa un Buddha apparirà durante un'epoca di declino della durata della vita. Un'altra caratteristica distintiva del Jambudvīpa è che tutti gli inferni sono situati sotto quest'isola. Il *Kośa* distingue otto inferni caldi e otto inferni freddi, sebbene siano attestati anche altri sistemi.

Sopra il *cakravāla* è disposta una serie di cieli in tre grandi divisioni: 1) i cieli del «regno del desiderio» (*kāmadhātu*) che corrispondono alle sei classi degli «dei del desiderio» (*kāmadeva*); 2) i diciassette cieli che appartengono al «regno della forma» (*rūpadhātu*), raggruppati in quattro classi di «regni della meditazione» (*dhyāna*); 3) i quattro «infiniti» del «regno della non forma» (*ārūpyadhātu*). Per i nomi di tutti i cieli e le altre divisioni in forma schematica, si veda la figura 1. Il significato di queste divisioni non è certo, tranne per il fatto che esse formano una rappresentazione schematica della filosofia e della dottrina buddhista riguardanti la meditazione. Tuttavia, parecchi cieli hanno caratteristiche degne di nota. Il sovrano del Trāyastriṃśa è Indra, o Śakra, la cui dimora è posta sulla sommità del monte Meru. Tuṣita è distinto dal fatto che è proprio in questo luogo che il *bodhisattva* nasce immediatamente prima di nascere come un Buddha nel Jambudvīpa. La durata della vita nel Tuṣita corrisponde alle epoche nelle quali compare un Buddha. Il cielo supremo è Akaniṣṭha; il quarto infinito è designato come *bhavāgra* («pinnacolo dell'essere»).

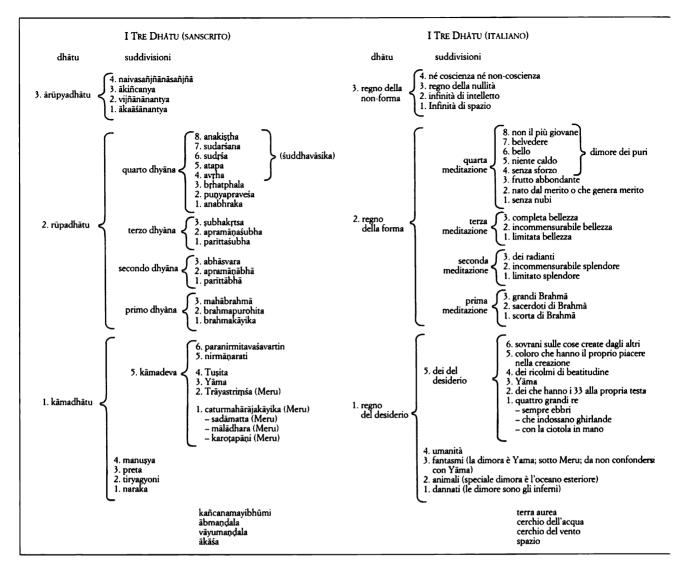



FIGURA 1. *Il sistema a mondo singolo.*

Il dramma associato. Nella sua forma più semplice, il dramma del sistema a mondo singolo dipende dal fatto che l'universo è limitato e continuo. Il monaco viaggia attraverso tutti i regni dell'universo durante le sue meditazioni, giungendo infine oltre ad esso (staccandosi da esso) per prendere possesso di un *nirvāṇa* individuale e raggiungere lo stato di *arhat*. Per la maggior parte, né la presenza di un Buddha, né le divisioni del tempo cosmico sono fondamentali per questo dramma.

La cosmologia delle migliaia. Esistono infinite variazioni all'interno di questa categoria generale, ma la combinazione di migliaia di mondi e la sovrimpressione di un livello cosmico sull'altro è una caratteristica fondamentale della cosmologia *sāhasra*. Una seconda caratteristica è l'unità originaria di queste varie combinazioni dei mondi nel regno di un singolo Buddha, un singolo *buddhakṣetra* (campo del Buddha), o un'altra entità unificante simile.

Il *Majjhima Nikāya* (3,101) descrive una divisione del *brahmaloka* in multipli di migliaia di mondi, effettuando la distinzione fra un *sahasso-brahmā* che governa un *sahassī lokadhātu* e regni equivalenti governati da un *dvisahasso-brahmā*, un *trisahasso-brahmā*, un *catusahasso-brahmā*, un *pancassahasso-brahmā* e un *satasahasso-brahmā*, dei che regolano mondi che assommano a numeri tra 1.000 e 1.000 alla centesima potenza.

Un altro esempio tratto dai testi *pāli* si trova in *Aṅguttara Nikāya* 1,227, che descrive: 1) un sistema di mille universi, *sahassī chūḷanikā lokadhātu* («piccolo chiliocosmo»); 2) un sistema di un milione di universi, *dvisahassī majjhimikā chūḷanikā lokadhātu* («medio chiliocosmo»), che comprende mille «piccoli chiliocosmi»; e

[illegible] sistema di un miliardo di universi, *tisahassī mahā-[illegible] lokadhātu* («grande chiliocosmo»), che com-[illegible] mille «medi chiliocosmi». Il *Kośa* (vol. III, pp. [illegible]) descrive il *trisāhasramahāsāhasralokadhātu* in [illegible] praticamente identici.

[illegible] questa descrizione è evidente che un *trisāhasra-[illegible]sāhasralokadhātu* (*tisahassī mahāsahassī lokadhātu*) [illegible] di un miliardo di universi come quello nel quale [illegible] viviamo, ciascuno dei quali consiste di quattro isole, [illegible] muraglia *cakravāla*, sette catene montuose con-[illegible], un sole, una luna e un monte Meru. Questa [illegible]zione di migliaia di mondi è l'espressione più [illegible]rappresentativa della cosmologia *sāhasra* ed emerge co-[illegible] espressione formulare di un *buddhakṣetra*. Perfino [illegible] che riconoscono l'esistenza di innumerevoli [illegible]kṣetra riconoscono il fatto che ciascuno è un *tri-[illegible]mahāsāhasralokadhātu*.

[illegible] interpretazione del significato del *trisāhasramahā-[illegible]lokadhātu* rimane problematica. Tuttavia, esso è [illegible]mente associato con speculazioni sulla grande di-[illegible] del tempo cosmico. A causa di questa associa-[illegible], è ragionevole presupporre una connessione fra le [illegible] della cosmologia *sāhasra* e il modo nel quale gli [illegible]nomi misuravano i movimenti dei pianeti, molti-[illegible]ndo le misurazioni frazionali delle loro osservazio-[illegible] per migliaia di anni per determinare l'inizio e la fine [illegible] mondo, cioè l'epoca in cui tutti i pianeti erano (e sa-[illegible]) in linea retta. Basandoci su queste associazioni, [illegible] considerare l'universo come «eternamente in [illegible]razione», in costante produzione delle divisioni di [illegible] fondate sulle capacità di discriminazione.

[illegible]est'associazione con le misurazioni del tempo è [illegible]zata dai paralleli tra la cosmologia *sāhasra* e le co-[illegible] dei *Purāṇa* induisti, dal momento che le «mi-[illegible] di mondi» (cioè, un miliardo) della cosmologia [illegible] corrispondono esattamente alle divisioni del [illegible] del cosmo purāṇico, se si tralasciano i riferimenti [illegible] giorni e notti e si contano solo gli anni. Gli *yuga* purā-[illegible] consistono di dieci anni divini, ciascuno dei quali [illegible]vale a mille anni umani, per un totale di diecimila [illegible] Mille *mahāyuga* sono l'equivalente di un *kalpa*, che [illegible] un «giorno di Brahmā» e cento anni di tali gior-[illegible] equivalgono alla vita di Brahmā o a un *mahākalpa*. Il [illegible] totale è: 10 x 1.000 x 1.000 x 100 = 1.000.000.000. [illegible] quanto pare, il *trisāhasramahāsāhasralokadhātu* spa-[illegible] le divisioni temporali della cosmologia induista.

Il dramma associato. Contrariamente al dramma del [illegible] a mondo singolo, il modo nel quale avviene la [illegible]vezza all'interno delle strutture della cosmologia [illegible] è inestricabilmente correlato alle divisioni del [illegible]po cosmico e all'apparizione di un Buddha.

La più grande divisione di tempo, corrispondente alla durata dell'universo, è un *mahākalpa*. A sua volta un *mahākalpa* consiste di quattro «momenti» (*kalpa*), ciascuno dei quali contiene venti *antarakalpa*. Pertanto, il *mahākalpa* consiste: 1) un *kalpa* di creazione (*vivartakalpa*), che si estende dalla nascita del vento primordiale alla produzione del primo essere che abita gli inferni; 2) un *kalpa* che consiste della durata della creazione (*vivartasthāyikalpa*), che comincia con l'apparizione del primo essere negli inferni; 3) un *kalpa* di dissoluzione (*saṃvartakalpa*), che inizia nel momento nel quale gli esseri cessano di rinascere negli inferni e termina nel momento in cui il «mondo ricettacolo» (cioè il mondo abitato da esseri senzienti) è distrutto; infine, 4) un *kalpa* durante il quale il mondo rimane dissolto (*saṃvartasthāyikalpa*) e durante il quale non rimane null'altro che lo spazio (*ākāśa*) nel quale esisteva il mondo. Ciascuno dei quattro *kalpa* talora è designato come *asaṃkhyeya* («incalcolabile») *kalpa*.

I venti *kalpa* piccoli o «intermedi» (*antarakalpa*) sono caratterizzati come segue: in un periodo di creazione, il mondo ricettacolo (*bhajanaloka*) è creato durante il primo *antarakalpa*; gli esseri compaiono durante i rimanenti diciannove. Un processo contrario si verifica durante un periodo di distruzione. Alla fine di un periodo di creazione, l'umanità ha una vita che è di durata infinita. Durante il primo *antarakalpa* della creazione, essa diminuisce (*apakarṣa*) fino a dieci anni. Ciascuno dei successivi diciotto *antarakalpa* consiste di un aumento (*utkarṣa*) della durata della vita da dieci anni fino a ottantamila anni e una susseguente diminuzione di nuovo fino a dieci anni. Il ventesimo *antarakalpa* consiste solamente di un aumento fino a ottantamila anni.

Sebbene non sia specificamente menzionato nel *Kośa*, va sottolineato che le tradizioni messianiche all'interno del Buddhismo si concentrano sul personaggio di Maitreya, il futuro e ultimo Buddha della nostra epoca, il quale presenterà un nuovo *dharma* («insegnamento») che prenderà il posto della dottrina degenerata di Śākyamuni. Ciò si verificherà quando la durata della vita avrà raggiunto ottantamila anni.

Quando tutti gli esseri sono scomparsi dai regni inferiori e si riuniscono in un regno di meditazione, presumibilmente grazie al potere di meditazione e possibilmente con l'ottenimento del *nirvāṇa*, si verificano le «distruzioni» (*saṃvartāni*). Gli agenti delle distruzioni sono i «grandi elementi», che sono di tre generi: quelli di fuoco, quelli d'acqua e quelli di vento. Il secondo regno di meditazione (*dhyāna*) è il limite (*sīmā*) della distruzione per fuoco; tutto ciò che è inferiore è bruciato e ridotto in cenere. Il terzo *dhyāna* è il limite della distruzione per acqua; tutto ciò che è inferiore è decomposto o dissolto. Il quarto *dhyāna* è il limite della distruzione per vento; tutto ciò che si trova sotto viene disperso. Non esiste distruzione per terra poiché il mondo ricetta-

colo consiste di terra. Le distruzioni si susseguono l'una all'altra nella seguente sequenza: sette distruzioni per fuoco sono seguite da una distruzione per acqua; questo ciclo di otto distruzioni si ripete per un totale di sette volte. Seguono poi sette ulteriori distruzioni per fuoco e una distruzione finale per vento. Pertanto, vi sono sette volte otto, o cinquantasei distruzioni per fuoco, sette per acqua e una distruzione finale (la sessantaquattresima) per vento. Mentre il dramma soteriologico associato con questa cosmologia è inserito nel contesto delle speculazioni sul tempo cosmico, il dramma vero e proprio si divide in quattro «momenti» distinti. Il primo è quello del processo dello *śrāvaka*, ovvero di colui che ha intrapreso la vocazione religiosa per diventare un *arhat*. Il secondo è l'esercizio dei poteri miracolosi. Il terzo è la carriera del *bodhisattva*, che alla presenza di un Buddha fa voto di ricercare la buddhità anziché passare nell'estinzione del *nirvāṇa*. Il quarto momento del dramma è l'apparizione di un Buddha.

Il progresso dello *śrāvaka* verso lo stato di *arhat* consiste di una serie di pratiche, insegnamenti e meditazioni designate in modo generale come «la via». In sintesi, lo *śrāvaka* sulla via della condizione di *arhat* padroneggia una via che consiste di sedici «momenti» delle quattro nobili verità (*abhisamaya*) e di 182 momenti degli stadi della meditazione (*bhāvanāmārga*) che comprendono la presa di possesso dei «quattro frutti» della via: *srotāpanna* («il vincitore della corrente»), *sakṛdāgāmin* («colui che ritorna una volta»), *anāgāmin* («colui che non ritorna») e *arhat*.

Praticando l'esercizio di alcuni poteri miracolosi ottenuti in seguito alla meditazione, e dopo aver stretto il voto di diventare un Buddha, il *bodhisattva* perfeziona le diverse virtù (*pāramitā*) durante tre *asaṃkheya* di *mahākalpa*. Dopo infinite rinascite tra le sorti eccellenti, il *bodhisattva* nasce nel cielo Tuṣita e durante questo tempo egli sviluppa le azioni che producono i trentadue segni distintivi di una persona grande e quasi certamente cosmica (*mahāpuruṣa*). Durante il corso di cento epoche cosmiche supplementari (*kalpaśate śeṣe*), egli esibisce nel Jambudvīpa i segni di un *mahāpuruṣa*. Egli effettua tutto ciò solo in presenza di un Buddha.

Lo stadio finale del dramma implica l'apparizione di un Buddha. Sebbene vi sia un considerevole disaccordo dottrinale su molti punti che riguardano questo argomento, si concorda generalmente che un Buddha compare solo durante un periodo nel quale la durata della vita umana sta declinando e quando essa si trova fra gli ottantamila e i cento anni (talora ottanta). Durate della vita maggiori rispetto a questa sono troppo lunghe per permettere agli esseri di avere una consapevolezza della natura impermanente delle cose; se inferiori a questa, la vita è troppo breve e le quattro corruzioni (*kaṣāya*) troppo potenti perché l'insegnamento possa essere padroneggiato. Dato che il Buddha è chiaramente di un ordine diverso dall'*arhat*, e dato che entrambi sono necessariamente in possesso del *nirvāṇa*, dobbiamo concludere che il *nirvāṇa* del Buddha è di un ordine diverso rispetto a quello dell'*arhat*.

Dal momento che è più importante presentare un modo generale di interpretare questi sistemi che ogni loro singolo dettaglio, si suggerisce quanto segue. Il sistema a mondo singolo in isolamento serve come ausilio alla meditazione monastica in una maniera molto simile a quella nella quale la filosofia del Sāṃkhya funge da contesto cosmologico per la pratica dello *yoga*. Il (moto del) tempo e il cosmo sono contenuti essenzialmente all'interno del corpo dell'individuo nella sua modalità non liberata. Il tempo e lo spazio sono i prodotti dei movimenti della materia primordiale (*prakṛti*) agitata dalla presenza di un'anima.

Come corollario, vi è ben poca necessità delle grandi divisioni del tempo: *kalpa*, *yuga*, *mahākalpa*, ecc. Quando esse compaiono, il tempo (e il cosmo) sono stati incorporati nel corpo della divinità. Mentre l'ottenimento del *nirvāṇa* individuale è il dramma essenziale del sistema a mondo singolo nei testi *pāli*, i testi sarvāstivādin stabiliscono un dramma che implica una relazione tra il *nirvāṇa* individuale (*arhat*) e il *nirvāṇa* del Buddha come personaggio cosmico il cui corpo contiene gli elementi del tempo. Questa ipotesi è in parte sostenuta dal fatto che l'*abhidharma* pāli riconosce un singolo *dharma* non condizionato e un singolo *nirvāṇa*, mentre la letteratura dei sarvāstivādin riconosce tre *dharma* non condizionati, che comprendono lo spazio e due tipi di *nirvāṇa*.

Drammi alternativi. Insieme con queste tre classi di santi (*arhat*, *bodhisattva* e Buddha), il *Kośa* riconosce una quarta categoria di santo: il *pratyekabuddha*, ovvero colui che ottiene l'illuminazione in isolamento. Il raggruppamento a quattro è notevole per la sua trasformazione nel *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra* (Sūtra del Loto).

Il *Sūtra del Loto* descrive una «via» alla salvezza nota come *ekayāna* o «la via singolo». Attraverso gli «espedienti» (*upāya*) il Buddha cosmico proietta tre vie per adeguarsi alle diverse capacità spirituali delle creature: quelle seguite rispettivamente dall'*arhat*, dal *pratyekabuddha* e dal *bodhisattva*. Sebbene queste tre mete siano perseguite indipendentemente dagli esseri a seconda delle proprie sensibilità, è dopo aver raggiunto questi diversi *nirvāṇa* provvisori che il Buddha rivela a essi il vero *nirvāṇa*.

Vi sono ulteriori continuità fra questo dramma e quello che si trova nelle tradizioni della Terra Pura. In esso i fedeli sono esortati a pensare al momento della morte del Buddha Amitābha («luce infinita»), il cui

[illegible]. Sukhāvatī («Terra della Beatitudine»), si trova [illegible]dente. Nel far ciò, essi rinasceranno là, in quella [illegible] sarà la loro ultima nascita; ivi essi vivranno vite sen[illegible] [illegible]ruzione e udranno il *dharma* perfettamente pre[illegible], ottenendo in questo modo il *nirvāṇa* definitivo. [illegible] [illegible]olinea semplicemente che Sukhāvatī è il regno di [illegible] («gioia»), contrapposto a questo mondo di [illegible] («dolore»). La teoria fondamentale del Bud[illegible] Hīnayāna, naturalmente, è che tutta l'esistenza [illegible] [illegible] (*duḥkha*). Il mondo *sukha* è pertanto la rap[illegible]tazione visionaria di ogni dualità e di ogni aneli[illegible] Esso è, pertanto, un adeguamento alle sensibilità di [illegible] le creature e in certo modo è un *nirvāṇa* provviso[illegible] Da Sukhāvatī si sviluppa il secondo stadio del [illegible]a, che è l'*ekayāna*, o il *nirvāṇa* garantito come ri[illegible] del *nirvāṇa* del Buddha.

[illegible] lo stesso pensiero in mente, ma usando il basto[illegible] anziché la carota, il monaco giapponese Genshin [illegible]-1017) redasse descrizioni ampie e orribili degli in[illegible] associati con il sistema a mondo singolo, per orien[illegible] menti della gente verso la rinascita in Sukhāvatī, [illegible] il rimanere nel regno di *duḥkha* e l'essere soggetti [illegible] peggiori tormenti.

[illegible] scuola buddhista cinese del Tiantai utilizza il *tri[illegible]amahāsāhasralokadhātu* in un altro modo, fon[illegible] la sua interpretazione sul secondo capitolo del [illegible] *del Loto*. Essa sostiene che esso rappresenta i tre[illegible] mondi usati come modello per la natura compene[illegible] di tutta la realtà. Questi tremila mondi sono co[illegible]uti anche come *dharma* e sono organizzati come [illegible] Esistono dieci regni dell'esistenza: quelli dei [illegible]a, dei *bodhisattva*, dei *pratyekabuddha*, dei disce[illegible] diretti del Buddha (*śrāvaka*), degli esseri celesti, [illegible] spiriti, degli esseri umani, dei defunti, delle bestie [illegible] [illegible]li uomini depravati. Ciascuno di essi è a sua volta [illegible]erizzato da dieci «quiddità» o «apparenze», attra[illegible] le quali il vero stato si manifesta nei fenomeni. In [illegible] ciò porta a mille regni dell'esistenza. Ciascun re[illegible] è ulteriormente costituito dalle tre suddivisioni di [illegible] viventi, spazio e i (cinque) aggregati (*skandha*) che [illegible]uiscono i *dharma*, per un totale di tremila regni [illegible]esistenza o aspetti della realtà. Dato che la compe[illegible]zione di questi tremila regni (*trisāhasramahāsāha[illegible]adhātu*) è immanente in un singolo istante di pen[illegible], tutti gli esseri possiedono in sé la natura di Bud[illegible] e possono pertanto essere salvati.

Sebbene sia utile la comparazione di queste variazio[illegible] del dramma con quelle della cosmologia *sāhasra*, es[illegible] si interpretano meglio nel contesto di un'altra serie [illegible] strutture cosmologiche generali, note come la co[illegible]logia *asaṃkhyeya*.

La cosmologia degli innumerabili. La cosmologia *[illegible]khyeya* appartiene al Buddhismo Mahāyāna ed è caratterizzata da «innumerabili» (*asaṃkhyeya*) Buddha e *buddhakṣetra* che riempiono le dieci regioni dello spazio al posto del singolo *buddhakṣetra* del Buddhismo Hīnayāna.

Immagini di spazio. Mentre la cosmologia *sāhasra* era dominata dalle categorie temporali del *kalpa*, la cosmologia *asaṃkhyeya* è dominata da categorie e immagini spaziali. L'enfasi sull'immaginario spaziale è portata al punto in cui il Buddhismo Mahāyāna può sostenere che il tempo non esiste. Proprio come l'apparizione dei Buddha nella cosmologia *sāhasra* era connessa al passaggio del tempo, ora i Buddha sono associati con le direzioni o punti dello spazio e ci si riferisce a essi come ai «Buddha delle dieci regioni» (*daśadigbuddha*). Di conseguenza, l'apparizione di un Buddha in questa cosmologia non è un evento raro. Al contrario, si afferma ripetutamente che i Buddha sono «numerosi come i granelli di sabbia del Gange».

Dramma associato. Un nuovo dramma si esprime in un mitema che trova un'ampia diffusione nei testi del Mahāyāna. Esso si articola intorno alle «grandi concentrazioni» del Buddha Śākyamuni nella sua forma cosmica e nel modo in cui le concentrazioni danno come risultato l'esercizio di poteri miracolosi, tra i quali il più evidente è l'emanazione di raggi di luce dal corpo del Buddha. Sebbene il mitema vari da testo a testo, esso è analizzato con rigore scientifico nel *Mahāprajñāpāramitā Śāstra* (capitoli 14-15), un testo tradizionalmente attribuito a Nāgārjuna. Possiamo riassumere le affermazioni essenziali di questo dramma come segue.

Il Buddha entra in una concentrazione nella quale sono contenute tutte le concentrazioni. A partire da essa egli esercita una varietà di poteri magici, il più notevole dei quali è l'emanazione di raggi di luce dal suo corpo. Toccati da questi raggi di luce, tutti gli esseri si concentrano sull'illuminazione e si preparano ad udire il grande sermone del Buddha cosmico; il mondo si trasforma in una Terra Pura e gli esseri sono in grado di vedere e udire il *dharma* predicato in altri campi del Buddha, oppure vengono trasportati a uno di questi campi, dove possono ascoltare il *dharma* senza alcun ostacolo, distrazione o interruzione. Il Buddha utilizza i poteri magici che ha ottenuto attraverso la concentrazione per il benessere di tutti gli esseri. Il potere dei raggi di luce è tanto grande che esso è equiparato alla distruzione dell'universo attraverso il fuoco alla fine di un *kalpa*. In conseguenza alla sua estinzione in concentrazione, il Buddha esercita poteri miracolosi che vanno a vantaggio di tutti gli esseri a seconda della loro sensibilità. Proprio come le cosmologie induiste esplorano la multivalenza del termine *pralaya* (morte/distruzione dell'universo/liberazione) le cosmologie buddhiste esplorano i molteplici significati di *nirvāṇa*.

In ultima analisi, è solo il *nirvāṇa* del Buddha cosmico che ha come risultato la salvezza, non i *nirvāṇa* degli individui. Secondo il *Sūtra del Loto* «egli non insegna un particolare *nirvāṇa* per ciascun essere; egli fa in modo che tutti gli esseri raggiungano il completo *nirvāṇa* attraverso il completo *nirvāṇa* del Tathāgata» (Kern, 1965, p. 81). Il dramma della cosmologia *sāhasra* e quello della cosmologia *asaṃkhyeya* possono essere contrapposti su molti punti. Il viaggio della cosmologia *sāhasra* procede muovendosi con difficoltà e laboriosamente attraverso ciascuna delle dimore della cosmografia e si estende indefinitamente nel tempo. Il viaggio della cosmologia *asaṃkhyeya*, d'altra parte, avviene in un istante, trasportando l'individuo in uno dei molti mondi, separati l'un l'altro dal vuoto dello spazio infinito. Nel primo i Buddha sono rari e quiescenti, nel secondo numerosi e attivi. Proprio come le cosmologie induiste giocano con una giustapposizione del termine *puruṣa* nei suoi due significati di molteplici anime individuali da una parte e di una singola anima onnicomprensiva dall'altra, le cosmologie buddhiste si interessano ai *nirvāṇa* individuali e cosmici.

Si può affermare che l'intera speculazione cosmologica buddhista ricada in una di queste due tradizioni. Coloro che accettano il tempo come la realtà cosmologica fondamentale appartengono al Buddhismo Hīnayāna. Coloro che abbracciano metafore di spazio appartengono al Buddhismo Mahāyāna. È anche probabile che la cosmologia *cakravāla* e le cosmologie della Terra Pura costituiscano in realtà delle scorciatoie o semplificazioni di queste due grandi tradizioni, l'una a vantaggio della vocazione monastica, l'altra a vantaggio delle tradizioni devozionali del Buddhismo Mahāyāna.

[Vedi anche *SOTERIOLOGIA BUDDHISTA*; *BUDDHA E BODHISATTVA CELESTI*; *TERRA PURA E TERRA IMPURA*].

BIBLIOGRAFIA

Testi e traduzioni

Abhidharmakosa: L. de La Vallée-Poussin (trad.), *L'Abhidharmakosa de Vasubandhu*, Bruxelles 1971.

Mahāprajñāparamitāśāstra: É. Lamotte (trad.), *Le Traité de la grande vertu de sagesse de Nagarjuna*, I-V, Louvain 1944-1980.

Ōjōyōshū: A.K. Reischauer (trad.), *Genshin's Ojo Yoshu. Collected Essays on Birth into Paradise*, in «Transactions of the Asiatic Society of Japan», 2ª serie, 7 (1930), pp. 16-97.

Saddharmapuṇḍarīka Sūtra: H. Kern (trad.), *Saddharma-Puṇḍarīka. Or the Lotus of the True Law*, 1884, rist. Delhi 1965. La versione cinese di questo testo è tradotta in L. Hurvitz, *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma*, New York 1976.

Sukhāvatīvyūha Sūtra: Fr. Max Müller (trad.), *Sukhāvatīvyūha Sūtra*, in E.B. Cowell et al. (cur.), *Buddhist Mahayana Texts*, Oxford 1894 (The Sacred Books of the East, 49), rist. New York 1969.

Traibhūmikakathā: F.E. Reynolds e Mani Reynolds (tradd.), *Three Worlds according to King Ruang*, Berkeley 1982.

Visuddhimagga di Buddhaghosa, Bhikkhu Ñyāṇamoli (trad. *The Path of Purification*, Colombo 1964 (2ª ed.).

Altre opere interessanti

A.A. Andrews, *The Teaching Essential for Rebirth. A Study of Genshin's Ōjōyōshū*, Tokyo 1973.

A.L. Basham, *History and Doctrine of the Ājīvikas. A Vanished Indian Religion*, London 1951.

P. Demiéville (cur.), *Butsudō*, in *Hōbōgirin. Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises*, I-IV, Tokyo 1929-1931.

L. Hurvitz, *Chih-I*, in *Mélanges chinoises et bouddhiques*, XII, Bruxelles 1962.

W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder*, 1920, rist. Bonn 1967.

W.R. Kloetzli, *Buddhist Cosmology. From Single World System to Pure Land. Science and Theology in the Images of Motion and Light*, Delhi 1983.

É. Lamotte, Sara Boin (trad.), *The Teaching of Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa)*, London 1976. Cfr. in particolare «Note I: The *buddhakṣetra*».

L. de La Vallée-Poussin, *Cosmogony and Cosmology (Buddhist)* in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, IV, Edinburgh 1911. Una discussione lucida e molto dettagliata della cosmologia dello Hīnayāna.

W. RANDOLPH KLOETZLI

CULTO E PRATICHE DI CULTO BUDDHISTE.

[Questa voce analizza le pratiche di culto buddhiste delle seguenti aree geografiche: Asia sudorientale; Asia orientale; Tibet].

Culto e pratiche di culto buddhiste nell'Asia sudorientale

[Questo articolo si concentra esclusivamente sulla pratica di culto buddhista nelle culture del Buddhismo Theravāda dell'Asia sudorientale e dello Sri Lanka. Per una panoramica dello sviluppo del Buddhismo nella regione che comprenda la proliferazione delle forme non theravādin, vedi *BUDDHISMO*].

Il culto e le pratiche di culto buddhiste sembrano presentare un paradosso. Il Buddha insegnò che l'attaccamento a rituali e ad altre forme esteriori della religione era uno dei tre principali ostacoli per il progresso spirituale. La dottrina che egli predicò doveva essere interiorizzata da ciascun individuo; essa non aveva nulla a che fare con santuari, luoghi o società. La via bud-

via alla salvezza è tradizionalmente concepita come consistente di moralità, meditazione e saggezza, una formula che non sembra lasciare alcuno spazio alla devozione. Inoltre, all'interno della tradizione del Theravāda il Buddha è considerato come mortale e non ha alcun altro potere per aiutare gli altri se non l'esortazione e l'esempio; egli non può rispondere alle preghiere. Il benessere spirituale di un individuo non può essere influenzato da alcun agente esterno, ma solamente dalla qualità morale delle sue azioni, una qualità che risiede all'interno della persona, nell'intenzione, non all'esterno, nell'effetto; solo questo sviluppo morale conduce a una buona rinascita e infine al *nibbāna* (sanscrito, *nirvāṇa*). Il benessere materiale dell'individuo non è interesse specifico della religione.

La vita religiosa dei buddhisti theravādin, tuttavia, non è priva né di osservanze esteriori, né dei sentimenti di culto e di devozione. Essa può perfino, come la pratica di altre religioni, non essere indifferente ai beni mondani. Ma l'insegnamento del Buddha ha fatto in modo che le osservanze esteriori non possano apparire come forme vuote; esse sono accompagnate da parole che conferiscono loro una giustificazione ortodossa. Gli atti di devozione producono benessere spirituale poiché si dice che essi calmino la mente e costituiscano, pertanto, una parte dello stesso esercizio mentale come la moralità e la meditazione. Essi possono perfino produrre benessere materiale (sebbene, in realtà, questo non sia il miglior motivo per intraprenderli), grazie al trasferimento del merito.

Il trasferimento del merito. La giustificazione per il trasferimento del merito è inerente alla dottrina in base alla qualità morale di un'azione e risiede solamente nell'intenzione. Pertanto, essere in empatia con una buona azione, entrare nello stato mentale di colui che la compie, può essere tanto meritorio quanto compiere effettivamente l'azione. Inoltre, rivolgere l'attenzione alle buone azioni di un individuo è in sé cosa buona, poiché ciò permette agli altri di entrare in empatia e di condividere in questo modo il merito. Allo stesso tempo, questa condivisione non si risolve in una perdita per qualcuno: è come accendere una candela da un'altra.

I buddhisti credono che gli esseri umani abbiano più opportunità di compiere il bene che gli stessi dei; la vita nei cieli è troppo confortevole per accorgersi del dolore universale, pertanto in quel luogo non vi è molta attività buddhista. Perciò, quando i buddhisti hanno compiuto una buona azione, invitano gli dei a godere di essa con loro e a condividerne il merito. Essi sperano che in cambio di questa considerazione gli dei li proteggeranno sulla terra. [Per un'ulteriore discussione, vedi *MERITO (Concezione buddhista)*].

L'autorità delle scritture. L'autorità delle scritture per la maggior parte del culto del Theravāda deriva da un singolo testo canonico, il *Mahāparinibbāna Sutta*. Questo resoconto degli ultimi giorni e della morte del Buddha compare in ogni recensione del canone buddhista e risale probabilmente al IV secolo a. C. Nella versione *pāli*, il Buddha consiglia a due sacerdoti che, dopo aver dato da mangiare a sant'uomini, si debba dedicare questa azione alle divinità locali, che restituiranno l'onore concesso loro assicurando il benessere dell'individuo (*Dīgha Nikāya*, Pali Text Society ed. 2,88-89). Più avanti nello stesso testo, il Buddha raccomanda la costruzione di *stūpa* (2,142-143) e prescrive il pellegrinaggio (2,140-141). Il testo si conclude con la descrizione della distribuzione e della venerazione delle sue reliquie (2,164-167). Il Buddha afferma che chiunque deponga fiori o incenso o dipinga uno di questi *stūpa*, lo veneri o tragga da esso il sentimento religioso della beata tranquillità, trarrà beneficio a lungo (2,142); inoltre, chiunque si senta felice e calmo alla vista dello *stūpa* di una persona illuminata andrà in paradiso (2,143), come anche chiunque muoia durante un pellegrinaggio (2,141). Se si aggiunge che la commemorazione della morte del Buddha è un evento fondamentale nel calendario liturgico e che i buddhisti commemorano anche il suo funerale, possiamo vedere quanto il testo summenzionato sia una guida fondamentale per la pratica buddhista.

L'interpretazione del comportamento religioso. Come i seguaci di altre religioni, i buddhisti professano diverse spiegazioni razionali per lo stesso comportamento religioso. Le interpretazioni variano sia per sofisticatezza che a seconda del contesto, individuale o culturale. Le interpretazioni più sofisticate, che in generale coincidono con la conservazione dell'ortodossia canonica, tendono a essere proposte da monaci, sebbene oggigiorno sempre più fedeli laici stiano acquisendo una conoscenza della dottrina buddhista sufficiente per manipolare i suoi concetti e per indulgere nell'apologetica della propria posizione. Secondo la spiegazione sofisticata, «il merito» (pāli, *puñña*) è solo un termine per indicare la buona azione, mentre il suo «trasferimento» (*patti*), in sé e per sé un'importante fonte di merito, può essere spiegato nella maniera che si è esposta sopra. Ma per le persone non sofisticate, il merito è qualcosa di simile a una moneta, un sistema di cambiale spirituale che, come il sacrificio in altre religioni, permette di ottenere ricompense materiali dagli dei. Quest'esempio non deve essere interpretato a significare che esistono solo due livelli di sofisticazione, o che l'interpretazione meno sofisticata necessariamente abbia la priorità logica o storica implicata dal discorso della «razionalizzazione». Al contrario, il devoto non sofisticato che pensa al *nibbāna* come a un luogo alla sommità del cielo, piut-

tosto che a una condizione spirituale ideale, rappresenta un cambiamento in direzione opposta, un ingrezzirsi di concetti originariamente sottili.

Qualsiasi religione è una struttura di simboli ed è azzardato supporre che essi siano interpretati letteralmente, perfino dalle persone non sofisticate. Per esempio, spesso si fa riferimento al Buddha come a un re e la sua immagine è trattata come tale. Inoltre, una giustificazione di ciò si trova nel *Mahāparinibbāna Sutta*, nel quale il Buddha afferma che il suo corpo deve essere trattato come quello di un imperatore supremo (2,141). Quando i re dell'antico Sri Lanka adornavano le reliquie del Buddha con emblemi di regalità e conferivano a esse perfino la sovranità sul Paese, la natura simbolica delle loro azioni di riverenza era chiara. Così, se oggi i buddhisti trattano l'immagine del Buddha come se egli fosse un re, questo non significa che essi credano che sia così. [Vedi anche *CAKRAVARTIN*; e *REGALITÀ*, vol. 1].

La differenza di contesto è importante tanto quanto la differenza di sofisticatezza, e può perfino superarla. La maggior parte dei buddhisti sono pienamente consapevoli del fatto che il Buddha sia morto e non li possa aiutare, ma in un momento di crisi perfino un buddhista sofisticato può rivolgersi al Buddha in preghiera per chiedere aiuto, sebbene in seguito egli si vergogni di ammetterlo. Tali variazioni di contesto possono avere modelli culturali. Per esempio, nello Sri Lanka, quando un'immagine del Buddha deve essere installata in un santuario (tradizionalmente un santuario pubblico; i santuari domestici sono un'innovazione moderna), si deve svolgere una cerimonia durante la quale l'autore della statua la completa dipingendone gli occhi. Egli deve essere lasciato solo con l'immagine e deve dipingere gli occhi senza guardarli direttamente, usando uno specchio. Lo sguardo incipiente dell'immagine del Buddha è trattato come se fosse pericoloso, ma una simile idea contrasta con la convinzione buddhista ortodossa che il Buddha non solo è morto e non è più attivo ma, in ogni caso, è completamente benevolo. La cerimonia non si sarebbe potuta sviluppare se qualcuno non avesse creduto il contrario, e forse l'artigiano tradizionale lo crede ancora. I monaci negheranno recisamente che lo sguardo sia pericoloso, e può darsi che rigettino l'usanza come una superstizione. Nel mezzo vi sono molti che parteciperanno alla cerimonia senza domandarsi che cosa pensano riguardo a questo problema. Pertanto, una mera descrizione del comportamento religioso non ci può rivelare nulla di sicuro riguardo alle motivazioni, ai sentimenti o all'ideologia dei partecipanti.

Condizione e voti religiosi laici. Questa polivalenza perfino nel comportamento verbale è sorprendente fin dal principio di qualunque descrizione del culto theravādico. I laici cominciano ogni occasione religiosa pubblica, ogni culto privato e, in alcune società, ogni giorno allo stesso modo. Dopo aver recitato per tre volte (in *pāli*) «onore e culto al benedetto *arhat*, il pienamente e supremamente illuminato», il fedele dichiara (ancora per tre volte) che egli «cerca rifugio» nei tre gioielli del Buddhismo: il Buddha, il *dhamma* (sanscrito, *dharma*) e il *saṅgha* (*saṃgha*). Che cosa significa ciò? Il *dhamma* è necessariamente presente e il *saṅgha* esiste ancora in modo contingente, ma il Buddha? È facile per l'ortodossia sostenere che la recitazione sia semplicemente un modo di dichiararsi ispirati dall'esempio del Buddha, ma il devoto può percepire la presenza del Buddha in un modo più diretto. Dopo la recitazione dei tre gioielli si accolgono i cinque precetti: non uccidere, non rubare, non essere incontinente, non mentire, non fare uso di sostanze inebrianti. La maggior parte dei buddhisti è pienamente consapevole che la semplice recitazione delle parole non è nulla: bisogna intendere ciò che si dice. Pertanto, l'insistenza del Buddha sul fatto che una buona moralità è il prerequisito del progresso spirituale influenza il rituale e la vita quotidiana buddhista. La trasmissione di Radio Sri Lanka in cingalese comincia ogni giorno con i tre rifugi e i cinque precetti, intonati da monaci per la risposta dei laici durante le cerimonie pubbliche. Sebbene raramente l'appartenenza dei laici sia formalizzata, accogliere i tre rifugi e i cinque precetti significa definirsi un buddhista.

Il calendario liturgico buddhista possiede mesi lunari. I giorni del quarto di luna (*uposatha*) sono giorni durante i quali l'osservanza è intensificata. Il giorno di luna piena è il più importante (la maggior parte delle feste religiose si svolge durante questi giorni), seguito dal giorno di luna nuova. Un'osservanza intensificata consiste principalmente nella visita al tempio e nell'osservanza degli otto precetti. Questi si inseriscono sui cinque fondamentali: il terzo viene rafforzato fino a escludere qualunque attività sessuale e inoltre ci si prefigge di non assumere cibo solido dopo la mezzanotte, di non assistere a spettacoli di intrattenimento, di non utilizzare abbellimenti (in questa formulazione gli ultimi due aspetti formano un singolo proposito) e di non usare letti grandi. La persona che accoglie queste astensioni si comporta come se avesse ricevuto l'ordine, poiché l'ordinazione minore o *pabbajjā* (noviziato) implica l'osservanza di dieci precetti, i quali, trattando l'astensione dagli spettacoli e dagli abbellimenti come ingiunzioni separate, sono gli stessi degli otto precetti con un'ingiunzione aggiuntiva di non maneggiare oro o argento (cioè contro l'utilizzo di danaro). Osservare gli otto precetti nei giorni *uposatha* è una condotta ideale, ma solo una minoranza, in prevalenza donne, si comporta così perfino nel giorno di luna piena. Si possono anche ac-

osservare i dieci precetti senza essere ordinati. Ciò è fatto per lo più dagli anziani e dalle persone vedove. Dal momento che l'ordine delle monache è estinto, i dieci precetti rappresentano la categoria formale più severa di osservanza disponibile per le donne. Alcune donne si radono i capelli, indossano abiti color ocra e vivono in una maniera molto simile ai monaci, la loro controparte maschile più prossima, in comunità religiose o come eremiti virtuali. Generalmente esse non godono dello stesso riconoscimento dei monaci, sebbene di solito conducano vite ascetiche e si procurino il cibo mendicandolo.

L'età minima per entrare nell'ordine come novizio (*sāmanera*) è circa sette anni. Si può prendere l'ordine superiore (*upasampadā*) e divenire in questo modo monaco (*bhikkhu*) a vent'anni. Sebbene chiunque si senta inadatto alla vita monastica possa abbandonarla in qualunque momento, nello Sri Lanka si presume sempre che l'ordinazione si prenda con l'intento di mantenerla per tutta la vita. Non è così in altre società. In Birmania ci si aspetta che ogni ragazzo entri nell'ordine temporaneamente come novizio, generalmente per almeno una settimana. Questo servizio temporaneo non ha alcun peso sul fatto che egli diventi o meno un monaco più avanti nella sua vita. Un sistema simile di ordinazione temporanea, ma ancora più flessibile, esiste in Thailandia (nel Laos e in Cambogia vi erano tradizioni e pratiche buddhiste simili sino alla presa di potere comunista degli anni '70 del XX secolo). Perfino il re della Thailandia trascorre una o più stagioni in abito monastico. Il periodo più comune per l'ordinazione a breve termine è il «ritiro delle piogge» (*vassa*, normalmente da luglio a ottobre).

L'acquisizione di merito. Un verso *pāli* spesso citato elenca dieci buone azioni che rappresentano tutti i modi di acquisire merito: generosità, osservanza dei precetti, meditazione, trasferimento del merito, provare empatia con il merito, servire (i propri anziani), mostrare rispetto, predicare, ascoltare le critiche e rette convinzioni. Qui di seguito se ne discutono alcune.

La generosità. La generosità (*dāna*) è considerata il fondamento di tutte le virtù. In pratica, il termine si riferisce generalmente a generosità verso l'ordine monastico (che è descritto dalla liturgia come «il miglior campo nel quale seminare il merito») e in particolare nutrire i monaci, al punto che in cingalese il termine per «generosità» (*dānē*) indica comunemente il pasto di un monaco.

La meditazione. Tradizionalmente, le sole forme di meditazione praticate dai laici erano la semplice recitazione di versi e formule *pāli* (*gāthā*), generalmente effettuata al tempio come parte dell'osservanza *uposatha* «del quarto di luna»); tale recitazione è definita culturalmente come una meditazione «calmante» (*samatha*), ma essa non colpisce gli osservatori occidentali per il fatto di possedere l'intensità che essi associano con la meditazione. Gli oggetti di meditazione più comuni sono le qualità del Buddha, la gentilezza (*mettā*) e i costituenti del corpo. Le forme di meditazione più tecniche, siano esse la meditazione «calmante» o «di intuizione» (*vipassanā*), sono state generalmente confinate all'ordine monastico; ma a partire dal 1950 i laici hanno cominciato ad interessarsi sempre di più alla meditazione, e i settori più modernizzati della società hanno visto la fondazione di centri di meditazione (non necessariamente monasteri) presso i quali i laici seguono corsi di meditazione, talvolta con gli stessi istruttori laici. La tecnica più comune impiegata ora per insegnare la meditazione ai laici sembra essere la consapevolezza del respiro. [Vedi *MEDITAZIONE BUDDHISTA*].

La predicazione. L'elemento comune per la realizzazione del merito in quasi tutte le occasioni pubbliche è che i laici nutrano i monaci e questi ricambiano con la predicazione. Essi predicano perlomeno un breve sermone (che può essere puramente formulare), insegnando ai laici a condividere il merito di quest'azione ed esprimendo la speranza che ciò possa aiutarli ad ottenere buone rinascite e in ultima analisi ad ottenere il *nibbāna* sotto il prossimo Buddha, Maitrī (Metteyya; sanscrito, Maitreya). Esistono molti altri tipi di predicazione, che comprendono sermoni composti per l'occasione ed espressi in lingua locale. Ma la forma più peculiare di predicazione è la recitazione di una particolare serie di testi *pāli* chiamata *paritta* («protezione, amuleto»). La recitazione *paritta* ha lo scopo generale di portare fortuna, non semplicemente attraverso i meccanismi con i quali vale per qualunque acquisizione di merito, ma anche ricordando agli spiriti potenzialmente malevoli, ai quali alcuni dei testi sono indirizzati, princìpi buddhisti come la gentilezza. La recitazione può essere effettuata da chiunque, ma generalmente vi partecipano numerosi monaci; per le sessioni più lunghe essi si alternano in turni di recitazione a coppia, in uno stile che mira a realizzare un flusso di suono ininterrotto. La forma più comune di cerimonia *paritta* tradizionale dura una notte, sebbene ve ne siano versioni che durano fino a una settimana. Un'altra versione comune consiste dei primi tre testi nella forma piena: il *Maṅgala Sutta*, il *Ratana Sutta* e il *Metta Sutta*, poemi tratti dal canonico *Suttanipāta*. Durante le cerimonie tradizionali la salmodia conferisce proprietà protettive al cordone e all'acqua, e in seguito i laici indossano parte del cordone santificato come amuleti.

Cerimonie cicliche. L'unica crisi della vita solennizzata dai monaci è la morte, a meno che si scelga di considerare l'ordinazione temporanea birmana dei ragazzi come un rito di pubertà, il che non corrisponde, tutta-

via, al modo nel quale lo considerano i birmani. La nascita e il matrimonio sono eventi secolari, anche se, naturalmente, in questa e in altre importanti occasioni i buddhisti tendano ad acquisire merito e a ricercare l'edificazione religiosa. I monaci devono officiare ai funerali; vi è sempre un sermone e il predicatore riceve stoffa per le vesti, un surrogato del sudario che originariamente era dichiarato materiale adatto per una veste monacale. I riti della morte non terminano con il funerale. La famiglia colpita deve successivamente invitare i monaci a pranzo, questi devono predicare, e trasferire il merito al defunto, nel caso che egli sia rinato come un fantasma affamato (*peta*), che può realizzare il bene (e affrettarsi in questo modo a una vita migliore) solo provando empatia con questo merito. I buddhisti cingalesi offrono un *dānē* dopo un periodo di sette giorni, di nuovo dopo tre mesi, e in seguito ogni anno successivo alla morte; generalmente la cerimonia dopo tre mesi è un'occasione importante, con la recitazione che dura tutta la notte.

I rituali del calendario liturgico buddhista presentano grandi differenze di Paese in Paese, perfino tra i theravādin. Tutti i theravādin considerano la luna piena di Visākha, che cade alla fine di maggio o all'inizio di giugno, come l'anniversario della nascita, dell'illuminazione e della morte del Buddha. L'illuminazione è quella più commemorata. Ma in Birmania questa festa è molto meno importante che la fine del ritiro della stagione delle piogge. Il ritiro monastico durante la stagione delle piogge dura tre mesi, e il suo inizio e la sua fine sono contrassegnati da feste importanti. Durante i tre mesi, nessun monaco può assentarsi per più di sette giorni dal monastero nel quale ha cominciato il ritiro. Durante il mese successivo al ritiro si celebra un'importante cerimonia durante la quale un monaco di ciascun monastero, prescelto dal beneficiario, riceve dalla comunità laica una veste speciale, la veste *kaṭhina*. La cerimonia del *kaṭhina* è l'unica cerimonia del calendario liturgico che coinvolge i laici per la quale vi è autorizzazione nel canone *pāli*.

I monaci svolgono una parte nelle cerimonie religiose festive, ma seguono anche osservanze private, che per essi sono molto più importanti. Ogni quindici giorni, nei giorni *uposatha* della luna nuova e della luna piena, i monaci sono tenuti a radunarsi per recitare il proprio codice di disciplina, il *pātimokkha*, dopo aver confessato l'uno all'altro le proprie trasgressioni nei confronti di esso. Una cerimonia di questo tipo, il *pavāraṇā* si svolge alla fine del ritiro della stagione delle piogge; in quel momento i monaci si chiedono reciprocamente perdono per qualunque offesa possano aver provocato. Le cerimonie di ordinazione superiore sono di fondamentale importanza per l'ordine.

Oggetti sacri. Dal momento che i buddhisti sanno che il Buddha è morto ma desidererebbero che egli fosse vivo per poterli aiutare, non sorprende che essi venerino reliquie, oggetti che li aiutano a colmare la lacuna fra questa assenza fisica e la sua presenza psicologica. Tradizionalmente le reliquie sono classificate in tre gruppi, in ordine di santità discendente: 1) parti fisiche del Buddha o di altri santi; 2) oggetti usati dal Buddha; 3) cose che lo ricordano. Con una leggera estensione, i luoghi associati alla sua vita sono categorizzati insieme agli oggetti utilizzati dal Buddha e rappresentano i centri principali di pellegrinaggio. L'«oggetto usato» più comune è un albero della *bodhi*; altri sono le vesti e la ciotola per l'elemosina del Buddha. I resti fisici del Buddha furono posti sotto tumuli, noti come *stūpa*. Generalmente gli *stūpa* servono per conservare in un sacrario relique fisiche. Tuttavia, la loro stessa forma ne fa dei memoriali o ciò che potremmo definire simboli visuali. Anche un'immagine del Buddha è una reliquia commemorativa, sebbene essa possa anche contenere resti fisici. Anche i testi scritturali sono oggetti sacri, forse perché essi rappresentano il *dhamma*, dal momento che, come disse il Buddha: «colui che vede il *dhamma* vede me» (*Saṃyutta Nikāya* 3,120). Tali testi talvolta sono conservati in *stūpa* come reliquie fisiche. Le offerte poste più comunemente di fronte alle reliquie sono fiori, incenso e luci. (Vedi *STŪPA, CULTO DELLO*].

I buddhisti indossano comunemente amuleti, realizzati da monaci rispettati per procurare sicurezza e prosperità, od oggetti santificati come il cordone *paritta*, menzionato sopra. La sacralità di tali oggetti deriva dalla loro associazione con un monaco, ancor meglio con un santo (*arahant*), meglio di tutti con il Buddha. I principali oggetti di venerazione, sia in teoria che in pratica, sono gli stessi monaci; perfino il monaco più indegno è un «figlio del Buddha» e simboleggia gli ideali buddhisti.

[Vedi anche *SAṂGHA; PŪJĀ BUDDHISTA; PELLEGRINAGGIO BUDDHISTA* e *ANNO RELIGIOSO BUDDHISTA*].

BIBLIOGRAFIA

Nessun'opera tratta la pratica del Buddhismo Theravāda nella sua completezza. Probabilmente la panoramica generale più utile è nella raccolta H. Bechert e R.F. Gombrich, *The World of Buddhism*, London-New York 1984. Esistono, tuttavia, descrizioni dettagliate della pratica tradizionale in Paesi distinti. Sullo Sri Lanka, cfr. R.F. Gombrich, *Precept and Practice. Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*, Oxford 1971, e J.F. Dickson, *Notes Illustrative of Buddhism as the Daily Religion of the Buddhists of Ceylon, and Some Account of Their Ceremonies*

ter Death, in «Journal of the Royal Asiatic Society» (Ceylon), 8 (1984), pp. 203-36 (l'impaginazione è corretta da un *errata corrige* in pp. 297-330). Sulla Birmania, M.E. Spiro, *Buddhism and Society. A Great Tradition and its Burmese Vicissitudes*, New York 1970, è abbastanza generale; le sue interpretazioni psicoanalitiche possono apparire troppo semplicistiche. Sulla Thailandia vi sono tre libri eccellenti: K.E. Wells, *Thai Buddhism. Its Rites and Activities*, 1939, rist. Bangkok 1960, e Jane Bunnag, *Buddhist Monk, Buddhist Layman*, Cambridge 1973, trattano entrambi principalmente del Buddhismo urbano nella Thailandia centrale; un buon complemento a essi è lo studio di S.J. Tambiah. *Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand*, Cambridge 1970, che ha un approccio strutturalista. La miglior traduzione del *Mahā Parinibbāna Sutta* è ancora T.W. Rhys Davids e C.A.F. Rhys Davids (tradd.), *Dialogues of the Buddha*, II, London 1910, spesso ristampata. Il *Metta Sutta* e il *Maṅgala Sutta* sono tradotti in W. Rahula, *What the Buddha Taught*, Bedford 1967 (ed. riv.), una splendida introduzione generale al Buddhismo da parte di un monaco theravādin.

RICHARD F. GOMBRICH

Culto e pratiche di culto buddhiste dell'Asia orientale

L'abbondanza di rituali, cerimonie e osservanze speciali della grande varietà di scuole e di tradizioni del Buddhismo dell'Asia orientale impedisce perfino la panoramica più generale della loro vita di culto, ma per lo scopo di questo articolo si possono presentare le pratiche di culto sotto tre categorie principali: quelle che sono limitate al clero, o sono principalmente osservate da esso, generalmente in un ambiente monastico; quelle che coinvolgono la partecipazione laica e del grande pubblico, e quelle che hanno avuto origine in istituzioni buddhiste, ma ora sono secolarizzate. Sebbene le pratiche che si descriveranno siano più o meno comuni in tutti i Paesi dell'Asia orientale, questo articolo si concentrerà sul Giappone, che ha mantenuto molte delle forme tradizionali del culto buddhista e rimane la cultura buddhista dell'Asia orientale più attiva.

Tra le pratiche di culto del primo gruppo che si trovano presso le comunità monastiche e sacerdotali vi sono rituali di ordinazione, cerimonie di adesione, discipline religiose (come pratiche di meditazione e contemplative), rituali monastici (che governano tutti gli aspetti della vita dell'ordine), servizi di culto, rituali commemorativi, funerali e riti di commemorazione, conferenze e dibattiti formalizzati e rituali tantrici come il *goma* e il *kanjō* (riti di consacrazione). Diverse altre osservanze premoderne esprimevano la concezione del mondo buddhista. Fra questi rituali vi erano cerimonie per la liberazione degli animali catturati, servizi di preghiera per la casa imperiale, per la pace e per la prosperità dello Stato, l'osservanza dei compleanni imperiali, e riti di esorcismo in periodi di pericolo per la persona o per la comunità.

Nel secondo gruppo di pratiche, quelle che implicano la partecipazione di massa e che spesso integrano credenze popolari e usanze locali, sono inclusi alcuni eventi di culto come la celebrazione del Capodanno e la festa Ullambana di mezza estate (talvolta chiamata il giorno di tutte le anime); le festività che riguardano la vita del Buddha Śākyamuni (il giorno della sua nascita, l'illuminazione e la sua morte, o *parinirvāṇa*); banchetti vegetariani e la venerazione delle reliquie del Buddha; l'osservanza degli equinozi di primavera e d'autunno (soprattutto in Giappone); la commemorazione degli anniversari della nascita e della morte del Buddha, dei fondatori e dei successivi maestri delle scuole e dei lignaggi; servizi quotidiani domestici celebrati davanti all'altare di famiglia; cerimonie nuziali, funerali e servizi di commemorazione; l'assunzione dei voti formali della vita buddhista; la copia di scritture e di immagini del Buddha e l'incisione di Buddha e *bodhisattva* come azioni meritorie; pellegrinaggi e processioni, ecc.

Nel terzo gruppo vi sono tradizioni rituali che ebbero origine in istituzioni buddhiste o che erano a esse intimamente connesse, ma che hanno oggi solo una relazione nominale con esse: danza, teatro, ballate, l'arte della cerimonia del tè e della disposizione di fiori, la calligrafia, l'arte del tiro con l'arco, ecc. In questa categoria dobbiamo anche includere l'antica pratica sociale (chiamata in giapponese *senbetsu*) di consegnare buste contenenti danaro quando una persona lascia la casa per un viaggio o per un soggiorno più permanente e una pratica simile in occasione di nascite, matrimoni e morti. Questa usanza, che sottolinea l'aiuto reciproco in tempi di bisogno, è fondata sull'insegnamento buddhista dell'interrelazione e della interconnessione di tutta la vita.

In molti di questi rituali religiosi la pratica della recitazione salmodiata delle scritture è fondamentale. La recitazione delle scritture, scelte in accordo con la scuola e l'occasione particolare, svolge numerose funzioni importanti: lode delle virtù del Buddha e dei suoi insegnamenti, espressione di gratitudine al Buddha e a tutti gli esseri che rendono possibile la liberazione dal *saṃsāra*, pentimento per i mali passati (il che può costituire di per sé un rituale separato), il voto di ottenere l'illuminazione suprema, la celebrazione del lignaggio del *dharma* e il desiderio di condividere i meriti accumulati nella pratica religiosa con tutti gli esseri che si trovano sulla via buddhista. Funzionalmente, la recitazione salmodiata, intonata in schemi melodici e ritmici diversi e punteggiata da strumenti musicali (gong, campane, bastoncini di legno, strumenti a fiato, ecc.), crea

l'atmosfera di uno spazio e di un tempo sacro, predisponendo i partecipanti ad entrare in una modalità d'essere religiosa.

Nessuno studio di rituali di culto potrebbe essere completo senza menzionare gli utensili e le icone religiose utilizzate. Essi includono l'oggetto principale di culto (immagini in scultura o pittura di Buddha, *bodhisattva*, guardiani protettori, maestri fondatori dei loro successori, come anche tavolette o rotoli sacri con il nome di Buddha o dei *bodhisattva* o con inscritti dei *mantra*) e utensili simbolici, come lo *stūpa* o la pagoda, la ruota del *dharma* e diversi tipi di reliquiari, che denotano la presenza del Buddha. L'altare generalmente sostiene gli utensili di culto religioso comune. L'altare domestico ha una serie di tre utensili: un candeliere, un vaso di fiori e un incensiere. Nei templi, l'altare contiene una serie di cinque utensili: un paio di candelieri, un paio di vasi e un turibolo. La candela simboleggia la saggezza dell'illuminazione, i fiori l'impermanenza e l'incenso la purificazione. Frutta, riso e vegetali sono offerte fatte come espressione di gratitudine.

Le norme e le regole che riguardano la giusta disposizione della veste clericale a seconda del rango ecclesiastico e dell'occasione religiosa sono a loro volta aspetti importanti della vita rituale. Vi sono anche utensili religiosi che sono distintivi di particolari scuole: la ciotola dell'elemosina e lo scacciamosche (*hossu*), tra l'altro, nello Zen; il *vajra* singolo e a tridente e la campana *vajra* a cinque denti nello Shingon; e l'ampio uso del rosario (*nenju*) nelle scuole della Terra Pura. Bisogna anche sottolineare l'importanza dei diversi strumenti musicali utilizzati specialmente per accompagnare la recitazione: gong, campane, percussioni, strumenti ad arco e a fiato, e il *mokugyo*, il tamburo di legno cavo a forma di pesce.

L'ampiezza, la varietà e la complessità delle pratiche di culto buddhiste limita la nostra discussione solamente ad alcuni esempi selezionati dei principali rituali (ai quali si fa riferimento con i loro nomi giapponesi, poiché la popolazione li osserva ancora oggi). Diversamente dalla tradizione giudaico-cristiana, che celebra servizi religiosi settimanali, la vita buddhista ruota attorno a riti annuali e stagionali. Mentre alcuni sono comuni a tutte le scuole del Buddhismo, ciascuna scuola mantiene i propri rituali e le proprie feste particolari. Molti di essi sono osservati sia al tempio che a casa, e alcuni su scala nazionale.

Comuni a tutte le diverse scuole del Buddhismo sono le celebrazioni dei tre principali eventi della vita del Buddha Śākyamuni: la nascita, l'illuminazione e la morte. Essi si celebrano in giorni diversi nei Paesi dominati dal Buddhismo Mahāyāna, diversamente dalla festa del *vesak* nella tradizione theravādin, che combina i tre eventi principali della vita del Buddha in un'unica festa religiosa a maggio. La celebrazione del giorno della nascita del Buddha, che è nota con una varietà di nomi (Kanbutsu-e, Kōtan-e, Busshō-e), si dice abbia avuto inizio già nel IV secolo in Cina. Il pellegrino cinese Faxian, che lasciò la Cina per l'India nel 399 e ritornò nel 414, riferì di aver assistito a questo evento durante i suoi viaggi in Magadha e in Khotan. Tradizionalmente esso si svolgeva nell'ottavo giorno del quarto mese lunare come parte dei rituali monastici. In certi periodi esso fu elevato a cerimonia imperiale sia in Cina che in Giappone, in altri periodi esso si celebrava nelle case individuali. Oggigiorno esso è celebrato l'8 di aprile sia dal clero che dai laici. L'altare centrale è un santuario ricoperto di fiori, realizzato in particolare per l'occasione, con un'immagine dell'infante Śākyamuni in piedi in una bacinella di tè dolce. Il santuario, ricoperto di fiori primaverili, simboleggia il giardino di Lumbini, dove nacque il Buddha. La figura eretta con una mano che indica il cielo e l'altra la terra raffigura la leggenda che circonda la nascita del Buddha, secondo la quale egli mosse sette passi verso oriente e proclamò al mondo «cieli sopra, cieli sotto, io solo sono colui che è onorato dal mondo». In quel momento, continua la leggenda, la terra tremò, una musica meravigliosa risuonò in tutto l'universo, e dal cielo piovvero petali di fiori e tè dolce. Seguendo la processione di monaci o sacerdoti e la recitazione di *sūtra*, i fedeli, giovani e anziani, si inchinano al cospetto dell'immagine del Buddha, versano tè dolce su di essa con un mestolino e ricevono fiori e un sorso di tè dolce.

Variazioni locali di questo rito di base comprendono simultanee feste delle lanterne, le libagioni di tisane dolci fatte con erbe che si ritiene abbiano effetti benefici, cerimonie di preghiera per la salute e il benessere dei bambini, e l'uso di tè addolcito per fare un inchiostro con il quale scrivere amuleti o per prevenire le calamità. Fondamentalmente, la celebrazione del giorno della nascita è un'occasione festiva, un periodo per la celebrazione festosa della primavera, che coincide con l'inizio di un ciclo agricolo. Pertanto, nel Giappone contemporaneo essa è chiamata la festa dei fiori (Hanamatsuri). In alcuni templi i villaggi e le città sono attraversati da processioni guidate da un elefante bianco (di solito simulato su un carro) che trasporta l'altare ricoperto di fiori, un'eredità dell'antica pratica indiana.

La festa che sottolinea l'ottenimento dell'illuminazione da parte del Buddha (Jōdo-e), generalmente celebrata l'8 dicembre, è un'occasione molto più solenne. Un servizio religioso si celebra in commemorazione della rinuncia da parte del Buddha agli estremi dell'edonismo e dell'ascesi, e della sua meditazione di quarantanove giorni sotto l'albero della *bodhi*, che culmina

con la sua suprema illuminazione. In quest'occasione il dipinto che raffigura il Buddha che discende da una montagna (che significa il suo abbandono dell'ascesi) è esibito come commemorazione dell'evento. La tradizione dello Zen osserva un periodo di esercizio intensivo, chiamato *rōhatsu daisesshin*, tra il l'1 e l'8 dicembre, che emula l'esperienza di illuminazione del Buddha Śākyamuni e che culmina in un'assemblea che dura tutta la notte fino all'alba dell'8 dicembre. Un tipico *sesshin* comincia alle 2 o alle 3 di notte ed è seguito da un lungo servizio di recitazione salmodiata, meditazioni alternate in posizione seduta e peripatetiche durante tutto il giorno, il tè di metà pomeriggio, la conferenza o *teishō* («presentazione del significato interiore») e conversazioni private con il maestro e pasti. Sedere, mangiare e dormire sono tutti generalmente effettuati sulla stuoia (*tan*) assegnata al praticante. Il periodo di sette giorni è considerato la lunghezza ideale per occuparsi delle successive e alternanti emozioni di brama, depressione, dubbio, noia, rassegnazione e agitazione. La sessione di esercizi di dicembre è la più rigorosa di tutti i *sesshin* che si svolgono durante l'anno.

L'anniversario della morte del Buddha, il suo *parinirvāṇa*, era tradizionalmente commemorato nel quindicesimo giorno del secondo mese lunare. Il rituale, noto come Nehan-e, fu osservato in India dal grande pellegrino Xuanzang (596-664) e in Cina era celebrato sotto auspici imperiali già nel VI secolo, durante le dinastie Liang (502- 557) e Chen (557-589). La sua prima menzione in Giappone risale al regno dell'imperatrice Suiko, sempre nel VI secolo. Oggigiorno esso è celebrato il 15 febbraio o il 15 marzo. Il rituale è incentrato sull'enorme raffigurazione della scena del letto di morte del Buddha: il Buddha reclinante giace in pace sul suo fianco destro, circondato da monaci e monache in attesa, con animali e uccelli della foresta che formano lo sfondo. In alcuni monasteri si reinterpreta la cerimonia di cremazione del Buddha, e l'ultimo sermone del Buddha è recitato come una parte regolare della cerimonia.

Tutte le osservanze di cui si è parlato sopra ebbero origine in ambiente monastico; in seguito esse furono sostenute da alcune forze imperiali e nei secoli più recenti inclusero la partecipazione del pubblico laico. Fra i rituali più popolari intesi principalmente per i laici vi è la festa Ullambana, nota in Giappone come Obon. Celebrata dal 13 al 16 luglio, e talvolta in agosto, essa ebbe origine in Cina nel VI secolo, e subito dopo fu introdotta in Giappone, dove incorporò molte credenze popolari e usanze locali. In alcuni periodi essa fu considerata il rituale buddhista più importante sostenuto dallo Stato; spesso un imperatore ordinava a tutti i monasteri del Paese di tenere lezioni sull'*Ullambana Sūtra* in onore delle sette generazioni passate di antenati. L'origine della cerimonia si trova nella leggenda di Moggallāna (sanscrito, Maudgalyāyana), che attraverso la visione trascendente vide sua madre che soffriva nell'inferno Avīci. Per salvarla, seguì il consiglio del Buddha Śākyamuni e praticò la carità nutrendo centinaia di monaci. Grazie a quest'atto di abnegazione, egli fu in grado di salvare sua madre. L'impresa di Moggallāna è lodata come un modello di pietà filiale. Nei templi principali la cerimonia era l'occasione per esibire al pubblico oggetti rari, e spesso si celebravano spettacoli drammatici per i laici.

Oggi, lo scopo principale dell'Ullambana è commemorare i defunti e onorare gli antenati. Gli altari domestici buddhisti sono preparati per ricevere gli spiriti dei defunti e le tombe di famiglia sono pulite e si dispongono fiori nuovi. La credenza nel ritorno degli spiriti non è buddhista, ma ha origine nella religione popolare. In alcune regioni si accendono falò che fungono da fari per gli spiriti che vengono in visita; in altre regioni si ritiene che i fiori posti davanti alle tombe trasportino in essi gli spiriti; altrove, ancora, si ritiene che le libellule siano portatrici degli spiriti dei defunti. Durante la festa di Ullambana, gli spiriti che ritornano sono intrattenuti con danze vivaci, percussioni, canti e lanterne. Queste danze ebbero origine con l'*odori nembutsu* (danzare invocando il nome del Buddha Amida) del periodo Heian (794-1185). Presso alcune sette, gli spiriti dei defunti sono accomiatati in barche in miniatura, che trasportano candele e che vengono affidate ai fiumi e all'oceano. Le feste di Obon, che si svolgono in Giappone oggigiorno, si concludono con una danza attorno a una torre temporanea che sostiene i cantanti e i percussionisti. Il ritmo e la musica sono ottenuti attraverso il battito di mani, tamburi, gong, flauti e *shamisen*. Le variazioni locali delle danze *obon*, che sono diventate danze popolari, sono numerose e multiformi. Sebbene gran parte del contenuto della festa Ullambana sia di origine non buddhista, oggigiorno il clero celebra servizi religiosi sia nei templi che nelle case, e sebbene la recitazione dei *sūtra* e la commemorazione dei morti sia il rituale principale, l'occasione viene utilizzata anche per istruire la popolazione nell'insegnamento del Buddha.

Un altro rituale ugualmente popolare, caratteristico del Buddhismo giapponese, è lo Higan-e, la festa degli equinozi di primavera e di autunno. Che essa sia diventata una parte così importante della vita rituale delle persone è evidente dal detto popolare «il freddo dell'inverno e il caldo dell'estate finiscono a *higan* (gli equinozi di primavera e d'inverno)». Nato nel periodo Heian, lo Higan-e è osservato nei tre giorni precedenti e successivi all'equinozio. Si dice che il numero dei giorni dell'osservanza sia basato sulle sei perfezioni

(*pāramitā*: dono, osservanza dei precetti, perseveranza, sforzo, meditazione e saggezza), che sono necessarie prima di poter andare da questa sponda del *saṃsāra* alla più lontana sponda del *nirvāṇa* (il significato letterale di *higan* è «altra sponda»). Il rituale include il pentimento dei peccati passati e la preghiera per l'illuminazione nella prossima vita. Esso include anche la commemorazione dei defunti e la visita alle tombe di famiglia. In alcuni casi si espongono rappresentazioni pittoriche degli inferni, si tengono sermoni sull'inferno e sul paradiso e si esorta la popolazione ad aspirare alla Terra Pura. Le offerte per le celebrazioni, che comprendono dolci, riso, vegetali, ecc., sono distribuite alla congregazione, agli amici e ai vicini. Come nel caso della festa di Ullambana, gli equinozi di primavera e di autunno danno adito al clero di celebrare servizi religiosi in case private. Si ritiene che gli equinozi di primavera e di inverno, essendo i periodi più temperati dell'anno, siano momenti ideali per riflettere sul significato della vita e per ascoltare l'insegnamento del Buddha.

Un altro popolare rituale buddhista è la celebrazione del Capodanno. Speciali cerimonie religiose si celebrano vicino alla mezzanotte della vigilia di Capodanno e la mattina presto del giorno dell'anno nuovo. A mezzanotte i gong dei templi sono battuti 108 volte, a indicare i 108 tipi di passioni cieche (sanscrito, *kleśa*), che si devono purificare nell'anno nuovo. La cerimonia del Nuovo Anno (Shūshō-e) era una delle feste più importanti della casa imperiale del periodo Nara (710-795). Sebbene di origine e natura scintoista, essa è diventata parte integrante della tradizione buddhista e nei templi rimane il primo rituale importante dell'anno nuovo. Si ritiene che la cerimonia esprima gratitudine per l'anno passato e la decisione di percorrere la via buddhista nell'anno nuovo. Essa comprende preghiere per la buona salute, il successo e lunga vita. Un influsso importante nella vita delle popolazioni dell'Asia orientale fu l'introduzione dei riti funebri buddhisti. Dopo l'avvento del Buddhismo, si osservarono molti rituali per esprimere gratitudine ai defunti, consolare gli spiriti, arginare il dolore della famiglia e rivolgerne i pensieri all'illuminazione. I riti funebri comprendono la cerimonia al capezzale, la veglia, il funerale e la cremazione, come anche una serie di cerimonie in memoria che si svolgono il settimo, il trentacinquesimo, il quarantanovesimo e il centesimo giorno, il primo, terzo, settimo, tredicesimo, diciassettesimo, trentatreesimo, cinquantesimo e centesimo anno, ecc. (vi sono alcune differenze fra la pratica cinese e quella giapponese). La determinazione dei giorni e degli anni di commemorazione deriva da una commistione di concezioni buddhiste e di culto degli antenati. Il più importante fra i giorni di commemorazione è il quarantanovesimo, poiché questo numero, secondo la leggenda, rappresenta la durata del tempo durante il quale lo spirito del defunto vaga prima di trovare il suo luogo di riposo finale.

Quando una persona muore, si applica l'«ultima acqua» per inumidire le labbra, si lava il corpo e lo si veste adeguatamente e, in taluni casi, si pone un coltello sul corpo per cacciare gli spiriti malvagi, e si osserva il servizio di veglia. Il defunto riceve un nome buddhista postumo, sull'altare si pone una tavoletta memoriale e la gente si raduna per offrire «danaro incenso» (*kōden*) in memoria del defunto. Si tratta di un'espressione di aiuto reciproco in tempi di difficoltà e di una dimostrazione di solidarietà fra parenti, amici e vicini. Il servizio funebre consiste in una recitazione di *sūtra*, nel commemorare e onorare i defunti, nell'offrire incenso e, in conclusione del rito, in una cena vegetariana durante la quale si servono saké e tè.

Le principali osservanze religiose connesse con i riti funebri si trovano nei servizi di commemorazione dei fondatori e dei successivi capi di ogni scuola buddhista (anche le commemorazione dei giorni di nascita sono molto importanti). Gli anniversari celebrati ogni cinquanta o cento anni sono considerati i più importanti. Sono occasioni per rinnovare il proprio impegno nei confronti del retaggio, per intraprendere il rinnovamento degli edifici templari, celebrare cerimonie elaborate e vivaci, esprimere gratitudine ai maestri e rafforzare i legami tra i fedeli. Un esempio di un tale servizio di commemorazione è il caso di Shinran (1173-1262), il fondatore del ramo del Buddhismo Jōdo shinshū della Terra Pura giapponese, il cui settecentesimo anniversario della morte fu celebrato nel 1962 e l'ottocentesimo anniversario della nascita nel 1973. Oggi esistono dieci sottoscuole del Jōdo Shinshū, tra le quali la più grande è lo Hompa Honganji, noto anche come Nishi Honganji, che ha il suo quartiere generale a Kyoto. Il sedicesimo giorno di ogni mese si celebra un servizio memoriale mensile, e nello Hompa Honganji ogni anno dal 9 gennaio fino al 16 gennaio si tiene una celebrazione, chiamata Hōonko, per venerare Shinran (nella sottoscuola dello Higashi Honganji questa celebrazione si svolge dal 21 al 28 novembre). Durante lo Hōonko, i membri della scuola si radunano presso i propri rispettivi templi per un periodo di sette giorni di celebrazioni religiose, che consistono nella recitazione salmodiata di versi tratti dalle opere di Shinran (*Shōshinge*), nella lettura della biografia di Shinran (*Godenshō*), nell'ascolto di sermoni e nel ricevere le epistole di Rennyo, l'ottavo successore di Shinran e il principale conservatore della tradizione. Tradizionalmente, i fedeli durante i sette giorni consu-

mavano solo pasti vegetariani; in alcune regioni durante la celebrazione tutti i negozi erano chiusi, poiché la popolazione si recava al tempio per le cerimonie religiose la mattina, il pomeriggio la sera e ivi consumavano alcuni dei loro pasti. Essendo la cerimonia religiosa più importante per i seguaci del Jōdo Shinshū, il memoriale non si tiene solo per onorare il fondatore, ma anche per instillare di nuovo il suo messaggio religioso. Pertanto, i fedeli si impegnano a levare lodi alle virtù del Buddha Amida (sanscrito, Amitābha), ad ascoltare e discutere l'insegnamento e a pregare per il benessere di tutte le persone.

La vera importanza dello Hōonko deve essere interpretata nel contesto dell'evoluzione storica del Buddhismo della Terra Pura. Già nel V secolo, i rituali della Terra Pura consistevano di cinque osservanze: culto, lode delle virtù del Buddha, aspirazione a rinascere nella Terra Pura, intuizione contemplativa della realtà e distribuzione del merito accumulato a tutti gli esseri. Le prime tre osservanze erano elaborazioni dello *śamatha* (preparazione per la meditazione) e la quarta era equivalente della *vipaśyanā* (intuizione della realtà), che era la meta fondamentale della vita religiosa. Fu Tanluan (475-542) a sviluppare le basi del pensiero della Terra Pura incentrato attorno a questa quintuplice pratica.

Shandao (613-681) modificò il rituale nelle cinque vere pratiche: 1) recitazione e lettura dei testi sacri, 2) contemplazione e meditazione, 3) culto, 4) recitazione del nome del Buddha e 5) lode che consiste nell'obbedienza come atto corporeo, nel canto come azione verbale, nella meditazione come azione mentale, nell'aspirazione a nascere nella Terra Pura e nel trasferimento del merito a tutti gli esseri. Per Shandao, la più importante era la quarta, la recitazione del nome di Amida.

All'epoca di Hōnen (1133-1212) in Giappone la recitazione esclusiva del nome di Amida (*nembutsu*) divenne la sola e unica pratica dei buddhisti della Terra Pura. Per Shinran, la recitazione del *nembutsu* includeva la lode della visione di salvezza di Amida, la gratitudine per le sue benedizioni, il pentimento per il proprio male karmico, il desiderio di nascere nella Terra Pura e la preghiera per il benessere di tutti gli esseri. Pertanto, nella celebrazione Hōonko il *nembutsu* scorre spontaneamente dalle labbra dei fedeli durante l'intera cerimonia di sette giorni, come onde dell'oceano che si alzano e si abbassano a seconda dell'emozione religiosa.

Nel Jōdo Shinshū l'intero atto rituale del fedele, dunque, deve essere contenuto nella recitazione del *nembutsu*. Essendo un'azione semplice, sebbene esprima abissali profondità, essa può essere praticata da chiunque, in qualunque momento e in ogni circostanza. Lo scopo principale della vita buddhista, santificare l'esistenza quotidiana, è pertanto realizzato in questo semplice enunciato.

Tale è la meta ultima dell'intera pratica di culto buddhista: celebrare questa vita e affermarne il valore, non solo nel Jōdo Shinshū, ma anche nello Zen, nel Nichiren, nello Shingon e in altre scuole. Nel Buddhismo Zen l'accento non è sull'esperienza *satori*, ma piuttosto sulla sua manifestazione nella «mente quotidiana», che si stia tagliando la legna o trasportando acqua; nella scuola di Nichiren questa vita è il campo per l'attività del *bodhisattva*, che richiede la trasformazione del mondo, seguendo gli ideali del *Sūtra del Loto*; infine, nel Buddhismo Shingon si curano i cinque elementi che costituiscono l'universo (terra, fuoco, acqua, etere e spazio) come il vero e proprio corpo del Buddha.

Vi sono molte altre pratiche di culto che dovrebbero essere discusse, ma per limiti di spazio ci si limiterà a menzionarne solo alcune tra quelle importanti. Una quadruplice pratica *samādhi* (meditazione, *trance*), sorta nel cinese Tiantai e trasmessa nel Tendai giapponese, incorpora: 1) meditazione seduta; 2) recitare il nome di Amitābha circumambulando l'area di meditazione; 3) contemplazione basata sul *Dhāraṇī Sūtra* e sul *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra*; 4) forme di pratica meditativa diversa dalle precedenti. La prima influenzò la formazione dello Zen, la seconda le pratiche del Buddhismo della Terra Pura e la terza finì per essere intimamente connessa con lo Shingon. I rituali di pentimento, importanti nel Tendai e nello Zen, tra gli altri, ricordano ai fedeli i peccati karmici passati e potenziali. Le tradizioni esoteriche dello Shingon e del Tendai, rispettivamente Tōmitsu e Taimitsu, utilizzano sillabe sacre (*mantra*), gesti simbolici (*mudrā*) e il cosmogramma (*maṇḍala*), le caratteristiche essenziali di ciascuno dei quali sono comunicate attraverso una trasmissione orale segreta. L'antico rituale della copiatura di *sūtra* (*shakyō*), ancora popolare tra i seguaci di Jōdo, Shingon e Tendai, si intraprende per concedere riposo agli spiriti dei defunti, accumulare merito per i praticanti e approfondire la fede nel *sūtra* ricopiato. I pellegrinaggi verso luoghi sacri, incentrati sul culto di Kōbō Daishi (Kūkai), fondatore dello Shingon, sono diventati una pratica religiosa popolare che mira alla purificazione dei sensi, alla coltivazione dell'autoconsapevolezza e a portare l'individuo più vicino alla natura.

[Vedi anche *ANNO RELIGIOSO BUDDHISTA*; *MEDITAZIONE BUDDHISTA*; *NIANFO*; e *SACERDOZIO BUDDHISTA*. L'interrelazione della pratica buddhista, delle belle arti e dell'architettura nell'Asia orientale è trattata in *TEATRO E DANZA RITUALE NELL'ESTREMO ORIENTE*, vol. 13; *MUSICA E RELIGIONE NELL'ESTREMO ORIENTE*, vol. 13; e in *TEMPIO BUDDHISTA*].

BIBLIOGRAFIA

Non è disponibile alcuno studio comprensivo sul culto e sulle pratiche di culto buddhiste in alcuna lingua, ma un utile breve riferimento si trova in Junkō Matsuno (cur.), *Bukkyō gyōji to sono shisō*, Tokyo 1976. K.S. Chen, *The Chinese Transformation of Buddhism*, Princeton 1973, possiede un utile capitolo sulla vita sociale e religiosa buddhista. In esso, egli sottolinea l'influenza pervasiva del Buddhismo: «nel celebrare le feste religiose collettivamente, tutte le classi della società cinese... erano tenute insieme dall'unità e dalla solidarietà di una fede comune. Un tale sentimento di comunione può essere fatto risalire all'accento sulla compassione e sulla salvezza per tutte le creature senzienti» (p. 256). Per il culto e le pratiche di culto della Cina del IX secolo, cfr. la traduzione di E.O. Reischauer, *Ennin's Diary*, New York 1955, e il volume associato *Ennin's Travels to T'ang China*, New York 1955. La migliore descrizione dei rituali e delle norme di un monastero dello Zen è in D.T. Suzuki, *The Training of a Zen Buddhist Monk*, Kyoto 1934.

TAITETSU UNNO

Culto e pratiche di culto buddhiste in Tibet

La religione tibetana tradizionale, che i Tibetani in esilio praticano ancora nello Himalaya, può essere considerata allo stesso tempo primitiva, medievale e moderna. È primitiva nel senso che la maggioranza dei Tibetani crede in un ordine sovrannaturale che anima i fenomeni naturali a tutti i livelli. La si può considerare medievale poiché la sottocultura sacra del monachesimo fiorisce ancor oggi; ed è moderna nel senso che a partire dalla metà del XVII secolo essa è diventata fortemente nazionalistica, incentrando la sua vita nazionale su un culto dello Stato pienamente elaborato. Definendosi «l'integrazione dei tre veicoli» – i veicoli (*yāna*) monastico (*hīna-*), messianico (*mahā-*) e apocalittico (*vajra-*) –, il Buddhismo tibetano è una continuazione della forma di Buddhismo che si sviluppò gradualmente nell'arco di oltre millecinquecento anni in India. I maestri indiani che giunsero in Tibet come missionari seguirono la consueta pratica di conservare le tradizioni popolari che essi incontravano, mantenendole all'interno di una «visione culturale» e incorporandole simbolicamente, in forma modificata, nell'universo buddhista. Questa strategia missionaria buddhista, variamente descritta come assimilazione, amalgama e sincretismo, può essere interpretata meglio come un processo di trasformazione o di transvalutazione attraverso il quale una vecchia forma religiosa è simbolicamente sublimata e diretta verso un nuovo fine.

Prima che i missionari buddhisti raggiungessero il Tibet, l'Impero Zang zung (Zhangzhung) del Tibet occidentale e il Sinkiang seguivano la religione Bon, un amalgama di idee religiose dell'Asia interna e, forse, di Zoroastrismo e sciamanismo. Quando il Buddhismo cominciò a fiorire in Tibet, i bon adattarono numerose dottrine e istituzioni buddhiste ai propri fini. Seguendo lo schema dell'antico Buddhismo tibetano (in seguito chiamato il Rnying ma [Nyingma]) dei «nove veicoli» – i tre veicoli tradizionali (monaco, eremita e *bodhisattva*) e i sei veicoli tantrici (azione, pratica, *yoga* e *tantra* grande, maggiore e ultimo) – il Bon sviluppò il proprio schema dei nove veicoli. I veicoli bon sincretizzavano e sistematizzavano le pratiche sciamaniche dell'antico Tibet o rispecchiavano i veicoli buddhisti. [Vedi *BON*, vol. 13].

I buddhisti tibetani distinguono rigidamente fra le proprie pratiche di culto e quelle del Bon. Essi hanno anche tentato sistematicamente di sopprimere lo Sciamanesimo, che considerano fuorviante, tribale e violento. Alcuni rituali buddhisti tibetani, tuttavia, sono connessi ai primi quattro veicoli sciamanici bon: il sacerdote oracolo, il sacerdote visionario, il mago e il taumaturgo. Ma vi sono differenze fondamentali nell'atteggiamento buddhista tibetano verso tali rituali e nella pratica e nel contenuto di essi, che sono considerati mondani piuttosto che religiosi. Per esempio, a causa della loro dottrina della trasmigrazione e del concomitante rispetto per la vita animale, i buddhisti non offrono sacrifici cruenti. Al posto degli animali essi utilizzano dolci e immagini come offerte sacrificali.

I buddhisti tibetani, pur credendo in tutti gli antichi dei della loro nazione e nei numerosi spiriti della terra, del cielo e del mondo infero, li considerano compagni nel vagabondaggio del *saṃsāra*. Essi prendono molto più sul serio i Buddha e i *bodhisattva*. Particolarmente riveriti sono i «preziosi lama incarnati», che sono considerati reincarnazioni umane e la rappresentazione e quintessenza del Buddha e dei *bodhisattva*. Pertanto, la loro fede è radicata nella presenza storica del Buddha Śākyamuni, negli insegnamenti della sua vita e nella comunità monastica (cioè i tre rifugi); essa si accresce concentrandosi sulle emanazioni tantriche celesti di Śākyamuni, specialmente sui «terribili tutelari» (come Yamantaka e Hayagrīva) e sui *bodhisattva* angelici, specialmente Avalokiteśvara, Mañjuśrī, Vajrapāṇi e Tārā in tutte le sue forme; essa culmina nel godimento della presenza delle incarnazioni, specialmente nel Dalai Lama. [Vedi *AVALOKITEŚVARA, MAÑJUŚRĪ, TĀRĀ* e *DALAI LAMA*].

L'universo mitico tibetano è incentrato sul ciclo del *bodhisattva* di grande compassione, Avalokiteśvara, che si ritiene protegga e accudisca la nazione tibetana. La maggior parte dei Tibetani confida fermamente nella sua presenza immanente nella storia. I grandi re *Dharma* del Tibet (per esempio, il monaco del VI secolo

Srong brtsan sgam po [Songtsen gampo] e, più di recente, i Dalai Lama) sono considerati sue incarnazioni. Geograficamente, la città di Lhasa, con il suo monastero Jo khang (Jokhang) costruito da Songtsen gampo, è il centro del campo benedetto di Avalokiteśvara, ma il simbolo architettonico del *bodhisattva* più evidente è il palazzo del Potala. Questo palazzo del XVII secolo, che si erge sulla Montagna Rossa sovrastante Lhasa, funge da memoriale iconico del patto speciale fra il messia compassionevole e il suo popolo. Tutti i santuari domestici buddhisti tibetani possiedono un'immagine di questo monumentale edificio. Il Potala, antico forte dell'Asia interna, tomba di antichi sovrani, tempio, monastero, palazzo reale e burocrazia statale, è anche un *maṇḍala*, un palazzo celeste del paese perfetto e puro del *bodhisattva* sulla terra. All'interno, si trovano simultaneamente le vie d'accesso rituali verso numerosi altri *maṇḍala*/universi divini. L'edificio stesso è un eccellente esempio della complessità della fede tibetana.

Secondo la concezione buddhista tibetana, bisogna che una persona riunisca due depositi (il deposito del merito e il deposito della saggezza) per poter avanzare verso migliori nascite e la buddhità finale. La persona semplice si concentra prevalentemente sul merito, acquisendo surrettiziamente la saggezza attraverso il sostegno di coloro che perseguono lo studio, la riflessione e la contemplazione al fine di ottenere la saggezza. Il merito può essere accumulato attraverso corpo, parola e mente via via che essi si evolvono verso quella consumazione evolutiva di corpo, parola e mente che è la buddhità. Un importante atto religioso di laici e monaci tibetani è il pellegrinaggio e la circumambulazione di luoghi sacri. Per i Tibetani di qualunque indirizzo di vita, il Potala e Lhasa sono il nucleo di questo movimento devozionale. [Vedi anche *MERITO (Concezione buddhista)* e *PELLEGRINAGGIO BUDDHISTA*].

Il fondamentale servizio religioso tibetano, che sia di contemplazione solitaria o di rituale pubblico, ha sette rami: prostrazione/rifugio, sacrificio/offerta, confessione/assoluzione, rallegramento per il merito altrui, invocazione ai Buddha per l'insegnamento, preghiera per la continua presenza degli esseri illuminati e dedica del merito per il benessere di tutti gli esseri. Spesso i pellegrini tibetani impiegano mesi nella circumambulazione di Lhasa e del Potala, prostrandosi lungo la strada a ogni passo, recitando le proprie preghiere, che drammatizzano effettuando gesti rituali, e concentrando la propria mente sulla presenza del messia vivente nella sua casa. Quando non sono in pellegrinaggio, i Tibetani recitano il *mantra* della ruota del *bodhisattva*, il suo «*mantra* del cuore», «Oṃ maṇi padme hūṃ», mantenendo il ritmo del proprio lavoro o movimento, o seguendo le loro dita che fanno ruotare il rosario a 108 grani che portano con sé. Durante queste devozioni fisiche e verbali, la mente è concentrata su semplici strumenti di visualizzazione, come una ruota di luce composta dalle sei sillabe del *mantra*. Durante la recitazione, i Tibetani la visualizzano in rotazione, mentre irradia raggi di luce dell'arcobaleno che scacciano il male e riempiono loro stessi e tutti gli altri esseri di beatitudine e pace. A memoria di ciò, spesso essi portano con sé una ruota della preghiera *maṇi*. I Tibetani costruiscono anche monumenti *stūpa* a rappresentazione della mente del Buddha, commissionano la stampa e la recitazione di testi in onore della parola del Buddha e commissionano icone e statue per commemorare il suo corpo.

I monaci celebrano spesso altre importanti cerimonie: rituali di ordinazione (per i novizi e per monaci o monache pienamente ordinati), rituali di purificazione mensili, rituali del ritiro d'estate e rituali di accesso a ranghi e posizioni superiori nella gerarchia monastica. Tra i dge lugs pa (gelugpa), il principale ordine monastico tibetano, un'intera serie di stadi si riferisce all'educazione, alla pratica e alla realizzazione. Per esempio, alcune pratiche e campi di studio, che richiedono circa vent'anni, conducono al grado *dge bśes* (*geshe*). Ciò è seguito dal passaggio al programma di nove anni dei collegi tantrici, dove si intensificano lo studio e la pratica esoterica, fino a quando si raggiunge il livello di maestro del *vajra*, che implica un lungo ritiro. [Vedi *GELUGPA*]. In seguito vi è il processo di trasmissione di ciò che si è padroneggiato ai monaci più giovani, attraverso l'insegnamento, il dibattito, la composizione e nell'ambito cerimoniale dell'iniziazione. Il clero svolge molte funzioni per i laici: amministra i rifugi, sovrintende l'ingresso nel Buddhismo o il rinnovamento della fede, concede i voti e i precetti del *bodhisattva* e guida i riti di purificazione. I monaci consultano anche oracoli, danno consigli, dispensano medicinali e, in casi estremi, esorcizzano influssi maligni. [Vedi *SACERDOZIO BUDDHISTA*].

Il governo monastico, incentrato nell'onnivittorioso palazzo Dga' ldan, originariamente nel monastero di 'Bras spungs (Drepung), ma dal XVII secolo situato nel Potala, rinnova continuamente il senso del periodo aureo nazionale attraverso un ciclo di feste religiose e celebrazioni annuali. La più importante di queste è la festa della grande preghiera, che si svolge per il capodanno lunare di primavera, dalla luna nuova alla luna piena del primo mese. Fondata nel 1409 da Tsong kha pa (Tsongkhapa), la festa commemora le due settimane nelle quali il Buddha Śākyamuni compì miracoli trionfali a Śrāvastī. Le chiavi della città sono consegnate agli abati dei principali monasteri e l'intera città diviene un monastero durante le due settimane. Se ci si rammenta che il monachesimo stesso è una forma istituzionale di

millenarismo, una società microcosmica nella quale gli individui e le loro relazioni sono stati santificati in una qualità di millenaristica bontà da «Terra Pura», si può allora riconoscere in questa celebrazione annuale un rinnovamento del senso di nazionalità millenarista che i Tibetani provano in quanto popolo prescelto di Avalokiteśvara. Durante la prima celebrazione di questa festa, Tsongkhapa offrì una corona celeste e ornamenti regali all'immagine di Śākyamuni nella cattedrale del Jokhang, a simboleggiare l'adesione del Tibet alla visione dell'eterna presenza di Śākyamuni sul piano sottile, affermando il nucleo apocalittico della cultura del Tibet. [Vedi la biografia di *TSONGKHAPA*]. Il quinto Dalai Lama e i suoi colleghi e successori si impegnarono considerevolmente nello scrivere la storia, sostenere la compagnia teatrale nazionale e istituire fogge di vestiario connesse con il fasto nazionale, danze mascherate, gare di sculture di burro, ecc. Essi si impegnarono sistematicamente per la promozione del culto della nazione come un legame con i *bodhisattva* benevoli, sostenendo che il servizio alla nazione fosse una forma del merito e di altruismo centrale per le pratiche religiose dei veicoli monastico e messianico.

Molte delle pratiche rituali che connettono i monaci e i laici sono formalizzate nelle tre categorie inferiori del *tantra*: *tantra* dell'azione (*caryā*), *tantra* della pratica (*kriyā*) e Yoga Tantra. Le divinità importanti sono i *bodhisattva* Avalokiteśvara, Mañjuśrī, Vajrapāṇi, Tārā e Uṣṇīṣavijayā e protettori come Mahākāla e Śrīdevī. Per il suo stesso progresso spirituale, il lama si concentra sull'«insuperato Yoga Tantra» (*Anuttarayoga Tantra*), nel quale si insegnano e si studiano le pratiche supreme. I principali cicli di questi *tantra* sono Guhyasamāja, Cakrasaṃvara, Yamantaka, Hevajra, Hayagrīva, Vajrakīla e Kālacakra. Queste forme tutelari del Buddha sono il nucleo della cultura, la chiave per lo studio, la pratica personale, la realizzazione, l'identità e l'attività dei lama più eruditi, le reincarnazioni che sono centrali per il culto nazionale.

In pratica, i *tantra* dello *yoga* insuperato sono divisi in due stadi: creazione e perfezione. Lo stadio della creazione si incentra sulla disciplina dell'immaginazione nota come «purificazione della percezione». Qui lo *yogin* visualizza sistematicamente un'identità del sé perfetta e un ambiente perfetto, esercitandosi a entrare a piacere in una realtà alternativa pienamente elaborata, di qualità più o meno celeste. La sua sequenza è detta la «conversione nei tre corpi». Il comune ciclo vitale di morte, stato intermedio (*antarabhāva*) e nascita/vita, è trasformato nella perfezione dei corpi del Buddha rispettivamente di verità, beatitudine ed emanazione. Quando lo *yogin* si può ritirare completamente da tutte le percezioni del mondo ordinario in un universo di perfezione estetica, lo stadio di creazione ha termine.

Lo stadio di perfezione, con il suo *yoga* a sei rami o a cinque stadi (a seconda del sistema) ha ora inizio. In esso lo *yogin* va oltre la mera immaginazione di morte, stato intermedio e rinascita, ed entra in stadi di *trance* durante i quali il respiro esteriore cessa e le cinque coscienze di senso grossolane si dissolvono. Egli o ella entra in stati interiori, sottili, di morte e beatitudine, con la coscienza sottile diretta verso il conseguimento di una capacità di coscienza di controllare i processi biologici più sottili. I famosi «sei *yoga* di Nāropa» (quelli di caldo, corpo magico, sogno, stato intermedio, chiara luce e trasferimento) implicano tutti la tecnologia yogica dello stadio di perfezione.

Qualunque sia la realtà soggiacente la psicologia del profondo di questi *tantra* dello *yoga* insuperato, i lama tibetani supremi sono considerati maestri dei *tantra* e rispettati timorosamente. La maggior parte dei Tibetani è cosciente dell'esistenza della natura di questi *yoga* e crede che i lama siano in grado di dominare i processi di morte e rinascita e che torneranno, attraverso la reincarnazione, per benedire e guidare il loro popolo. Questi *tantra* possiedono anche elaborate liturgie per portare a fruizione obiettivi religiosi nel mondo. Gli obiettivi dei *tantra* sono detti «realizzazioni» (*siddhi*) e sono classificati come trascendenti o mondani. La «realizzazione trascendente» è semplicemente la buddhità, che contiene automaticamente tutte le realizzazioni inferiori. Le forme liturgiche più importanti, come i riti esoterici di iniziazione (*abhiṣeka*), portano a questa realizzazione. Sono necessari riti elaborati per costruire il palazzo-*maṇḍala* e per trasformare corpo, parola e mente comuni dell'iniziato nel corpo, parola e mente divini, o del Buddha. Lo *yogin* integra attentamente gli schemi di questi riti e li rimette in pratica in seguito durante la contemplazione. Vi sono anche numerosi riti che possiamo chiamare di natura magica, celebrati per ottenere realizzazioni mondane. Questi riti sono divisi in quattro categorie principali: 1) riti di pacificazione (pacificare, benedire e guarire); 2) riti di crescita (aumentare la durata della vita e la fortuna, e generare benessere e ricchezza); 3) riti di conferimento del potere (aumentare il controllo di individui e di forze sociali divine e umane, sottomettere e disciplinare); infine, 4) riti terribili (proteggere contro il male, rimuovere ostacoli; in casi eccezionali, questi riti possono implicare lo spargimento di vita senziente).

È interessante notare che le funzioni dei veicoli bon di sacerdote oracolo, sacerdote visionario, mago e taumaturgo, sono qui assunte dai supremi *leader* buddhisti all'interno del contesto trascendentalistico di uno dei cicli dell'Anuttarayoga Tantra. Le funzioni oracolari ricadono nella terza categoria, quelle visionarie nella se-

conda, quella magica in tutte, ma specialmente nella quarta; le funzioni per l'aumento della vita appartengono alla prima e alla seconda.

Vi sono così tante cerimonie elaborate che è impossibile trattarle in dettaglio. Una di queste è connessa al culto dell'oracolo di Stato conservato al monastero di Gnas chung, in origine presso quello di Drepung vicino a Lhasa, e ora ricostruito a Dharamsāla. La principale divinità tribale del Tibet, Pe har, fu domata da Padmasambhava, il missionario buddhista apocalittico dell'VIII secolo. Egli non fu distrutto, ma fu costretto sotto giuramento a rinunciare al culto sacrificale con il quale era venerato in precedenza. Al contrario, la gente devota al *dharma* buddhista doveva offrire a lui il sacrificio dell'egotismo; in cambio, egli li avrebbe protetti e consigliati. Pertanto, si creò un rituale connesso con il ciclo di Hayagrīva, la principale forma terrifica di Avalokiteśvara. Esso fu celebrato da monaci che avevano ricevuto una formazione particolare, che evocavano l'angelo «ministro» principale di Pe har, poiché la divinità era troppo potente per poter essere evocata senza pericolo. Questo ministro angelico, Rdo rje drag ldan, prende possesso di un monaco particolare, in grado di fungere da *medium*, che mostra poteri paranormali per provare la presenza della divinità e, cosa ancor più importante, fornisce informazioni allo Stato, risponde a domande, mette in guardia contro pericoli imminenti, ecc.

Durante ogni festa di Capodanno, il monaco oracolo, abbigliato con vesti cerimoniali, viene condotto in pubblico davanti al Dalai Lama. In stato di *trance*, egli benedice lo Stato e il popolo, o passa in rassegna i ministri di Stato in caso che ve ne siano di indegni, e, fra le grida di giubilo dell'approvazione del pubblico, scaglia una freccia simbolica al cuore dell'effigie del capro espiatorio nella quale, per magia, sono intrappolati tutti i mali dell'anno precedente. In seguito, l'effigie, fatta di burro e farina, viene bruciata in un falò spettacolare.

Questa cerimonia contiene le energie più primordiali dei recessi più profondi della coscienza tribale tibetana, tuttavia è pienamente integrata con la devozione nazionale del Buddhismo. Essa esprime gli ideali buddhisti di compassione, abnegazione, non violenza nazionale e persistenza delle discipline monastiche, che hanno come proprio obiettivo la trasformazione di sé, il fine più elevato possibile nella vita umana.

[Vedi anche *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*; *BUDDHISMO* e *MAṆḌALA*].

BIBLIOGRAFIA

J.F. Avedon, *In Exile from the Land of Snows*, New York 1984.

S. Beyer, *The Cult of Tārā. Magic and Ritual in Tibet*, Berkeley 1973.

A. Govinda, *Foundations of Tibetan Mysticism according to the Esoteric Teachings of the Great Mantra Oṃ Maṇi Padme Hūṃ*, London 1959.

Tenzin Gyatso, *My Land and my People*, New York 1983 (rist.).

R. de Nebetsky-Wojkowitz, *Oracles and Demons in Tibet*, 1956, rist. Graz 1975.

R.A. Stein, *Tibetan Civilization*, Stanford 1972.

ROBERT A.F. THURMAN

DALAI LAMA, titolo del capo spirituale, un tempo anche politico, del popolo tibetano. È una combinazione del mongolo *dalai* («oceano»), che significa profonda conoscenza, e del tibetano *bla ma* (lama, «maestro religioso»). Il titolo risale al 1578 d.C., quando fu conferito da Altan, Khan dei Mongoli, a Bsod nams rgya mtsho (Sonam Gyatso, 1543-1588), terzo alto prelato della scuola dei dge lugs pa (gelugpa) del Buddhismo tibetano, comunemente chiamata la setta dei «berretti gialli». Il titolo fu attribuito, anche se dopo la loro morte, ai due prelati precedenti, Dge 'dun grub pa (Gendun Drub, 1391-1475), fondatore del monastero di Bkra śis lhun po (Tashilhunpo) vicino a Shigatse nella provincia di Gtsang, e Dge 'dun rgya mtsho (Gendun Gyatso, 1475-1542), fondatore della residenza del Dalai Lama nel monastero di 'Bras spungs vicino a Lhasa nella provincia di Dbus. Dopo il 1578 il titolo fu dato a ognuna delle successive reincarnazioni del Dalai Lama. L'attuale Dalai Lama è il quattordicesimo della dinastia.

L'incarnazione (tibetano, *sprul sku*), vale a dire la manifestazione di alcuni aspetti della buddhità assoluta in forma umana, è un'antica dottrina ed è comune a diverse scuole del Buddismo Mahāyāna, ma il concetto di reincarnazione (*yang srid*) di un lama è esclusivo del Buddhismo tibetano. Questo concetto emerse nel XIV secolo nella dinastia di prelati dei kar ma pa (karmapa) dal berretto nero e fu presto adottato dalle altre scuole tibetane.

Per l'identificazione della rinascita di un Dalai Lama venivano seguite, sin dall'inizio dell'istituzione, procedure tradizionali simili a quelle usate per gli altri lama reincarnati. Le importanti indicazioni lasciate dal precedente Dalai Lama durante la sua vita, i pronostici significativi riguardo alla sua morte e al periodo successivo, e le visioni meditative di speciali lama erano registrate e interpretate come guide per rintracciare tale rinascita. Col tempo, ma non prima di nove mesi dopo la morte del precedente Dalai Lama, la gente cominciava ad aspettare la notizia della nascita di un bambino maschio eccezionale, avvenuta secondo vari pronostici. Tale bambino, che aveva generalmente due o tre anni al momento dell'identificazione, veniva sottoposto ad alcuni esami per determinarne la forma fisica, l'intelligenza e l'abilità nel ricordare eventi e oggetti dell'esistenza precedente. Se veniva trovato più di un candidato probabile, l'ultima selezione veniva fatta estraendo un nome da un'urna d'oro. Una volta che l'autentica reincarnazione era determinata, il nuovo Dalai Lama veniva insediato nel palazzo Potala. L'educazione monastica del Dalai Lama, seguita da tutori eruditi della scuola dei galugpa, occupava il suo tempo per anni. Quando raggiungeva la maggiore età, a circa diciotto anni, egli assumeva il potere politico-religioso del ministero di Dalai Lama.

All'inizio, il potere religioso del Dalai Lama fu limitato ai membri monastici e ai sostenitori laici della scuola riformata del berretto giallo. Dalla metà del XVI secolo il potere politico-religioso in Tibet fu diviso in modo irregolare tra l'ordine dei karmapa dal berretto rosso, appoggiato dal re laico di Gtsang, e gelugpa dal berretto giallo, patrocinato dai principi laici di Dbus. Il terzo alto prelato della scuola del berretto giallo fu in seguito invitato in Mongolia da Altan Khan, che gli diede il titolo di Dalai Lama. Quando il Dalai Lama morì in Mongolia, la sua reincarnazione fu individuata niente meno che nel pronipote dello stesso Altan Khan.

Il quarto Dalai Lama, Yon tan rgya mtsho (1589-1617), è il solo della dinastia che non appartiene all'etnia tibetana. Accompagnato dalla Mongolia a Lhasa, egli fu insediato nella residenza del Dalai Lama nel monastero di 'Bras spungs. Il riconoscimento di questo principe mongolo come la reincarnazione del Dalai Lama legò successivamente i Mongoli alla fede nella scuola del berretto giallo, e col tempo essi dovettero proteggerla militarmente dai suoi nemici.

La lotta di potere in Tibet tra i karmapa dal berretto rosso e i gelugpa dal berretto giallo continuò ad aumentare in favore del berretto rosso e del re laico di Gtsang. Infine nel 1642, invitato dal quinto Dalai Lama, Ngag dbang rgya mtsho (1617-1682), Gu śrī, Khan dei Mongoli, guidò le truppe in Tibet, sconfisse l'opposizione del berretto rosso e giustiziò il re laico di Gtsang. In effetti, Gu śrī Khan conquistò il Tibet, ma, sincero nella sua fede, offrì la regione al quinto Dalai Lama come un dono religioso. Così il Dalai Lama divenne il capo politico e religioso del Tibet. Siccome era un monaco, fu nominato un amministratore statale per trattare gli affari quotidiani dello Stato.

Dopo l'insediamento di questo Dalai Lama, fu scoperto uno scritto profetico, nel quale si rivelava che il Dalai Lama reincarnato era anche un'incarnazione del *bodhisattva* della Compassione, Avalokiteśvara (tibetano, Spyan ras gzigs), tradizionalmente considerato come il *bodhisattva* patrono del Tibet. La relazione tra il noumenico Avalokiteśvara e il fenomenico Dalai Lama venne attestata dal simbolismo. Secondo le dottrine buddhiste, la residenza mistica di Avalokiteśvara è una montagna chiamata Potala; così, il quinto Dalai Lama ordinò che una imponente fortezza, chiamata anch'essa Potala, fosse costruita su una montagna nella regione di Lhasa. Cominciata nel 1645, la fortezza del Potala di Lhasa servì come palazzo del Dalai Lama per oltre trecento anni.

La preghiera tibetana più comune è l'esasillabica «Oṃ maṇi padme hūṃ». Stampata sulle bandiere della preghiera, contenuta nei cilindri di preghiera, incisa continuamente nel legno o nella pietra, e salmodiata quotidianamente dai buddhisti tibetani, questa invocazione è il *mantra* vocativo in sanscrito di Avalokiteśvara. In considerazione della sua relazione con il Dalai Lama, il *mantra* esasillabico serve simbolicamente a invocare nello stesso tempo sia la manifestazione noumenica sia quella fenomenica del *bodhisattva* della Compassione. Negli scritti occidentali, il Dalai Lama è frequentemente, anche se erroneamente, chiamato il «Dio-Re» del Tibet, in quanto è ritenuto sia un'incarnazione di Avalokiteśvara sia una reincarnazione del suo predecessore.

Il quinto Dalai Lama fu uno studioso erudito e l'autore di molti testi, inclusa una storia del Tibet. Durante i quarant'anni in cui fu capo di Stato, i Mongoli contribuirono a proteggere il suo governo recentemente stabilito e a espanderne il controllo territoriale. Come riconoscimento del suo ruolo importante nella storia religiosa e politica, nella letteratura tibetana egli viene citato come il Grande Quinto.

Per ragioni politiche, la morte del quinto Dalai Lama fu tenuta segreta per quindici anni dall'amministratore statale. La sua reincarnazione, Tshangs dbyangs rgya mtsho (1683-1706), fu individuata a tempo debito, ma non fu riconosciuta ufficialmente come il nuovo Dalai Lama fino al 1697. A differenza della formazione monastica dei suoi predecessori, che erano stati pubblicamente insediati e istruiti sin da bambini, quella del sesto Dalai Lama non fu soltanto tenuta segreta, ma fu evidentemente meno severa. Già dalla sua adolescenza, quando fu insediato nel Potala, egli si guadagnò presto una certa fama per la sua dipendenza da vino, donne e canzoni. La censura lo costrinse a rinunciare ai suoi voti di monaco nel 1702, ma rimase nel Potala come Dalai Lama. Infine nel 1706, fu deposto da Lha bzang Khan, un pronipote di Gu śrī Khan, e deportato in Cina, ma morì durante il viaggio. Il sesto Dalai Lama è forse ricordato soprattutto per le sue sessantadue quartine, alle quali ci si riferisce generalmente come alle sue «canzoni d'amore». Un tema ricorrente nella sua poesia è il conflitto psico-fisiologico tra i suoi obblighi monastici come Dalai Lama e la sua passione per i piaceri mondani.

Dopo la deposizione e la morte del sesto Dalai Lama, Lha bzang Khan divenne il governatore indiscusso del Tibet e insediò al Potala un uomo che egli poteva manovrare, ma la gente tibetana rifiutò di accettarlo come Dalai Lama. Invece, fu riconosciuto come la vera reincarnazione un ragazzo nato nel Tibet orientale. A causa della situazione instabile a Lhasa, il settimo Dalai Lama, Bskal bzang rgya mtsho (1708-1757), fu portato per sicurezza nel monastero del Kumbum nella regione di Kokonor. Nel 1717, i Mongoli di Dzungaria, in appoggio al settimo Dalai Lama, invasero il Tibet e uccisero Lha bzang Khan. Il Dalai Lama non riconosciuto fu deposto e in seguito deportato in Cina, mentre quello riconosciuto fu scortato a Lhasa da un esercito imperiale manciù e, nel 1720, insediato nel Potala.

Nel 1721 fu fatto un cambiamento significativo nella struttura del governo tibetano. La carica di amministratore statale, che concentrava nelle sue mani il potere politico, fu abolita e rimpiazzata da un consiglio di quattro ministri, responsabili collettivamente del ramo secolare della ierocrazia diadica.

La morte del settimo Dalai Lama, avvenuta nel 1757, portò alla creazione di una nuova funzione del governo. La carica di Dalai Lama fu da quel momento istituzio-

nalizzata e non ci furono problemi, tranne il fatto che la sua reincarnazione sarebbe subentrata nella sua funzione di potere governativo. Così, la morte di un Dalai Lama coincideva con l'inizio di un interregno di circa venti anni, durante i quali la sua reincarnazione doveva essere individuata e il bambino doveva essere educato, perchè potesse assumere il potere al raggiungimento della maggiore età. Durante quel periodo, un altro lama reincarnato della scuola dei gelugpa veniva nominato reggente per governare il Tibet nel nome del Dalai Lama minorenne. La riluttanza dei successivi reggenti, e dei loro sostenitori, a trasmettere il potere ogni volta che un Dalai Lama raggiungeva la maggiore età è criticata, forse ingiustamente, poiché l'ottavo Dalai Lama governò soltanto pochi anni, il nono e il decimo morirono giovani senza assumere il potere, e l'undicesimo e il dodicesimo Dalai Lama governarono soltanto per brevi periodi prima della loro morte.

Il tredicesimo Dalai Lama, Thub bstan rgya mtsho (1876-1933), assunse pieno potere nel 1895 e sopravvisse a un attentato alla sua vita da parte del suo ex reggente, il quale ricorse intenzionalmente alla stregoneria con la speranza di favorire le proprie ambizioni politiche. Durante il suo lungo regno come capo dello Stato, il tredicesimo Dalai Lama fu costretto, nel 1904, a scappare in Mongolia per sfuggire alle truppe britanniche che avevano invaso il Paese dall'India. Trascorse alcuni anni viaggiando in Mongolia e Cina e, non molto tempo dopo il suo ritorno a Lhasa, agli inizi del 1910, fu nuovamente costretto a scappare, questa volta verso l'India per evitare l'invasione delle forze armate cinesi. La rivoluzione cinese del 1911, che rovesciò la dinastia manciù e istituì la Repubblica della Cina, segnò anche la fine del dominio manciù sugli affari tibetani. La guarnigione imperiale manciù a Lhasa, che era stata costituita all'inizio del XVIII secolo, fu completamente deportata dal governo tibetano. Dal 1913 fino alla sua morte, avvenuta nel 1933, il tredicesimo Dalai Lama fu il capo di un governo indipendente. Il vivere esiliato nell'India britannica lo motivò ad attuare varie riforme in Tibet per migliorare la situazione della sua gente. L'importanza del tredicesimo Dalai Lama nella storia tibetana può essere comparata con quella del Grande Quinto Dalai Lama del XVII secolo.

Il quattordicesimo e attuale Dalai Lama, Bstan 'dzin rgya mtsho (Tenzin Gyatso), è nato nel 1935 da genitori tibetani nella provincia cinese di Jinghai. Furono trovati altri due candidati idonei, ma quello di Jinghai superò con successo tutte le prove, i presagi furono in mistico accordo ed egli fu confermato come l'autentica reincarnazione dall'Oracolo di Stato del Tibet. Il candidato di Jinghai fu insediato come previsto nel Potala a Lhasa nel 1940. Durante il successivo decennio, per la metà del quale imperversò la seconda guerra mondiale in Asia, il giovane Dalai Lama fu educato e preparato per il momento in cui avrebbe ricoperto il suo ruolo di governante religioso e politico del Tibet.

L'invasione del Tibet orientale alla fine degli anni '50 da parte delle forze armate della Repubblica Popolare Cinese accelerò l'ascesa al potere del quattordicesimo Dalai Lama, quando era appena quindicenne. Per evitare la sua cattura da parte delle forze armate cinesi, egli venne accompagnato in un villaggio vicino al confine indiano. Nel 1951 fu raggiunto un accordo tra il governo tibetano e il regime di Pechino, e in seguito il Dalai Lama tornò a Lhasa.

Nel 1956, il Dalai Lama e il Panchen Lama, il *lama* reincarnato di più alto rango della setta del berretto giallo del monastero di Tashilhunpo, furono invitati in India per assistere al Buddha Jayanti, una grande celebrazione che segnava il venticinquesimo centenario della nascita del Buddha. Tuttavia, dopo che il Dalai Lama tornò in Tibet, la difficile situazione politica continuò a peggiorare, e nel marzo del 1959 la popolazione tibetana insorse contro il regime cinese a Lhasa. Il Dalai Lama si rifugiò in India. In quel mese, i Cinesi abolirono il tradizionale governo tibetano, mettendo fine agli oltre trecento anni di governo ierocratico del Dalai Lama, incarnazione di Avalokiteśvara, *bodhisattva* della Compassione.

L'attuale Dalai Lama continua a vivere in esilio in India. Ha compiuto viaggi internazionali, visitando diversi Paesi asiatici così come nazioni dell'Europa continentale, la Gran Bretagna e gli Stati Uniti. I capi di due grandi tradizioni religiose si incontrarono quando il quattordicesimo Dalai Lama del Buddhismo tibetano fu ricevuto in Vaticano da Paolo VI nel 1973 e da Giovanni Paolo II nel 1979.

[Per un'ulteriore approfondimento sullo sviluppo della scuola dei gelugpa, vedi *GELUGPA*].

BIBLIOGRAFIA

Il solo libro che si occupa dei primi tredici Dalai Lama in dettaglio rimane G. Schulemann, *Die Geschichte der Dalailamas*, Heildelberg 1911, Leipzig 1959 (2ª ed.). C.A. Bell, *Portrait of the Dalai Lama*, London 1946, rist. 1993, è uno schizzo biografico basato sulla personale amicizia dell'autore con il tredicesimo Dalai Lama, ma la seconda parte del volume spiega che cos'è un Dalai Lama e come viene riconosciuto ed educato. Un elenco erudito, ma contenente soltanto date e nozioni basilari, di tutti i quattordici Dalai Lama, così come dei reggenti che successivamente prestarono loro servizio, può essere trovato in L. Petech, *The Dalai Lamas and Regents of Tibet. A Chronological Study*, in «T'oung pao» (Leiden), 47 (1959), pp. 368-94.

Le traduzioni di tre libri del quattordicesimo Dalai Lama

[illegible] Gyatso, sono consigliate. La sua autobiografia, *My Land [illegible] People*, New York 1962 (trad. it. *La mia terra, il mio popolo*, [illegible] [1962] 1998), è un interessante racconto della sua sele[illegible], della sua educazione e delle sue esperienze; *The Opening of [illegible] [illegible]dom-Eye and the History of the Advancement of Bud[illegible] in Tibet*, Bangkok 1968, rist. London 1985 (trad. it. [illegible] *dell'occhio della saggezza*, Roma 1982), e *The Buddhism [illegible] and the Key to the Middle Way*, London 1975 (trad. it. *Il [illegible]mo del Tibet e la chiave per la via di mezzo*, Roma 1976), of[illegible] una lucida esposizione degli insegnamenti filosofici fonda[illegible] del Buddhismo tibetano che devono essere dominati da [illegible] Lama.

[illegible]sigliamo anche D.L. Snellgrove e H.E. Richardson, *A [illegible] History of Tibet*, London 1968, 3ª ed. Bangkok 2003 [illegible] *Tibet. Storia della tradizione, della letteratura e dell'arte*, [illegible] 2004), R.A. Stein, *Tibetan Civilization*, Stanford/Cal. [illegible] trad. it. *La Civiltà tibetana*, Torino 1998); e T.W.D. [illegible]bpa, *Tibet. A Political History*, New Haven 1967, rist. New [illegible] 1988. Ognuna di queste opere contiene una eccellente bi[illegible]afia.

[illegible]oltre, cfr. P. Verni, *Dalai Lama. Biografia autorizzata*, Mila[illegible] [illegible]90. 1998 (2ª ed. riv.); F. Soldi, *Il dalai lama*, Roma-Milano [illegible] e E.F. Lo Bue, *Vita e canti del VI Dalai Lama*, Torino 1993.

TURRELL V. WYLIE

DAO'AN (312-385) conosciuto anche come Shi Dao'an, [illegible] buddhista cinese, studioso e dotato esegeta, le [illegible] capacità organizzative e il cui acume dottrinale venne[illegible] messi al servizio della formazione del primo Buddhi[illegible] cinese. Dao'an nacque in una famigla di letterati, in [illegible] che è ora la provincia di Hebei, nella Cina setten[illegible]nale, e divenne novizio all'età di dodici anni. Nel 335 [illegible] trasferì a Ye (provincia di Hebei), nuova capitale del[illegible]imo regno Zhao, dove studiò con Fotudeng (morto [illegible] 348), il monaco e taumaturgo le cui prodezze magiche [illegible] cui successi nel predire gli esiti delle battaglie erano [illegible] a rendere bene accetto il Buddhismo presso i gover[illegible] non cinesi del regno. Nel 349, alla morte di Shi Hu, [illegible] a capo del regno Zhao, Dao'an lasciò Ye e comin[illegible] a percorrere tutta la Cina settentrionale: la sua carrie[illegible] peripatetica durò fino al 365, quando la guerra lo co[illegible] a rifugiarsi nel sud, a Xiangyang (provincia di Hu[illegible]). In questo periodo raccolse intorno a sé un numero sempre crescente di discepoli e sviluppò quelle capacità scientifiche e organizzative alle quali deve la sua fama.

Gli interessi di Dao'an nel periodo compreso tra il 349 e il 365 furono condizionati dal forte orientamento del Buddhismo della Cina settentrionale nei confronti delle tecniche hināyāniche di meditazione, che consi[illegible]evano in un avanzamento del fedele attraverso una se[illegible] di stati temporanei e sempre più rarefatti (sanscrito, *[illegible]hyāna*; cinese, *chan*). L'enumerazione di questi stati costituiva l'argomento principale di diversi *sūtra* introdotti in Cina nel II secolo d.C. dal traduttore partico An Shigao. Negli anni trascorsi nelle regioni settentrionali, Dao'an scrisse non meno di sei commentari ad altrettante traduzioni di An Shigao, osservando a un certo punto che lo studio delle categorie *dhyāna* costituiva «il perno della vita religiosa». Che la pratica delle tecniche descritte nelle traduzioni di An Shigao occupasse un ruolo centrale nella comunità di monaci riuniti intorno a Dao'an è fuor di dubbio.

Questo interesse per alcuni dei più antichi prodotti dell'interazione tra India e Cina riflette in buona misura la crescente cura per la storiografia e la critica testuale che avrebbero caratterizzato gli ultimi anni di Dao'an. Le sue biografie sottolineano questa sua cura, diretta a evitare che il senso delle scritture fosse oscurato dal processo traduttivo o dagli sforzi di esegeti bene intenzionati di esprimere idee buddhiste in termini cinesi «equivalenti», che non avevano altro significato all'infuori di una relazione nominale con l'originale sanscrito. Come nessun altro prima di lui nella storia del Buddhismo cinese, Dao'an riconobbe le profonde differenze che separavano l'insegnamento originale delle scritture dalla cornice ermeneutica ideata per esse in Cina. Alla luce di ciò, egli intraprese il suo programma di esegesi testuale arricchendolo con attente note sulla storia dei vari testi in Cina, e ripudiando formalmente il metodo di interpretazione testuale prevalente, conosciuto come *geyi* («armonizzare i significati»), all'interno del quale le categorie numeriche derivate dalle scritture venivano appaiate con termini tratti dalla letteratura secolare.

Nel 365 troviamo Dao'an a Xiangyang, con un seguito di più di quattrocento discepoli. Stabilitosi in quella città, egli passò rapidamente a costituirvi un centro monastico e a tessere legami con il governo e con l'aristocrazia locali, che gli avrebbero assicurato la stabilità istituzionale. Conscio delle difficoltà che avrebbe comportato una regola della vita monastica priva di una traduzione completa del *Vinaya*, Dao'an promulgò una serie di ordinamenti di sua propria mano che trattavano, con ogni probabilità, il regime di vita quotidiano dei monaci e la loro osservanza dell'*upoṣadha* (pāli, *uposatha*), ossia della cerimonia confessionale quindicinale.

Tuttavia, il tratto che maggiormente contraddistingue i quindici anni trascorsi da Dao'an a Xiangyang fu il suo spostamento d'interesse dai testi e dalle pratiche *dhyāna* alla letteratura della *Prajñāpāramitā* («perfezione di saggezza») mahāyānica. Sebbene esista la prova che Dao'an ben conosceva questi *sūtra* già prima del 365, gli anni di Xiangyang furono caratterizzati da una radicale riorganizzazione dei suoi interessi religiosi: ben sei commentari risalenti a questo periodo sono dedicati alla letteratura della *Prajñāpāramitā*. Si sa inoltre che tenne lezioni

due volte all'anno sul *Fangguang jing*, la traduzione (291 d.C.) di Mokṣala del *Prajñāpāramitā Sūtra* in venticinquemila *śloka*. Come conseguenza del suo interesse per la speculazione sulla *Prajñāpāramitā* gli venne attribuita anche la paternità dell'«insegnamento del non essere originario» (*benwu zong*), una delle cosiddette sette tradizioni *prajñā* che fiorirono in Cina nel corso dei secoli IV e V. Dalle scarse prove che ci rimangono, sembra che l'insegnamento di Dao'an vertesse sull'esistenza di un sostrato soggiacente (*benwu*) che sta ai fenomeni (*moyou*) tanto come sostanza fondamentale quanto come fonte. Concentrando la mente nella meditazione su questo «vuoto» assoluto e radicalmente altro, secondo l'insegnamento di Dao'an, si poteva raggiungere la liberazione dall'esistenza fenomenica.

Occorre ancora menzionare due ulteriori pietre miliari del soggiorno di Dao'an a Xiangyang. La prima è costituita dalla compilazione, nel 374, del primo catalogo critico dei testi buddhisti cinesi. Culmine del suo perenne interesse per la fedeltà delle fonti reperibili in cinese, lo *Zongli zhongjing mulu* (Catalogo completo delle raccolte di scritture) divenne un modello per tutte le successive opere di quel genere. Dao'an esaminò personalmente ciascuna delle più di seicento opere catalogate, copiandone diligentemente i colofoni, laddove esistevano, e giudicando scrupolosamente l'autenticità delle informazioni che fornivano. Il secondo tratto distintivo della carriera di Dao'an a Xiangyang è la sua istituzione di un culto al *bodhisattva* Maitreya. Nel corso di questo culto, chiaramente preso a modello dal suo discepolo Huiyuan per la propria confraternita di Amitābha (402 d.C.), Dao'an e sette altri fedeli si riunivano davanti a un'immagine di Maitreya e insieme promettevano di rinascere nel cielo Tuṣita, dimora del *bodhisattva* prima della sua rinascita in questo mondo. La biografia di Dao'an riporta il racconto di una miracolosa visita di Maitreya, poco prima della morte del monaco, durante la quale il *bodhisattva* gli avrebbe garantito la visione di Tuṣita. [Vedi *MAITREYA*].

L'ultimo periodo della carriera di Dao'an ha inizio nel 379, quando Fu Jian, a capo del primo regno Qin, assediò Xiangyang. A seguito della capitolazione della città, Dao'an venne inviato a Chang'an a dirigere una comunità monastica assai più numerosa di quella di Xiangyang. Con la restaurazione dell'egemonia cinese in Asia centrale grazie a Fu Jian, Chang'an tornò ad essere il capolinea orientale di una rete commerciale e informativa che passava per il Turkestan cinese, fino all'Hindu Kush e alla stessa India. Negli ultimi anni della vita di Dao'an, un gran numero di importanti missionari e traduttori giunse a Chang'an dalle «Regioni Occidentali», in particolare dal Kashmir, dove la comunità dei sarvāstivādin era eccezionalmente forte. Questi viaggiatori portarono con loro dei testi, che a poco a poco cominciarono a colmare quelle lacune del canone che Dao'an aveva tanto lamentato. L'*Ekottara*, i *Madhyama Āgama*, il *Jñānaprasthāna* (l'opera centrale nell'*Abhidarma Piṭaka* dei sarvāstivādin) e importanti sezioni del *Vinaya* dei sarvāstivādin vennero introdotti proprio in quei tempi. Posto a capo di un ufficio di traduzione ufficiale, Dao'an impose le sue direttive in materia di stile al gruppo dei traduttori (egli, ovviamente non conosceva il sanscrito), e scrisse la prefazione di alcuni testi. Le sue linee guida classiche per i traduttori che consistevano, per dirla con una formula, in cinque parametri di modificazione del testo (*wu shiben*) e tre condizioni per le quali la deviazione dal testo originale era sconsigliata (*san buyi*), risalgono a questo periodo.

L'influenza di Dao'an sulle tradizioni esegetica e bibliografica del Buddhismo cinese durante gli anni di formazione riveste un'importanza fondamentale. Primo buddhista sul suolo cinese a confrontarsi con i problemi di comprensione dei testi buddhisti sul loro stesso terreno, libero dalle distorsioni concettuali che venivano imposte dalle associazioni con il pensiero indigeno, Dao'an portò alla nascente comunità buddhista una nuova forma di maturità. E la sua importanza sta anche nell'aver saputo unire, nella sua carriera, l'enfasi sul pietismo e sulle pratiche *dhyāna*, caratteristiche del Buddhismo della Cina settentrionale, con le speculazioni gnostiche della *Prajñāpāramitā* e del pensiero *xuanxue*, che costituivano l'interesse dei pensatori buddhisti delle regioni cinesi meridionali. Che il Buddhismo, nel corso nel V secolo, sia potuto emergere con una propria autonomia dottrinale e istituzionale è anche merito, in non piccola parte, degli sforzi di Dao'an.

[Vedi *HUIYUAN* e *KUMĀRAJĪVA*].

BIBLIOGRAFIA

Per un'estesa trattazione del ruolo di Dao'an nello sviluppo del Buddhismo cinese, cfr. Yung-t'ung T'ang, *Han Wei liang-Jin Nan-bei chao fojiao shi*, Shanghai 1938, I, pp. 187-277; Giken Ui, *Shina bukkyō seishi*, Yamaguchi-ken 1923, pp. 111-206; E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, 1959, rist. Leiden 1972, pp. 181-204. K. Ch'en, *Buddhism in China. A Historical Survey*, Princeton 1964, rist. 1973, pp. 94-103, offre un sunto della carriera di Dao'an.

Per una buona introduzione al Buddhismo della Cina settentrionale ai tempi di Dao'an, cfr. A. Wright, *Fo-t'u-têng. A Biography*, in «Harvard Journal of Asiatic Studies», 11 (1948), pp. 321-71. La biografia di Dao'an contenuta nel *Gaoseng zhuan* è stata tradotta da A. Link, *The Biography of Shih Tao-an*, in «T'oung pao», 46 (1958), pp. 1-48. Per un'utile trattazione di Dao'an e delle tradizioni *prajñā* dei secoli IV e V, cfr. A. Link, *The Taoist Antecedents of Tao-an's Prajñā Ontology*, in «History of

Religions», 9 (1969-1970), pp. 181-215; K. Ch'en, *Neo-Taoism and the Prajñā School during the Wei and Chin Dynasties*, in «Chinese Culture», 1 (1957), pp. 33-46; e Yu-lan Fung, *A History of Chinese Philosophy*, II, *The Period of Classical Learning*, D. Bodde (trad.), Princeton 1953, rist. 1983, pp. 243-58. Hakuju Ui, *Shaku Dōan kenkyū*, Tokyo 1956, esamina la carriera di Dao'an e comprende l'edizione critica delle sue principali prefazioni. Per una trattazione delle linee guida alla traduzione fornite da Dao'an, cfr. Enichi Ōchō, *Shaku Dōan no hon'yakuron*, in «Indogaku bukkyōgaku kenkyū», 5 (1957), pp. 120-30.

MARK D. CUMMINGS

DAOCHUO (562-645), conosciuto in Giappone come Dōshaku; pioniere cinese del Buddhismo della Terra Pura nell'Asia Orientale. Daochuo sostenne la devozione a Amitābha Buddha e la rinascita nella sua Terra Pura come la sola pratica nella nostra era che potesse garantire la salvezza. Sebbene la devozione della Terra Pura fosse popolare tra la maggior parte dei buddhisti del Mahāyāna come pratica supplementare, Daochuo seguì Tanluan (circa 488-circa 554) nel considerarla come indispensabile per la salvezza ed etichettò come «la via dei sapienti» (*shengdao*) le altre forme di Buddhismo, molto difficili da praticare in questi tempi. [Vedi *TANLUAN*].

Daochuo visse nella regione del Bingzhou, nella provincia dello Shanxi, in un periodo di guerra, di carestia e di crisi religiosa, quest'ultima causata in parte dalla pressante richiesta di testi buddhisti indiani da parte dei suoi fedeli, e fu il primo pensatore della Terra Pura a proclamare l'approssimarsi dei diecimila anni, periodo storico profetizzato dalle scritture come declino finale del Buddhismo (*mofa*; giapponese, *mappō*). Di conseguenza, considerò le pratiche tradizionali inadeguate poiché nessuno poteva raggiungere l'illuminazione mediante l'impegno personale. Per Daochuo la sola speranza risiedeva in un aiuto esterno. Predicò che il *Wuliangshou jing* (il *Sukhāvatīvyūha Sūtra* maggiore) fosse destinato a questo periodo e che la fiducia nelle compassionevoli promesse fatte da Buddha Amitābha – che garantivano alle persone con ordinarie capacità religiose la rinascita nella sua Terra Pura e un'illuminazione rapida e indolore – fosse la sola condotta soteriologicamente efficace che rimaneva.

Dopo la sua conversione alla Terra Pura nel 609, Daochuo fissò la sua residenza nel monastero di Xuanzhong, dove tenne oltre duecento lezioni sul *Guan wuliangshou jing* (**Amitāyurdhyāna Sūtra*) e ne sostenne le pratiche, specialmente l'invocazione del nome di Amitābha (*nianfo*; giapponese, *nembutsu*). Partendo dalla visione di Tanluan, per il quale il *nianfo* comportava una qualità trascendente dell'unione mistica con il nome di Amitābha, Daochuo fu il primo buddhista cinese a insegnare la fiducia nell'invocazione, la quale poteva essere sostenuta da stai di fagioli o rosari per contare il numero di invocazioni. (Si ritiene che Daochuo stesso abbia declamato il nome di Amitābha per più di settantamila volte in un giorno). Di conseguenza, la devozione della Terra Pura si diffuse rapidamente tra i laici con il motto «canta il nome di Buddha e rinasci nella Terra Pura» (*nianfo wangsheng*) e i rosari divennero onnipresenti nel Buddhismo cinese.

Poiché la letteratura della *Prajñāpāramitā* affermava che la realtà è caratterizzata sia dalla forma che dalla vacuità, Daochuo sostenne la legittimità sia dell'uso dell'invocazione, sia dell'attenzione all'aspetto fisico di Amitābha e della sua Terra Pura. Egli credeva che tali pratiche fossero accorgimenti temporanei per indurre la gente alla non forma, al non attaccamento e alla non dualità dopo la rinascita nella Terra Pura. Nell'unica sua opera giunta a noi, l'*Anloji*, Daochuo sostiene che comprendere la Terra Pura come non forma è superiore al vederla come forma e che la propria motivazione personale dovrebbe essere un desiderio di illuminazione (*bodhicitta*) allo scopo di salvare gli altri, non solo un desiderio della beatitudine della Terra Pura. Tuttavia, secondo la dottrina mahāyānica delle «due verità», coloro che comprendono la verità ultima della vacuità sono in grado di usare la verità convenzionale della forma per salvare delle creature, legittimando così l'attaccamento temporaneo alle forme concrete nella devozione della Terra Pura.

Il più importante discepolo di Daochuo fu Shandao (613-681), il quale scrisse opere sistematiche che imposero saldamente la Terra Pura come una delle più importanti tradizioni religiose in Asia Orientale. [Vedi *SHANDAO*]. Tuttavia, fu il senso di crisi e di urgenza di cui l'*Anloji* è permeato ad accentuare la necessità della devozione della Terra Pura, mentre i metodi concreti di pratica che Daochuo promosse resero la Terra Pura attraente e accessibile alla gente comune. La devozione della Terra Pura divenne per la prima volta un movimento sociale popolare in Cina e da allora il suono del nome di Amitābha è stato cantato incessantemente nella venerazione buddhista cinese.

[Vedi anche *JINGTU* e *MAPPŌ*].

BIBLIOGRAFIA

L'*Anloji* (giapponese, *Anrakushū*) di Daochuo è disponibile nella traduzione inglese di G.E. Shibata, *A Study and a Translation of the Anraku Shū*, M.A. Thesis, Ryūkoku University 1969. L'unico studio occidentale sulla vita e sul pensiero di Daochuo è D.W. Chappell, *Daochuo, 562-645. A Pioneer of Chinese Pure Land Buddhism*, Diss., Yale University 1976.

In giapponese è possibile consultare Shunjō Nogami, *Chugoku jōdo sansoden*, Kyoto (1970) 1981 (2ª ed.), e Bukkotu Yamamoto, *Dōshaku kyōgaku no kenkyū*, Kyoto 1957.

DAVID W. CHAPPELL

DAOSHENG (360?-434), noto anche come Zhu Daosheng; monaco buddhista cinese, studioso del *Nirvāṇa Sūtra* e tra i primi a proporre la dottrina dell'illuminazione improvvisa. Non si conosce con precisione a quale età Daosheng intraprese la vita religiosa: le narrazioni che si riferiscono ai primi anni della sua carriera affermano soltanto che studiò sotto Zhu Fatai (un discepolo, con Dao'an, di Fotudeng) a Jiankang, la capitale meridionale. Nel 397 si trasferì al Monte Lu, dove divenne discepolo del più famoso studente di Dao'an, Huiyuan. Durante il suo primo anno a Lushan, Daosheng approfittò della presenza del monaco kashmiro Saṃghadeva per studiare la letteratura *Abhidharma* dei sarvāstivādin. Intorno al 406 lasciò Lushan per Chang'an, la capitale settentrionale, dove presumibilmente frequentò i seminari di traduzione tenuti da Kumārajīva sul *Vimalakīrti Sūtra* e sul *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra*, testi ai quali, più tardi, scrisse dei commentari. [Vedi *KUMĀRAJĪVA* e *HUIYUAN*].

Nel 407, Daosheng lasciò improvvisamente Chang'an e tornò a Lushan, portando con sé una copia del testo di Sengzhao, *Boruo wu zhi lun* (La *prajñā* non è conoscenza). Il carteggio tra Liu Yimin e Sengzhao a proposito di questo testo, compreso nel *Zhaolun*, ebbe luogo proprio grazie a questa fortuita trasmissione. [Vedi *SENGZHAO*]. Poco dopo il suo ritorno al Monte Lu, Daosheng ripartì nuovamente, questa volta per Jiankang, dove nel 418 Faxian aveva tradotto una recensione del *Mahāparinirvāṇa Sūtra* del Mahāyāna. Questo testo, come il suo omonimo dello Hīnayāna, dichiarava di riportare l'ultimo discorso del Buddha, cosa che naturalmente gli conferiva un prestigio e un'autorità unici. Diversamente dalla versione dello Hīnayāna, tuttavia, il testo del Mahāyāna sosteneva che il *nirvāṇa* fosse «permanente, gioioso, personale e puro» (cinese, *chang, le, wo*[!], *jing*), asserzioni che sono in sostanziale disaccordo con l'insegnamento normativo mahāyānico secondo il quale la natura del *nirvāṇa*, come quella di tutti i *dharma*, è di per se stessa «vuota» (*śūnya*) di ogni attributo. Ancor più curiosa, tuttavia, suonò alle orecchie di Daosheng l'affermazione, riportata dalla traduzione di Faxian, secondo la quale gli *icchantika* (cinese, *yichanti*, esseri che hanno strappato le loro «radici di virtù» e che non ricercano altro che la gratificazione dei propri desideri) non potranno mai pervenire alla buddhità. Per Daosheng, una tale affermazione viziava la tesi centrale del Buddhismo Mahāyāna, che si dichiarava veicolo di salvezza per tutti gli esseri. Rifiutatosi di accettare il testo alla lettera, Daosheng insistette a sostenere la realtà di una finale buddhità anche per gli *icchantika*, attirandosi così l'ira della comunità monastica di Jiankang. Daosheng fu costretto a lasciare la capitale nel 428 o 429. quando le accuse di eresia furono formalmente portate all'attenzione dell'imperatore.

Tornato a Lushan, Daosheng non dovette aspettare a lungo la sua vendetta. Nel 430 una nuova recensione del *Mahāparinirvāṇa Sūtra*, tradotta da Dharmakṣema a Liangzhou nel 421, arrivò nella capitale meridionale. Più lungo di otto capitoli rispetto alla versione di Faxian, questo testo conteneva alcuni passi, nelle sezioni fino ad allora non tradotte in cinese, che esplicitamente garantivano la salvezza agli *icchantika*. Quando il contenuto del testo divenne noto a Jiankang, Daosheng fu invitato a ritornare nella capitale. Morì sul Monte Lu nel 434.

Le opere di Daosheng, quasi tutte perdute, riflettono gli ampi orizzonti testuali del mondo buddhista cinese dell'inizio del V secolo. Esse comprendono saggi sulla «natura di Buddha» e sul *dharmakāya* (il trascendente e assoluto corpo del Buddha); un trattato sulle «due verità», presumibilmente opera di orientamento mādhyamika, derivante dall'influenza di Kumarājīva; e commentari su diversi *sūtra*, compreso il *Vimalakīrti*, il *Saddharmapuṇḍarīka* (*Loto*), il *Nirvāṇa* (principale garanzia scritturale di molti suoi concetti) e l'*Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā*. Quel che sappiamo del suo pensiero, tuttavia, si basa soprattutto su fonti secondarie come la testimonianza di Sengzhao, che cita liberamente le opinioni di Daosheng nel suo commentario sul *Vimalakīrti Sūtra*. Dei commentari scritturali di Daosheng non è sopravvissuto che quello sul *Loto*.

Secondo Daosheng, il mondo fenomenico è retto da un assoluto, un principio di ordine cosmico e morale (*li*) unitario, indivisibile e immanente in ogni cosa. Questo ordine cosmico è il *dharma*. In quanto sorgente delle cose, esso è anche il loro *ti*, o «sostanza», ma è in ultima analisi privo di qualsivoglia attributo qualificativo: è *kong*, «vuoto», *wu*, «privo di esistenza», o *ziran*, «il sé di per sé», ossia che è così per sua stessa natura. La personificazione di tale principio è, ovviamente, il Buddha ma, dal momento che il Buddha non è, in un certo senso, che la reificazione del *dharma*, il «corpo del *dharma*» (*dharmakāya*), i Buddha e gli esseri ordinari condividono una comune sostanza. Il *Nirvāṇa Sūtra* afferma, nel suo passo più noto, che tutti gli esseri possiedono la «natura *buddha*» (*foxing*). Se è così, argomenta Daosheng, la vita religiosa non culmina con l'acquisizione di una qualche nuova qualità, ma con la consapevolezza, dentro ciascuno di noi, di un'illuminazione già presente. Una volta comparsa questa consapevolezza, sorgerà quello che il *Nirvāṇa Sūtra* chiama il «ve-

ro sé» (*zhenwo*), ossia una coscienza priva di qualificazioni, del tutto beata e immutabile. Fu proprio in termini di Vero Sé che Daosheng interpretò l'insegnamento del *Nirvāṇa Sūtra* che il *nirvāṇa* è «permanente, gioioso, personale e puro».

Il pensiero classico del Mahāyāna prevede che il cammino religioso inizi con una «mente disposta all'illuminazione» (*bodhicitta*) e proceda attraverso una serie di dieci «gradi» (*bhūmi*) *bodhisattva*, mediante i quali il pensiero illusorio viene soppresso, mentre viene coltivata l'intuizione non duale (*prajñā*) della realtà. La settima *bhūmi* è di solito considerata una tappa decisiva nella formazione spirituale. Da questo punto in poi, si ritiene che il fedele non sia più soggetto a retrogredire spiritualmente; la sua coscienza è completamente orientata verso l'illuminazione, anche se questo cammino comprendesse, come dovrebbe, la decisione di rinviare il *nirvāṇa* finale per amore del prossimo. [Vedi *BHODISATTVA, LA VIA DEL*]. Ma l'esperienza di illuminazione è, di per se stessa, un evento che irrompe improvvisamente e radicalmente nella coscienza, o va di pari passo, forse in maniera più rarefatta, con le tappe del progresso spirituale man mano che si procede nella via del *bodhisattva*?

Un documento contemporaneo a Daosheng, il *Bianzong lun* (Discussione sugli essenziali; incluso nel *Guang hongming ji*, T.D. n. 2103) di Xie Lingyun, ci informa che molti cinesi intendevano la via del *bodhisattva* come un progresso graduale costituito da livelli crescenti di illuminazione. Contro questa concezione, il *Bianzong lun* enuncia quella che chiama la «nuova dottrina» di Daosheng. Secondo tale dottrina, dal momento che l'Assoluto è unitario, indivisibile e senza alcuna qualificazione, così anche la saggezza che lo comprende deve essere un'intuizione (*dunwu*) subitanea della realtà tutta. Tale intuizione non ammette gradazione alcuna. Daosheng paragona il processo di illuminazione a quello di un frutto che matura su un albero. La pratica religiosa può inculcare la fiducia e la fede nel *dharma*, ma nel momento in cui si raggiunge l'illuminazione avviene un salto qualitativo o disgiunzione, come accade al frutto che d'improvviso cade dall'albero quando è giunto a maturazione.

La dottrina dell'illuminazione improvvisa di Daosheng non fu la prima di questo genere in Cina. Pensatori precedenti, come Zhi Dun e, a quanto si dice, Dao'an, avevano parlato della settima *bhūmi* come dello stadio critico nel quale sboccia l'intuizione. Per costoro, tuttavia, tale intuizione veniva approfondita nei livelli successivi. Daosheng rifiutò questa dottrina «minore» di illuminazione improvvisa (*xiao dunwu*), e altrettanto fece con le affermazioni gradualiste del suo ex compagno di studi a Chang'an, Huiguan (354-424), che sosteneva la tesi secondo la quale fedeli di diverso livello di maturità spirituale percepivano la verità in modi e gradi diversi: la verità può ben essere unica, ma alcuni sono in grado di vederne soltanto una parte. Questa controversia tra «subitisti» e «gradualisti» fu uno degli argomenti inseriti nella trattazione sui dibattiti dei secoli V e VI a proposito dei *jiaopan*, le «divisioni delle scritture» che tentavano di giustificare quelle diversità, per non dire incongruità, che i Cinesi avevano trovato negli insegnamenti della letteratura *sūtra* indiana. Questi schemi organizzativi classificavano i testi sia su basi genetiche, a seconda del tipo di insegnamento che incarnavano, sia su basi storiche, a seconda del periodo, nella carriera del Buddha, nel quale si affermava fossero stati predicati.

All'interno di uno tra i più importanti di questi primi sistemi, Huiguan propose la tesi secondo la quale il Buddha aveva predicato almeno due tipi di dottrina, ossia la dottrina *dunjiao*, o degli «insegnamenti improvvisi», e la dottrina *jianjiao*, o degli «insegnamenti graduali» (a Huiguan viene spesso attribuito anche un terzo tipo di dottrina, degli insegnamenti «indeterminati», ampiamente attestata dai *jiaopan* contemporanei al suo). In questo caso, però, l'enfasi di Huiguan non è diretta alla natura dell'esperienza di illuminazione in sé; il termine *jiao* («insegnamento») infatti implica che l'argomento in oggetto sia il *metodo* che i vari testi impiegano per portare gli esseri all'illuminazione, suggerendo così che, nella loro ricerca di una sistematizzazione delle scritture buddhiste, i dotti monaci del tempo di Daosheng ammettessero, in piena conformità con lo spirito del Mahāyāna, una pluralità di cammini religiosi, senza necessariamente negare la possibilità di un'illuminazione improvvisa.

Da parte sua, anche Daosheng propose una classificazione degli insegnamenti del Buddha sulla base delle capacità dei suoi seguaci. Nel *Miaofa lianhua jing su*, il suo commentario al *Sūtra del Loto*, Daosheng riconosce la necessità di vari espedienti per provocare la fede nel *dharma* e stabilisce una divisione quadripartita degli insegnamenti del Buddha: 1) la Ruota Buona e Pura della Legge; 2) gli Insegnamenti Convenienti; 3) gli Insegnamenti Veri; 4) gli Insegnamenti Senza Resto. Che si riferiscano, come comunemente viene interpretato, a testi specifici o, come alcuni propongono (Ōchō, 1952, pp. 232-38), semplicemente a metodi di insegnamento, essi indicano che Daosheng, pur sostenendo l'indivisibilità della Verità, ammetteva che i mezzi per attirare a essa le persone dovessero tener conto della capacità di comprendere quel che veniva loro insegnato. Chiaramente, Daosheng non ebbe mai l'intenzione di precludere la necessità di coltivare la vita religiosa promulgando la sua dottrina dell'illuminazione improvvisa.

Cruciale per la tradizione buddhista indiana, dove so-

no attestate sia le tendenze «subitiste» che le «gradualiste», tale argomento conobbe vasta eco anche in Cina, dove è importante comprendere il dibattito che si venne a creare in opposizione a uno sfondo di valori e percezioni autoctone. Nonostante l'asserzione provocatoria di Xie Lingyun, che aveva classificato come «improvvise» le dottrine di Confucio, gli insegnamenti confuciani furono perennemente associati con un cammino graduale di miglioramento morale e intellettuale che ha il suo culmine nel concetto di uomo ideale, *junzi*. Al contrario, le nozioni tipicamente associate con la dottrina «subitista», ossia l'unità e indivisibilità della Verità e l'ineffabilità e spontaneità della sua esperienza, sono caratteristicamente taoiste. Come fece notare Demiéville (1973, pp. 256-57), le asserzioni più note di Daosheng – che le opere sono vane, che le azioni non generano retribuzione, che il *karman* è una mera designazione nominale e che la buddhità è innata in ogni essere – riassumono generosamente le nozioni di stato di saggezza sostenute nei secoli immediatamente precedenti dai pensatori *xuanxue*. [Vedi *WANG BI* e *GUO XIANG*, vol. 13].

Nei secoli successivi, gli schemi «subitisti» e «gradualisti» si sarebbero manifestati di nuovo nelle controversie tra gli insegnamenti del Chan meridionale e settentrionale (sulle quali il pensiero di Daosheng non ebbe peso di sorta) e, in tutt'altra forma, nella divisione degli insegnamenti neoconfuciani all'interno delle cosiddette tradizioni Cheng-Zhu e Lu-Wang, a testimoniare l'influenza che tali motivi ebbero sulla storia intellettuale e religiosa cinese. Ciò che più conta nel pensiero di Daosheng, dunque, è vedere quanto gli schemi di pensiero religioso buddhisti e quelli autoctoni si fecondino gli uni con gli altri, e riconoscere nelle preoccupazioni dell'ancor giovane Buddhismo cinese dei tempi di Daosheng la ripresa di perenni temi e conflitti cinesi.

BIBLIOGRAFIA

K. Ch'en, *Buddhism in China. A Historical Survey*, Princeton 1964, rist. 1973, fornisce un'introduzione al pensiero di Daosheng (pp. 112-20).

P. Demiéville, *Busshō*, in «Hōbōgirin», fasc. 2 (Tokyo 1930), pp. 185-87.

P. Demiéville, *La pénétration du bouddhisme dans la tradition philosophique chinoise*, in P. Demiéville, *Choix d'études bouddhiques*, Leiden 1973, pp. 241-60. Comprende una trattazione delle tendenze «subitiste» e «gradualiste» nel Buddhismo cinese.

Yu-lan Fung, *A History of Chinese Philosophy*, II, *The Period of Classical Learning*, D. Bodde (trad.), Peiping 1937, rist. Princeton 1983, pp. 270-84.

Kōgaku Fuse, *Nehanshū no kenkyū*, I-II, Tokyo 1942. Cfr. in particolare II, pp. 139-71 per un'estesa trattazione dello sviluppo delle nozioni di illuminazione graduale e improvvisa, e pp. 172-96 per quanto riguarda il pensiero di Daosheng e Huiguan.

L.N. Hurvitz, *Chih-i (538-597). An Introduction to the Life and Ideas of a Chinese Buddhist Monk*, Bruxelles 1962, pp. 193-201.

Chōhachi Itano, *Dōshō no tongosetsu seiritsu no jijō*, in «Tōhō gakuhō», 7 (1936), pp. 125-86.

Chōhachi Itano, *Dōshō no busshōron*, in «Shina bukkyō shigaku», 2 (1938), pp. 1-26.

W. Liebenthal (cur. e trad.), *The Book of Chao*, Beijing 1948, Hong Kong 1968 (2ª ed. riv.). L'appendice 3 contiene un'utile trattazione dell'illuminazione improvvisa e graduale.

W. Liebenthal, *A Biography of Chu Tao-sheng*, in «Monumenta Nipponica», 11 (1955), pp. 284-316.

W. Liebenthal, *The World Conception of Chu Tao-sheng*, in «Monumenta Nipponica», 12 (1956), pp. 65-103.

W. Liebenthal, *The World Conception of Chu Tao-sheng (Texts)*, in «Monumenta Nipponica», 12 (1956-1957), pp. 241-68.

Enichi Ōchō, *Jiku Dōshō sen Hokekyōsho no kenkyū*, in «Ōtani daigaku kenkyū nenpō», 5 (1952), pp. 169-272.

Yung-t'ung T'ang, *Han Wei liang-Jin Nan-bei chao fojiao shi*, I-II, Shanghai 1938. Per una trattazione completa di Daosheng, cfr. II, pp. 601-76.

[Aggiornamenti bibliografici:

Yung-t'ung T'ang, *Daosheng's Commentary on the Lotus Sūtra. A Study and Translation*, Albany 1990.

W. Lai, *Some Notes on Perceptions of Pratitya-Samutpada in China from Kumarajiva to Fa-yao*, in «Journal of Chinese Philosophy», 8 (1981), pp. 427-35.

W. Lai, *The Mahaparinirvana-Sutra and Its Earliest Interpreters in China. Two Prefaces by Tao-lang and Daosheng*, in «Journal of the American Oriental Society», 102, 2 (1982), pp. 99-105.

W. Lai, *Daosheng's Theory of Sudden Enlightenment Re-Examined*, in P. Gregory (cur.), *Sudden and Gradual Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*, Honolulu 1987, pp. 169-200.

D.C. Yu, *Skill-in-Means and the Buddhism of Daosheng. A Study of a Chinese Reaction to Māhāyana of the Fifth Century*, in «Philosophy East and West», 24, 4 (1974), pp. 413-27].

MARK D. CUMMINGS

DEMIÉVILLE, PAUL (1894-1979), sinologo e buddhologo francese. Demiéville nacque a Losanna, in Svizzera e completò i suoi studi universitari a Berna nel 1911. Successivamente studiò a Monaco, Londra, Edimburgo, Parigi e infine lavorò per un dottorato in musica all'Università di Parigi nel 1914. Iniziò i suoi studi di cinese l'anno seguente al King's College di Londra, ma ritornò a Parigi per studiare prima alla École Nationale des Langues Orientales e poi al Collège de France, dove lavorò con Édouard Chavannes. Demiéville si laureò alla École Nationale des Langues Orientales nel 1918, padroneggiando non solo il cinese, ma anche il giapponese e il sanscrito. Nel 1920 si spostò ad Hanoi, e dal 1924 al 192[illegible]

insegnò sanscrito e filosofia occidentale all'Università di Amoy. Dal 1926 al 1930 visse in Giappone, dove pubblicò i primi quattro volumi (1929-1931) del dizionario enciclopedico del Buddhismo *Hōbōgirin*, compilato sotto la direzione di Sylvain Lévi e Junjirō Takakusu. (La pubblicazione del dizionario ricominciò negli anni '60).

Nel 1931, Demiéville ritornò in Francia per diventare professore di cinese alla École Nationale des Langues Orientales, posto che egli tenne fino al 1945, quando divenne direttore degli studi alla École Pratique des Hautes Études, tenendo corsi di filologia buddhista. Nel 1946 successe a Henri Maspero nella cattedra di lingua e civiltà cinese al Collège de France, dove rimase fino al suo pensionamento nel 1964.

Demiéville fu membro corrispondente della British Academy, dell'Association for Asian Studies e della School of Oriental and African Studies di Londra; fu inoltre membro *ad honorem* del Tōyō Bunko e dell'Académie du Japon. Gli fu conferito un dottorato *honoris causa* dalle Università di Louvain e di Roma, e fu eletto membro dell'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres nel 1951. Lavorò come condirettore della rivista «T'oung pao» (Leiden) dal 1945 al 1976.

Demiéville fu uno scrittore prolifico, pubblicò 179 studi (libri e articoli) e 104 recensioni di libri. I suoi lavori sono caratterizzati da precisione filologica e da un'accurata analisi delle fonti, e sono modelli di erudizione. Demiéville scrisse sulla lingua, l'arte, la letteratura, l'archeologia, la storia, la filosofia e la religione della Cina, ma è meglio conosciuto per il suo lavoro sul Buddhismo cinese, in particolare sulla scuola del Chan (Zen) durante la dinastia Tang, e per il suo lavoro sui materiali buddhisti trovati a Dunhuang.

BIBLIOGRAFIA

Tra gli studi in volume di Demiéville ricordiamo i seguenti: *Les Versions chinoises du Milindapañha*, Hanoi 1924; *Le Concile de Lhasa. Une controverse sur le Quiétisme entre bouddhistes de l'Inde et de la Chine au huitième siècle de l'ère chrétienne*, Paris 1952, e *Entretiens de Lin-tsi*, Paris 1972 (trad. e cur.). Demiéville fu autore di numerosi articoli, i più importanti dei quali sono ristampati nei due volumi: *Choix d'étude sinologiques*, Leiden 1973 e *Choix d'études bouddhiques*, Leiden 1973. Entrambi i volumi contengono ampie bibliografie, in seguito aggiornate da Y. Hervouet in «T'oung pao», 65 (1979), pp. 1-12. Infine, si veda P.N. Gregory e Kuroda Institute, *Sudden and Gradual. Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*, Honolulu 1987.

ROBERT G. HENRICKS

DEMONI. Vedi vol. 1.

DEVĀNAṂPIYATISSA (247-207 a.C.), re dello Sri Lanka. Secondo il *Mahāvaṃsa*, Devānaṃpiyatissa fu un alleato di Aśoka e attraverso l'influenza di Aśoka introdusse il Buddhismo nello Sri Lanka. All'inizio del suo regno, Devānaṃpiyatissa spedì in India dei messi con doni per Aśoka. In cambio, Aśoka inviò doni e sostegno implicito per il regno di Devānaṃpiyatissa. Le cronache cingalesi narrano anche che il vecchio buddhista Mahinda, che era il figlio o il fratello di Aśoka, visitò Devānaṃpiyatissa per instaurare nello Sri Lanka la tradizione buddhista.

Si dice che Mahinda sia arrivato nell'isola nel giorno di luna piena di Poson (maggio-giugno), giornata ancora oggi celebrata nello Sri Lanka come data della fondazione del Buddhismo. Devānaṃpiyatissa accolse Mahinda sulla collina Missaka, ora chiamata Mihintale e da lì procedette per la località di Anurādhapura. Vicino al padiglione reale nel parco Mahāmegha ad Anurādhapura, Mahinda e Devānaṃpiyatissa progettarono e in seguito costruirono i monasteri e i santuari che divennero il centro internazionale per la tradizione del Buddhismo Theravāda. Il cuore del loro complesso era il Mahāvihāra, il Grande Monastero, che fu istituito 236 anni dopo il Buddha. Il re costruì anche il primo *stūpa* o *cetiya* dello Sri Lanka, il Thūpārāma, per conservare in un reliquiario i resti della clavicola del Buddha.

Alla richiesta delle donne dello Sri Lanka, Devānaṃpiyatissa ordinò a Saṃghamittā, sorella di Mahinda, di venire dall'India per consacrare le donne nell'ordine buddhista delle monache. Saṃghamittā portò con sé un pezzo dell'albero della *bodhi,* sotto il quale il Buddha raggiunse l'illuminazione. Il re piantò questo pezzo ad Anurādhapura, dove tutt'oggi rimane come sacra reliquia per i buddhisti.

[Vedi *AŚOKA*].

BIBLIOGRAFIA

W. Geiger (trad. e cur.), *Mahāvaṃsa, or The Great Chronicle of Ceylon*, Colombo 1912, rist. 1950, è la fonte primaria su questo soggetto; valida fonte secondaria è C.W. Nicholas e Senarat Paranavitana, *A Concise History of Ceylon*, Colombo 1961. Si veda inoltre, W. Dissanayake, *The Poetics and the Politics of the Mahavamsa [The Great Chronicle of Sri Lanka]*, in S.P. Udayakumar (cur.), *Handcuffed to History. Narratives, Pathologies, and Violence in South Asia*, London 2001, pp. 147-64.

GEORGE D. BOND

DGE LUGS PA. Vedi *GELUGPA*.

DHARMA BUDDHISTA. Il termine panindiano *dharma* (dalla radice sanscrita *dhṛ*, «sostenere, tenere»; pāli, *dhamma*; tibetano, *chos*) ha acquisito, nel corso di molti secoli di pensiero religioso indiano, una varietà di significati e interpretazioni. Il Buddhismo condivide questo termine e alcuni dei suoi significati con altre religioni dell'India, ma allo stesso tempo ha offerto una serie di interpretazioni sue proprie, uniche ed esclusive. Il termine *dharma* può implicare molti significati differenti, in contesti differenti e con riferimento a concetti differenti. Prenderemo in considerazione questo termine secondo due direttive generali: la prima intende il *dharma* in senso generale e comprende diversi suoi significati; la seconda intende il/i *dharma* in senso tecnico, indicando le componenti o gli elementi fondamentali di tutta la realtà esistente.

Usi generali. Il *dharma* fu, ed è tuttora, impiegato da tutte le denominazioni religiose che hanno avuto origine in India per indicare le loro credenze e le loro pratiche religiose. In questo senso il *dharma* si riferisce in senso lato a ciò che noi chiameremmo «religione». Il *dharma* indica anche l'ordine universale, la legge naturale o la norma uniforme secondo la quale il mondo intero (*saṃsāra*) segue il suo corso. In ambito buddhista questo ordine universale è regolato nella dottrina della coproduzione condizionata (*pratītya-samutpāda*). Questa rigorosa legge naturale, che controlla sia la sequenza degli eventi che il comportamento e le azioni degli esseri viventi, non ha né causa né creatore. È senza origine e funziona di per sé. Nell'*Aṅguttara Nikāya*, nel *Saṃyutta Nikāya* e successivamente nel *Laṅkāvatāra Sūtra* si dice che la natura delle cose è tale che la legge causale, come la determinazione inevitabile del *karman,* continua a evolversi spontaneamente indipendentemente dal fatto che i *tathāgata* appaiano in questo mondo oppure no. È una legge inerente, che pervade tutto e che non dipende per la sua esistenza dall'apparizione dei Buddha, la cui missione in questo mondo è puramente quella di rivelarla. Il Buddha Śakyamuni prima percepì e comprese questa legge fondamentale e poi la proclamò e la spiegò ai suoi seguaci. La scoperta della natura del *dharma* è paragonata in alcuni *sūtra* alla scoperta di una città antica e dimenticata. Nel Mahāyāna, specialmente nel contesto della dottrina dei tre corpi del Buddha (*trikāya*) e della reinterpretazione della relazione tra *saṃsāra* e *nirvāṇa* come due aspetti della stessa realtà, il *dharma* ricevette una più ampia e profonda interpretazione come norma universale. Come parte del complesso *dharmakāya*, esso significa sia la realtà immanente che trascendente di tutti gli esseri viventi e le apparenze. Pertanto, chiaramente indica l'essenza degli esseri senzienti così come la natura dei Buddha. Nel senso di denotare l'esistenza fenomenica, ci si riferisce al *dharma* anche come realtà (*dharmatā*), essenza della realtà (*dharmadhātu*), quiddità (*tathatā*), vacuità (*śūnyatā*), o coscienza-deposito (*ālaya-vijñāna*). Nel senso di riferirsi alla natura dei Buddha, è conosciuto come buddhità (*buddhatā*), come l'essenza del Buddha (*buddhasvabhāva*), o come l'utero dei Buddha (*tathāgata-garbha*).

Il *dharma*, come insegnamento o dottrina di Buddha nel suo complesso, comprende la sua esposizione dell'ordine universale della natura come descritto sopra e la sua proclamazione della via verso la liberazione. Per questa ragione, quando il suo insegnamento è inteso come un sistema completo, viene utilizzato il termine *dharma* (o *śāsana*). Quando i suoi insegnamenti si riferiscono a due punti di vista diversi, o sono spiegati a partire da due prospettive differenti, cioè quando gli aspetti teorici e pratici sono distinti, vengono impiegate due parole: il termine *dharma*, per il *corpus* delle dissertazioni religiose e filosofiche contenute nei *sūtra*, e il termine *vinaya*, o disciplina monastica, per le regole e i regolamenti che riguardano l'applicazione e la pratica del *dharma*. Il *Prātimokṣa* (codice monastico) contiene regole di condotta, ognuna delle quali è anche chiamata *dharma*.

La più breve e anche la più chiara esposizione del *dharma* come la parola del Buddha (*buddhavacana*) è riassunta nel primo sermone di Śakyamuni, quando egli «mise in moto» (cioè, proclamò) la ruota (i fatti e le credenze tradizionali) del *dharma*: le Quattro Nobili Verità e l'Ottuplice Nobile Sentiero. Vi è sofferenza ed essa ha una causa che può essere eliminata attraverso la conoscenza e la pratica della via del *dharma*, come è riassunta dall'Ottuplice Nobile Sentiero: opinioni rette, condotta retta, e così via. Un'altra presentazione della stessa via è espressa nella trilogia fondamentale della pratica monastica del coltivare la saggezza (*prajñā*), la moralità (*śīla*) e la meditazione (*dhyāna*). Attraverso la saggezza si acquisisce una visione completa del *dharma*, attraverso la moralità si purifica tutto ciò che oscura la visione del *dharma*, e attraverso la meditazione si matura il *dharma* dentro di sé e, in effetti, si trasforma se stessi in un'epitome del *dharma*. [Vedi anche *QUATTRO NOBILI VERITÀ*].

Dharma significa verità, conoscenza, moralità e dovere. È la verità sulla condizione e la funzione del mondo, la verità su come eliminare le sue tendenze cattive e la verità sulla sua immutabile potenzialità spirituale. È conoscenza nel senso che una volta che si diventa consapevoli del *dharma* si acquisisce la conoscenza per liberarsi dai legami dell'esistenza fenomenica. È moralità perché contiene un codice di condotta morale che conduce alla purificazione e alla maturazione spirituale. È dovere perché chiunque professi il *dharma* ha il dovere

di osservarne le norme e di realizzare l'obiettivo che esso propone. In questo senso c'è soltanto un dovere nel Buddhismo: lo sforzo constante e incessante di lottare per il *nirvāṇa*.

Il *dharma*, insieme al Buddha e al *saṃgha*, costituisce un «gioiello tripartito» (*triratna*) davanti al quale ci si prostra e nel quale si trova rifugio. In questo senso il *dharma* non rappresenta tanto un *corpus* di insegnamenti quanto assume un carattere di soggezione, di protezione e di liberazione completamente appropriato alla Verità. Si ha soggezione del *dharma* come di una rettitudine autoimposta il cui lascito universale è proteggere, attraverso la sua rettitudine, coloro che lo professano. Subito dopo la sua illuminazione, quando comprese che non c'era nessuno migliore di lui per virtù, saggezza e meditazione sotto il quale poteva vivere in obbedienza e rispetto, Śakyamuni decise che sarebbe vissuto onorando e rispettando il *dharma*, la verità universale che egli aveva appena realizzato. Come uno dei Tre Gioielli, il Buddha è la personificazione incarnata, il rivelatore e il maestro del *dharma*. Il *saṃgha* costituisce una parte dei seguaci del *dharma* tra i quali il *dharma* prospera come la norma di vita quotidiana, diventando un'ispirazione e una via di liberazione. I Tre Gioielli, com'erano immaginati nel periodo più antico, possono essere confrontati, in una comparazione piuttosto generale, con il più recente concetto dei tre corpi del Buddha. Il *dharma* come *dharmakāya* rappresenta il suo stesso aspetto sublime e assoluto, il Buddha come un *saṃbhogakāya* rappresenta lo stato puro e glorificato del *dharma*, e il *saṃgha* come *nirmāṇakāya* rappresenta il *dharma* come scoperto e operante nel mondo.

Usi tecnici. Il significato strettamente tecnico dei *dharma* come elementi o princìpi ultimi dell'esistenza, come è sistematizzato nella letteratura dell'*abhidharma* e specialmente nelle opere *abhidharma* della scuola del Sarvāstivāda, non è così distinto o rigidamente formulato nei quattro *Nikāya* (*Āgama*). Nei *sūtra* dei quattro *Nikāya* si trovano molte descrizioni dei *dharma* e le loro varie classificazioni, ma la loro sistematizzazione in ciò che noi potremmo chiamare «la teoria *dharma*» ha luogo nella letteratura *abhidharma*. Così, nei *Nikāya* i *dharma* sono generalmente definiti come buoni o cattivi, in riferimento alla condotta etica, ma ricevono poca attenzione come sistemi coerenti metafisici o epistemologici. Il *Dasuttara Sutta* elenca circa cinquecentocinquanta *dharma* che sono coltivati o abbandonati. Il *Saṅgīti Sutta* ne fornisce un numero ancora più ampio e il *Mahāparinibbāna Suttanta* registra circa milleundici *dharma*. In quest'ultima opera si può inoltre trovare un insieme di *dharma* che Śakyamuni assicurò essere destinati a beneficio degli esseri viventi. Tra essi vengono inclusi i trentasette *bodhipakṣya dharma* che costituiscono le trentasette pratiche e princìpi che favoriscono il raggiungimento dell'illuminazione.

Anziché fornire altri esempi dai *sūtra*, preferiamo ora concentrarci sulla descrizione della teoria del *dharma* della scuola del Sarvāstivāda. In una sua analisi sistematica si possono trovare praticamente tutti gli aspetti importanti dei *dharma* e del loro ruolo. Le diverse interpretazioni delle altre scuole saranno menzionate dove sarà opportuno.

Il Buddhismo afferma enfaticamente e «dogmaticamente» che l'«anima» (*ātman*) come viene interpretata dalle scuole non buddhiste in India non esiste. Negando l'esistenza dell'anima come fattore permanente e unificante di un'entità umana, vengono rimosse tutte le ragioni per asserire la permanenza dell'entità umana o l'esistenza di ogni elemento indistruttibile a questo riguardo. A proposito della sostanzialità delle cose fisiche, il Buddhismo ha rimosso il concetto di sostanza e lo ha sostituito con delle modalità: non c'è sostanza ma soltanto apparenze di ciò che noi chiamiamo sostanze o cose. Avendo rimosso la nozione di sostanza, il Buddhismo ha fornito una spiegazione su come funziona questo mondo. Secondo questa teoria, l'universo è visto come un flusso di *dharma*, ed è costituito dagli elementi o princìpi più piccoli dei *dharma* stessi, ma tale flusso non è soltanto un flusso causato da un moto o da un cambiamento incoerenti. Al contrario, il mondo evolve secondo la rigida legge della coproduzione condizionata (*pratītya-samutpāda*).

Questo flusso universale può essere convenientemente visto, per il momento, su tre livelli simultanei e correlati. Se prendiamo il mondo inanimato (materia) da solo, esso procede in conformità con una legge di cambiamento uniformemente omogenea e naturale. Allo stesso modo, il mondo organico (vegetazione) procede secondo l'evoluzione propria della sua vita naturale (germinazione, crescita, ecc.). Il terzo livello è costituito dalla vita senziente. Quest'ultimo, oltre a comprendere gli altri livelli (materia e funzioni organiche), include anche un elemento senziente (coscienza o mente). In generale, possiamo affermare che esso include tanto gli elementi materiali che quelli immateriali. Tale vita senziente, nella quale gli elementi materiali e immateriali sono legati insieme, evolve o procede secondo la rigida legge della causalità come decretato nel nesso causale della coproduzione condizionata. Inoltre, questo flusso costante di vita senziente, coordinato dalla legge della coproduzione condizionata, ha una legge morale sovrapposta ad esso: la «legge» del *karman*. È riguardo a tale flusso che la teoria *dharma* tenta di fornire una spiegazione. Non c'è sostanza né persona ma ci sono i *dharma* (elementi psicofisici) che procedono secondo la legge della coprodu-

zione condizionata che è messa in movimento dalla legge del *karman*. Essenzialmente, la teoria *dharma* fornisce una spiegazione di come l'universo funziona nel contesto di una vita senziente, in particolare un flusso umano, perché è la vita umana che interessa al Buddhismo. La teoria *dharma* non costituisce tanto una spiegazione di ciò che è l'universo, quanto un tentativo di descrivere ciò di cui esso consiste e come funziona. Così, nell'elenco dettagliato dei *dharma* come elementi fondamentali e infinitesimali che costituiscono la conglomerazione dell'universo, troviamo un'analisi della vita umana e del suo destino. Ma questa analisi non è «psicologia buddhista», come molti la definiscono, è piuttosto un'esposizione sia del flusso costante e inevitabilmente coordinato dei fenomeni sia della intrinseca potenzialità di portare questo flusso a un arresto.

Descriveremo ora alcune classificazioni generali dei *dharma* (di nuovo, secondo l'*Abhidharma* del Sarvāstivāda). I *dharma* sono divisi in condizionati (*saṃskṛta*) e incondizionati (*asaṃskṛta*). I *dharma* condizionati, settantadue in tutto, comprendono tutti gli elementi dell'esistenza fenomenica (*saṃsāra*). Vengono definiti condizionati poiché per la loro natura e con il loro flusso cooperano alla legge della causalità e ad essa sono sottoposti. Essi si riuniscono o cooperano alla produzione della vita (*pṛthagjana*). Gli elementi incondizionati, tre in tutto, sono quelli che non sono soggetti alla legge che governa l'esistenza fenomenica. I *dharma* sono anche divisi tra quelli che sono influenzati o permeati da tendenze negative o depravazioni (*āsrava*; in senso morale, *karma* cattivi) e quelli che non sono sotto l'influenza delle depravazioni (*anāsrava*; moralmente, *karma* buoni). Questi sono gli stessi *dharma* della precedente classificazione ma qui sono visti secondo due aspetti diversi: quando sono influenzati principalmente dell'ignoranza (*avidyā*) il loro flusso ha la tendenza a perpetuarsi, quando sono sotto l'influenza di una saggezza intuitiva (*prajñā*) essi acquisiscono la tendenza alla pacificazione e alla tranquillità. Secondo la loro natura, i *dharma* incondizionati devono essere classificati tra i *dharma* che non sono sotto l'influenza delle depravazioni. Ricorderemo qui che la caratteristica principale del *saṃsāra* è il movimento o l'irrequietudine, *duḥkha*, mentre quella del *nirvāṇa* è la quiete, *nirodha*. I *dharma* possono inoltre essere suddivisi in base alle Quattro Verità. Qui troviamo nuovamente una divisione bipartita. Le prime due verità (irrequietudine, *duḥkha*, e la sua causa, *samudaya*) si riferiscono ai settantadue *dharma* che sono permeati da depravazioni o che sono condizionati. Le altre due verità (quiete, *nirodha*, e i mezzi per raggiungerla, *mārga*) si riferiscono ai tre *dharma* incondizionati che sono sempre in quiete (*nirodha*) e ai *dharma* che sono sulla via (*mārga*) per diventare in quiete (*nirodha*).

Avendo descritto le divisioni generali, possiamo ora procedere ad elencare un gruppo di tre classificazioni standard nelle quali sono distribuiti i *dharma* individuali. La prima classificazione, che include soltanto i *dharma* condizionati, si riferisce al loro raggruppamento come percepito in una vita senziente. Questa classificazione divide i *dharma* in cinque insiemi, o *skandha*; essi sono: 1) materia o corpo (*rūpaskandha*): undici *dharma*; 2) sentimenti, sensazioni o emozioni (*vedanāskandha*): un *dharma*; 3) percezioni (*saṃjñāskandha*): un *dharma*; 4) impulsi o forza di volontà (*saṃskāraskandha*): cinquantotto *dharma*; 5) coscienza o mente (*vijñānaskandha*): un *dharma*. Questa divisione in cinque *skandha* non solo costituisce un'analisi di tutti i fenomeni ma serve anche a provare che non c'è anima (*ātman*) in un'entità umana, poiché nessuno dei cinque *skandha* può essere identificato o visto come un'anima.

La seconda classificazione divide i *dharma* con riferimento al processo di cognizione. Troviamo qui i sei organi di senso (*indriya*) e i sei oggetti di senso (*viṣaya*); tutti insieme vengono definiti le «basi» o le «fondamenta» (*āyatana*) della cognizione. I sei organi di senso, o basi interne, sono: 1) senso della vista (*cakṣur-indriyāyatana*); 2) senso dell'udito (*śrotra-*); 3) senso dell'olfatto (*ghrāṇa-*); 4) senso del gusto (*jihvā-*); 5) senso del tatto (*kāya-*); 6) coscienza o facoltà intellettuale (*mana-*). I sei oggetti di senso, o basi esterne, sono: 7) colore e forma (*rūpa-āyatana*); 8) suono (*śabda-*); 9) olfatto (*gandha-*); 10) gusto (*rasa-*); 11) contatto (*spraṣṭavya-*); 12) oggetti non appartenenti ai sensi o immateriali (*dharma-*). I primi undici *āyatana* hanno ognuno un *dharma*, gli oggetti immateriali includono sessantaquattro *dharma*.

La terza classificazione raggruppa i *dharma* in base al flusso (*santāna*) della vita che si evolve nel mondo tripartito (*kāma-*, *rūpa-* e *ārūpya-dhātu*) come descritto dalla cosmologia buddhista. Questo gruppo è diviso in diciotto *dhātu*, o elementi, e include la precedente divisione in dodici basi, alle quali viene aggiunto un insieme corrispondente di sei tipi di coscienza delle facoltà intellettuali. Così abbiamo: 13) coscienza visiva (*cakṣur-vijñānadhātu*); 14) coscienza uditiva (*śrotra-*); 15) coscienza olfattiva (*ghrāṇa-*); 16) coscienza gustativa (*jihvā-*); 17) coscienza tattile (*kāya-*); 18) coscienza non appartenente ai sensi (*mano-*). In questo gruppo i cinque organi di senso e i loro cinque oggetti contengono un *dharma* ognuno (dieci *dharma* in tutto). La coscienza (numero 6) è qui divisa in sette *dhātu* (numero 6 più 13-18). Il *dhātu* che rappresenta oggetti immateriali (numero 12) contiene sessantaquattro *dharma*. Tutti i diciotto *dhātu* esistono nel mondo dei sensi (*kāmadhātu*) oppure nel mondo nel quale la mente opera attraverso i dati di senso. Nel mondo della materia raffinata (*rūpadhātu*), gli oggetti di olfatto e gusto (numeri 9-10) e le coscienze olfattiva e gustativa cessano di esistere. Ne

mondo senza materia (ma frequentemente inteso come materia molto sottile, per cui ci troviamo ancora nel [illegible]*ra*) tutti i *dhātu* cessano di esistere, tranne la coscienza (numero 6), i suoi oggetti immateriali (numero 12) e il suo aspetto della cognizione non appartenente ai sensi (numero 18). [Vedi tavola 1].

Per ultimi, elenchiamo i *dharma* individuali. Nella classificazione in cinque *skandha*, la materia (*rūpa*) contiene undici *dharma*: cinque organi di senso (*āyatana* 1-5) e i loro cinque corrispondenti oggetti di senso (*āyatana* 7-11), più un elemento addizionale che esamineremo in seguito. L'*āyatana* (*dhātu*) numero 12 (oggetti non appartenenti ai sensi) è classificato in questo sistema come un *dharma* immateriale, che ancora non abbiamo preso in considerazione e che potremmo vedere in seguito.

La materia, o corpo, viene concepita come composta di quattro elementi principali (*mahābhūta*): terra, acqua, fuoco e aria. La materia secondaria o raffinata (*bhautika*, derivata dalla materia, o correlata con essa) è rappresentata dai sensi e dai loro oggetti (cioè, i dati dei sensi). Come già detto sopra, non c'è una sostanza in quanto tale. I quattro elementi principali sono discussi nel Buddhismo, ma, correttamente intesi, essi sono considerati in base alle proprietà: durezza (terra), coesione (acqua), calore (fuoco) e movimento (vento). La materia principale (quattro elementi) presente in un corpo sostiene la materia secondaria (i sensi e i loro oggetti). Dal momento che i buddhisti analizzano la materia nel contesto di una vita senziente, la loro descrizione della materia si è occupata principalmente di distinguere come essa funziona e come appare e non di ciò che essa è, perché, per essere esatti, essa non esiste. Il mondo è in un flusso costante, le vite esistenti cambiano da un momento all'altro. Di conseguenza, poiché i buddhisti sono costretti a parlare in termini di anima o sostanza, la materia è denominata come solo dato di senso. Una tale definizione dei *dharma* fisici che costituiscono i dati di senso (dieci *dharma*) tiene conto del componente della materia che sostiene la coscienza, l'altro componente della vita senziente. Qual è allora l'undicesimo *dharma*?

La scuola del Sarvāstivāda, considerando la personalità umana come un aspetto tripartito di corpo, parola e mente, divideva il *karman* (poiché opera in una vita senziente) in azione mentale (*manas*, identificato con la volizione, o *cetanā*) e azioni fisiche e vocali. L'azione mentale era classificata come immateriale, mentre le azioni fisiche e vocali che derivano dall'azione mentale erano classificate come appartenenti alla materia (*rūpa-skandha*). Inoltre, l'azione fisica e vocale era considerata un'«espressione» (*vijñapti*) esterna, ma, quando l'azione mentale era commessa ma non esternava il suo «materiale» concomitante veniva considerata come «non espressione» (*avijñapti*). È quest'ultima «materia inespressa» (*avijñaptirūpa*) che costituisce l'undicesimo *dharma* nella divisione *skandha*. Benché immateriale, era classificato come materia perché l'azione fisica e vocale con cui veniva associato era classificata come tale.

I tre *skandha* (sentimenti, percezioni e impulsi) contengono tutti insieme sessanta *dharma*, che sono inclusi come oggetti immateriali nelle altre due classificazioni (*āyatana*, *dhātu*, numero 12 in entrambe). I tre elementi immutabili (*asaṃskṛta*) e *avijñapti* sono inclusi tra i *dharma* immateriali di queste due ultime divisioni, e si ha così un totale di sessantaquattro *dharma*.

Descriveremo ora i sessanta *dharma* che sono inclusi in tutte tre le classificazioni (*skandha*, *āyatana* e *dhātu*). Essi sono divisi in due gruppi principali: un gruppo comprende quarantasei *dharma* associati o *dharma* mentali (*caittadharma*), che emergono dalla coscienza o mente pura (*citta-saṃprayukta-saṃskāta*) oppure sono in associazione con essa. Il secondo gruppo comprende quattordici *dharma* non associati, vale a dire *dharma* che non possono essere associati né con la materia né con la mente (*rūpa-citta-viprayukta-saṃskāta*).

I quarantasei *dharma* associati includono dieci *dharma* mentali che sono presenti in una vita senziente (*citta-mahābhūmika*): 1) sentimento, 2) percezione, 3) volontà, 4) contatto, 5) desiderio, 6) comprensione, 7) memoria, 8) attenzione, 9) aspirazione e 10) concentrazione; dieci *dharma* moralmente buoni (*kuśala-mahābhūmika*) che

TAVOLA 1. *Le dodici āyatana e le diciotto dhātu.*

BASI DELLA COGNIZIONE (*āyatana*)		COSCIENZA (*vijñāna*)
Facoltà percettive (*indriya*)	Oggetti (*viṣaya*)	
1. Senso della vista (*cakṣur-indriyāyatana**)	7. Colore e forma (*rūpa-āyatana*)	13. Coscienza visiva (*cakṣur-vijñānadhātu*)
2. Senso dell'udito (*śrotra-*)	8. Suono (*śabda-*)	14. Coscienza uditiva (*śrotra-*)
3. Senso dell'olfatto (*ghrāṇa-*)	9. Odore (*gandha-*)	15. Coscienza olfattiva (*ghrāṇa-*)
4. Senso del gusto (*jihvā-*)	10. Gusto (*rasa-*)	16. Coscienza gustativa (*jihvā-*)
5. Senso del tatto (*kāya-*)	11. Contatto, tangibili (*spraṣṭavya-*)	17. Coscienza tattile (*kāya-*)
6. Intelletto (*mana-*)	12. Oggetti non appartenenti ai sensi (*dharma-*)	18. Coscienza non appartenente ai sensi (*mano-*)

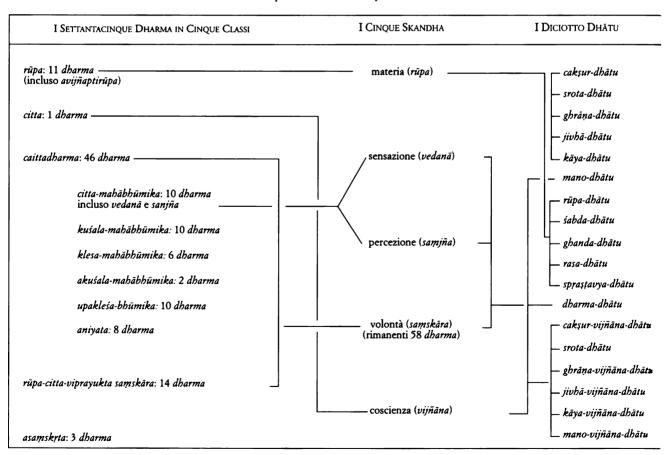
* Quando le *āyatana* sono elencate come *dhātu* sono chiamate *cakṣur-dhātu*, *śrotra-dhātu*, ecc.

sono presenti in condizioni favorevoli: 11) fede, 12) coraggio, 13) equanimità, 14) modestia, 15) avversione al male, 16) distacco dall'amore, 17) distacco dall'odio, 18) nonviolenza, 19) destrezza e 20) perseveranza nel bene; sei *dharma* oscuri (*kleśa-mahābhūmika*) che si inseriscono nel corso di una vita senziente in momenti sfavorevoli: 21) confusione (ignoranza), 22) negligenza, 23) ottusità mentale, 24) mancanza di fede, 25) indolenza e 26) assuefazione al piacere; dieci aggiuntivi *dharma* oscuri (*upakleśa-bhūmika*) che possono accadere in momenti differenti: 27) rabbia, 28) ipocrisia, 29) cattiveria, 30) invidia, 31) rivalità con cattive motivazioni, 32) violenza, 33) malvagità, 34) falsità, 35) tradimento e 36) autogratificazione; due *dharma* universalmente infausti (*akuśala-mahābhūmika*): 37) irriverenza e 38) tolleranza ostinata delle offese; e otto *dharma* che sono definiti indeterminati (*aniyata-bhūmika*) o non differenziati, nel senso che possono avere implicazioni morali differenti: 39) rimorso, 40) deliberazione, 41) indagine, 42) determinazione, 43) passione, 44) odio, 45) orgoglio e 46) dubbio. Tutti i quarantasei *dharma* elencati sopra non possono essere associati (o cofunzionare) contemporaneamente con la coscienza in base al principio generale secondo il quale le loro inclinazioni interne sono diversamente orientate verso il bene oppure verso il male.

I quattordici *dharma* non associati sono: 47) acquisizione (*prāpti*), o la forza regolatrice del flusso di vita individuale, 48) forza (*aprāpti*) che sospende alcuni elementi, 49) forza dell'omogeneità dell'esistenza, 50) forza che guida alla *trance*, 51) forza prodotta dallo sforzo di entrare in *trance*, 52) forza che arresta la coscienza, così da realizzare la *trance* più profonda, 53) forza che proietta la durata della vita, 54) origine, 55) durata, 56) declino, 57) estinzione, 58) forza che assegna il significato alle parole, 59) forza che assegna il significato alle frasi e 60) forza che assegna il significato ai suoni.

La coscienza o mente pura costituisce un *dharma* (il quinto *skandha*, il sesto *āyatana*). Nella divisione in *dhātu*, il *vijñāna* è, per così dire, suddiviso tra sette *dhātu* (numeri 6, 13-18), dove la stessa coscienza è vista in relazione agli organi di senso e agli oggetti immateriali.

Sommando tutti i *dharma* condizionati si ottengono

FIGURA 1. *Corrispondenze tra le classificazioni dei dharma.*

dici *dharma* materiali, un *dharma* che rappresenta la coscienza, quarantasei *dharma* associati e quattordici *dharma* non associati, settantadue in tutto. Questi sono *dharma* nei quali tutta l'esistenza fenomenica è analizzata e che rendono conto di tutti gli eventi che prendono posto in essa.

Il Sarvāstivāda elenca anche tre *dharma* incondizionati: spazio (*ākāśa*), emancipazione attraverso la conoscenza perspicace (*pratisaṃkhyānirodha*) ed emancipazione attraverso la conoscenza non perspicace (*apratisaṃkhyānirodha*). Così, nella scuola Sarvāstivāda il totale dei *dharma* sia condizionati che incondizionati ammonta a settantacinque. [Vedi figura 1].

La tradizione del Theravāda elenca soltanto un *dharma* incondizionato (*nirvāṇa*) e ottantuno *dharma* condizionati: quattro elementi principali; quattro elementi secondari; cinque organi di senso; cinque oggetti di senso; due aspetti del sesso (maschio e femmina); il cuore come elemento che sostiene la vita psichica; due tipi (corporale e vocale) di *avijñaptirūpa*; una vitalità psichica della materia; spazio; tre proprietà del corpo (agilità, elasticità e flessibilità); tre caratteristiche dei *dharma* condizionati (origine, durata e declino); cibo materiale; cinquantadue elementi mentali, inclusi venticinque elementi sani, quattordici insani e tredici moralmente neutri; e la coscienza.

Il Sarvāstivāda affermava che tutti i *dharma* condizionati sono reali (esistono perché succedono) e che essi hanno la caratteristica di venire all'esistenza, di durare per un breve periodo, e di scomparire di nuovo per riapparire in una nuova formazione determinata dal *karma*. Il Sarvāstivāda sosteneva anche che i *dharma* esistono in tutti tre i tempi: passato, presente e futuro.

La scuola del Lokottaravāda, una sottosetta dei mahāsāṃghika, considerava tutti i *dharma* condizionati come irreali e sosteneva che solo i *dharma* incondizionati sono reali. La scuola del Prajñaptivāda, un altro gruppo dei mahāsāṃghika, affermava che i dodici *āyatana* non sono reali perché sono il prodotto degli *skandha*, che sono le sole entità reali. I sautrāntika ammettevano l'esistenza del pensiero ma rifiutavano la realtà della maggioranza dei *dharma* associati e di tutti quelli non associati, negavano la realtà del passato e del futuro e sostenevano che soltanto il presente esiste. Essi rifiutavano anche l'esistenza dei *dharma* incondizionati, considerandoli semplici denominazioni dell'assenza. La scuola dei mādhyamika respingeva la realtà ultima di tutti i *dharma*. La scuola del Vijñānavāda riconosceva la mente come la sola realtà (*cittamātra*) e considerava l'intera esistenza fenomenica come la sua proiezione illusoria. [Vedi *MĀDHYAMIKA* e *YOGĀCĀRA*]. Infine, una celebre formula buddhista («ye dharmā hetuprabhavā, ecc.») esprime l'aspetto soteriologico associato all'analisi degli esseri senzienti in termini di *dharma*: «Qualunque evento emerga da una causa, il Tathāgata ha predetto la sua causa e il Grande Eremita ha spiegato anche la sua cessazione».

[Per un ulteriore approfondimento della nozione buddhista della persona, vedi anche *FILOSOFIA BUDDHISTA*; *ANIMA, CONCEZIONI BUDDHISTE*; *KARMAN BUDDHISTA* e *PRATĪTYA-SAMUTPĀDA*. Un'analisi dell'*Abhidharma* si trova nelle voci *NIRVĀṆA* e *SOTERIOLOGIA BUDDHISTA*. Vedi anche *SARVĀSTIVĀDA* e *SAUTRĀNTIKA* per i due differenti punti di vista sui *dharma*. Per un approfondimento del *dharma* come verità o legge, vedi anche *LEGGE COSMICA*, vol. 4].

BIBLIOGRAFIA

La teoria del *dharma* dei sarvāstivādin è sistematicamente esposta nell'*Abhidharmakośa* di Vasubandhu, tradotto in L. de La Vallée-Poussin, *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, I-VI, 1923-1931, rist. Bruxelles 1971. Th. Stcherbatsky, *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word «Dharma»*, London 1922, Delhi 1970 (4ª ed.), è una chiara introduzione all'argomento. Per il punto di vista del Theravāda, cfr. in special modo Caroline Augusta F. Rhys Davids (trad.), *A Buddhist Manual of Psychological Ethics. Dhammasangaṇi*, London 1923, Oxford 1997 (3ª ed.), un'interpretazione del primo libro dell'*Abhidharma* del Theravāda. Ñyāṇatiloka, *Guide through the Abhidhamma Pitaka*, cfr. Thera Ñyāṇaponika (cur.), *Guide through the Abhidhamma Pitaka*, Colombo 1938, Kandy 1983 (4ª ed. riv. e ampl.), è la sola guida veramente utile per lo studio dell'*Abhidharma* del Theravāda. Il lettore riterrà utile anche A.K. Warder, *Dharmas and Data*, in «Journal of Indian Philosophy», 1 (1971), pp. 272-95. In italiano è possibile consultare G. Salonna, *Dharma. I nemici dell'uomo e come combatterli*, Fossano 1980.

[Aggiornamenti bibliografici:

T. Bhuti, *Klong rdol bla ma's List of 108 Dharmas of Prajnaparamita and the Commentary*, in «Tibet Journal», 25, 3 (2000), pp. 48-68.

C. Cox, *Disputed Dharmas. Early Buddhist Theories on Existence. An Annotated Translation of the Section of Factors Dissociated from Thought from Sanghabhadra's Nyayanusara*, Tokyo 1995.

B. Dessein, *Dharmas Associated with Awarenesses and the Dating of the Sarvastivada Abhidarma Works*, in «Asiatische Studien», 50, 3 (1996), pp. 623-51.

E. Frauwallner, S.F. Kidd e E. Steinkellner, *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems*, Albany 1995.

S. Ganguly, *Treatise on Groups of Elements. The Abhidharmadhatukaya-padasastra. English Translation of Hsüan-tsang's Chinese Version*, Delhi 1994.

M. Mejor, *Vasubandhu's Abhidharmakosa and the Commentaries Preserved in the Tanjur*, Stuttgart 1991].

TADEUSZ SKORUPSKI

DHARMAKĪRTI (circa 600-660), filosofo buddhista originario dell'India meridionale, discepolo di Īśvarasena, e maestro di Nālandā. Il pensiero di Dharmakīrti porta al suo culmine e al compimento finale la tradizione epistemologica e logica buddhista fondata da Dignāna (circa 480-540).

L'opera filosofica di Dharmakīrti è racchiusa in sette trattati, a noi pervenuti o nell'originale sanscrito o in traduzioni tibetane. L'intenzione dichiarata di Dharmakīrti era quella di fornire una spiegazione delle idee di Dignāna, e la tradizione accettò come valida tale spiegazione. Le sue opere, tuttavia, superarono quelle di Dignāna e divennero, per i buddhisti indiani e tibetani posteriori, la base per lo studio di questa tradizione. La sua prima opera, il *Pramāṇavārttika* (Commentario ai mezzi di valida cognizione), è un testo in poesia composto da quattro capitoli. Il primo capitolo, «Sull'inferenza», accompagnato da un commentario in prosa, costituì in realtà la sua prima opera, alla quale soltanto più tardi vennero aggiunti gli altri capitoli: «Costituzione dei mezzi di valida cognizione», «Sulla percezione» e «Sulla prova». Il *Pramāṇaviniścaya* (Determinazione analitica dei mezzi di valida cognizione), contiene anch'esso capitoli sulla percezione, sull'inferenza e sulla prova, e costituisce la formulazione finale del pensiero epistemologico e logico di Dharmakīrti, espresso parte in poesia e parte in prosa. Per la sua chiarezza di struttura, presentazione, argomentazione e linguaggio, esso è un capolavoro della letteratura accademica indiana. Nell'opera successiva, *Nyāyabindu* (Una goccia di argomentazione logica), Dharmakīrti si serve di molti passi estratti dal proprio precedente lavoro per dare una succinta formulazione in stile *sūtra* della sua epistemologia.

Nella sua opera *Hetubindu* (Una goccia di ragione logica), Dharmakīrti esamina il ragionamento logico, la cognizione negativa e la causalità, mentre nella sua ultima opera, *Vādanyāya* (La regola della disputa), tenta di applicare la nuova teoria logica alla pratica dialettica. Infine, nell'opera dal titolo *Santānāntarasiddhi* (Una prova di altre continuità mentali) confutò il solipsismo, e nella *Sambandhaparīkṣā* (Esame della relazione) rifiutò la realtà delle relazioni.

Gran parte del pensiero di Dharmakīrti ruota intorno a temi epistemologici e logici. Nel contesto, ciò deve essere inteso come un tentativo di stabilire un fondamento filosofico alla quotidianità teorica e pratica buddhista. Per Dharmakīrti, le cognizioni valide possono essere stabilite soltanto in relazione al Buddha che, mezzo egli stesso di valida cognizione, può fornire i motivi e i fini di tutte le azioni umane, le quali costituiscono la cornice di giudizio necessaria a segnare la differenza tra validità o invalidità di una cognizione. Allo stesso tempo, la percezione e l'inferenza, i due tipi di valida cognizione, possono essere utilizzate per dimostrare che il Buddha è la sola fonte concepibile dalla quale possiamo derivare tale consiglio.

Nel campo della logica, Dharmakīrti supera il carattere formale della teoria di Dignāga, secondo cui soltanto tre forme o caratteristiche di ragionamento logico vengono formulate come condizioni necessarie di certezza logica giustificata da una spiegazione ontologica. Secondo tale spiegazione, i concetti sono correlati l'un l'altro soltanto quando essi fanno riferimento a una stessa entità reale o a un'entità causata dall'uno in riferimento all'altro concetto. La relazione logica, dunque, si basa su una relazione di «identità» reale o di causalità. Di conseguenza, soltanto tali concetti possono essere utilizzati come ragioni logiche (*hetu*), che sono «proprietà essenziali» (*svabhāva*), o «effetti» (*kārya*), ossia concetti che si riferiscono a qualcosa come effetto di qualcos'altro, o «non percezioni del percepibile» (*dṛśyānupalabdhi*).

La teoria dei concetti (*apoha*) di Dharmakīrti, invece, spiega il concetto come la differenza dalle altre cose che è comune alle identità individuali. Prive di ogni principio di unità, entità individuali del tutto distinte causano nondimeno gli stessi giudizi, precisamente a causa del l'esperienza di esse che differisce dall'esperienza di altre. Il concetto che ne risulta non è reale ma, per ricorso all'esperienza e alla pratica, si ha tuttavia una relazione tra la realtà e il falso regno dei costrutti linguistici più o meno affidabili. Mentre la percezione è una valida cognizione diretta di ciò che è reale, l'inferenza è una valida cognizione indiretta, dal momento che è concettuale per natura e deve essere ottenuta sotto lo stretto controllo del ragionamento logico (*hetu*). I concetti che possono essere utilizzati come ragioni logiche servono a inferire altri concetti come necessariamente veri, o a rimuovere o correggere i concetti errati. Uno dei risultati più importanti di questa nuova teoria logica è una nuova forma di inferenza della transitoria distruzione universale (*kṣaṇikatva*), che Dharmakīrti trae dal concetto di essere (*sattvānumāna*), offrendo così un nuovo metodo per stabilire la prima delle Quattro Nobili verità, «Tutto è sofferenza».

[Vedi *FILOSOFIA BUDDHISTA*].

BIBLIOGRAFIA

Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, London 1930-1932, rist. Delhi 1989. Un'introduzione alla logica buddhista che include molti riferimenti a Dharmakīrti.

E. Steinkellner (trad.), *Dharmakīrti's Hetubinduḥ*, II, Wien 1967. La traduzione tedesca del primo testo indiano di logica, che contiene la fondamentale prova della transitorietà come caso

...re essenziale dell'essere; il testo presenta inoltre un'elabora-...a trattazione della causalità e una teoria della cognizione ne-...gativa.

- ...Steinkellner (trad.), *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścayaḥ*, II, *Ka-...pitel Svārthānumānam*, Wien 1979. Una traduzione tedesca ...del capitolo sull'inferenza che costituisce l'essenza del pensie-...ro logico di Dharmakīrti.
- ...Vetter, *Erkenntnissprobleme bei Dharmakīrti*, Wien 1964. ...Uno studio delle teorie di Dharmakīrti sulla cognizione, i con-...cetti, la percezione e l'essere.
- ...Vetter (trad.), *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścayaḥ*, I, *Kapitel: Pratyakṣam*, Wien 1966. Testo e traduzione tedesca del capi-...tolo sulla percezione, con un'investigazione della cognizione ...in generale e del problema della realtà extracognitiva.
- ...Vetter (trad.), *Die Lehre des Buddha in Dharmakīrti's Pramāṇavārttika*, Wien 1984. Traduzione tedesca di buona ...parte del secondo capitolo del *Pramāṇavārttika*. Comprende ...uno studio introduttivo della presentazione di Dharmakīrti ...dedicata all'essenza dell'interpretazione buddhista della ...realtà e della pratica religiosa, nella quale egli fornisce i moti-...vi, le condizioni e i propositi della teoria epistemologica.

...Aggiornamenti bibliografici:

...R. Jackson, *Atheology and Buddhalogy in Dharmakirti's Prama-...navarttika*, in «Faith and Philosophy», 16, 4 (1999), pp. 472-...505.

...M. Namai, *Dharmakirti on Compassion and Rebirth*, in «Indo-...Iranian Journal», 44, 1 (2001), pp. 84-90.

...E. Steinkellner, *Kumarila, Isvarasena and Dharmakirti in Dialo-...gue. A New Interpretation of Pramanavarttika I 33*, in «Baud-...dhavidyasudhakarah», (1997), pp. 625-46].

ERNST STEINKELLNER

DHARMAPĀLA (530-561), pensatore buddhista in-...diano, esponente della scuola dello Yogācāra e fondato-...re di una tradizione del Vijñānavāda («sola coscienza») ...che eserciterà grande influenza sulle tradizioni scolasti-...che del Buddhismo dell'Asia orientale. Tra i suoi nume-...rosi seguaci sono annoverati Śīlabhadra, suo successore ...alla carica di abate di Nālandā e maestro del famoso mo-...naco cinese Xuanzang (569-664) Fu proprio Xuanzang ...a introdurre il pensiero di Dharmapāla in Cina dove, ...con il nome di Faxiang («caratteristiche *dharma*»), esso ...soppianto le tradizioni trasmesse da Paramārtha (499-...569) e Bodhiruci (morto nel 527) e divenne infine la for-...za dominante dello Yogācāra. La «scuola» del Faxiang ...fu introdotta in Giappone alla fine del VII secolo dal mo-...naco Dōshō (629-710); qui passò attraverso tre successi-...ve trasmissioni e, con il nome di scuola Hossō (che ri-...flette la pronuncia giapponese del termine cinese ...*Faxiang*) divenne forse la più eminente delle sei tradizio-...ni scolastiche fiorite durante il periodo Nara (710-784).

Figlio maggiore di un ministro di Kāñcīpuram, Dhar-...mapāla divenne monaco buddhista in giovane età. Stu-...diò il Buddhismo all'università monastica di Nālandā della quale divenne poi la guida, e si mise luce in diversi dibattiti dottrinali, nei quali sconfisse filosofi che sostenevano sia dottrine buddhiste (specie hīnayāniche) che non buddhiste. A ventinove anni, tuttavia, comprese di non essere destinato a vivere a lungo e si ritirò dalla sua carica a Nālandā per concentrarsi sugli scritti. Morì due anni dopo. A dispetto della sua breve carriera, Dharmapāla scrisse un gran numero di opere, alcune delle quali sono state conservate nel canone cinese. Esse comprendono il *Guansuo yuan lun shi* (T.D. n. 1625), il *Cheng wei shi lun* (T.D. n. 1585) e il *Dasheng guang bolun shi lun* (T.D. n. 1571). La seconda di tali opere, traduzione del testo di Xuanzang dal titolo *Vijñāptimātratāsiddhi*, è una raccolta di dieci commentari al *Triṃśika* (Trenta versi) di Vasubandhu e comprende un commentario scritto dallo stesso Dharmapāla. Più che una semplice glossa al testo originale di Vasubandhu, tuttavia, il commentario di Dharmapāla costituisce un originale trattato dottrinale a se stante.

A differenza dei pensatori mādhyamika, che si concentravano sulla confutazione degli errori senza spiegare come la magia (ossia l'illusione, in termini buddhisti) del «sé» emergesse in ogni essere vivente, Dharmapāla offrì una complicata analisi di questo processo dal punto di vista della scuola dello Yogācāra. Tale analisi prende le mosse dall'interpretazione della causalità, o «coproduzione condizionata» (*pratītya-samutpāda*): ciascuna azione crea uno schema o un potenziale per l'azione futura, proprio come, in ambito legale, una determinata sentenza crea un precedente per le sentenze future. I precedenti, che in questo caso sono residui karmici, vengono tecnicamente chiamati «semi» (*bīja*), che vengono per così dire «depositati» in una coscienza «ricettacolo» o «magazzino», dalla quale a tempo debito essi si manifestano nelle occasioni future. Il processo mediante il quale le azioni «depositano» i semi nel subconscio è chiamato «impressione» (*vāsanā*), mentre la realizzazione di questi semi nella vita mentale dell'essere che li possiede va sotto il nome di «manifestazione».

L'accumulo di tali potenziali suggerisce l'esistenza di una divisione dei compiti tra la funzione di immagazzinamento, la funzione di coordinamento e la funzione discriminante. Nel pensiero dello Yogācāra, queste funzioni rappresentano attività concrete di livelli e tipi diversi di coscienza che, secondo la sistematizzazione di Dharmapāla, ammontano a otto. La funzione di immagazzinamento, detta *ālaya-vijñāna*, riceve i *bīja* depositati dalle azioni e svolge il ruolo di un deposito karmico nel quale viene preservata la continuità delle azioni passate nel corso delle varie vite dell'individuo. La funzione di coordinamento, detta centro «cognitivo» (*manas*), serve a sincronizzare tutte le attività mentali, così da farle funzionare all'unisono. Essendo volto verso l'interno, il *ma-*

nas provoca l'errata percezione che l'*ālaya* goda di esistenza propria, al di fuori dei semi che esso ospita, e attribuisce erroneamente all'*ālaya* la permanenza e l'unità di un sé, o *ātman*. Tale (falsa) credenza nell'esistenza di un sé è considerata dalla tradizione buddhista come causa prima di sofferenza. Gli esseri ordinari (al contrario dei Buddha e dei *bodhisattva* più elevati) non sono consci delle azioni proprie di queste due funzioni e, dunque, l'*ālaya* e il *manas* sono funzioni inconsce della mente.

La funzione discriminante è rappresentata da sei tipi di coscienza di cui noi siamo consci: i cinque sensi e il pensiero stesso (*mano-vijñāna*). Essi costituiscono, in ultima analisi, le vere e proprie creazioni, gli «evoluti» dei semi immagazzinati nell'*ālaya*, che si manifestano, nelle corrette condizioni causali, come nostri «sé» psicofisici. Ciò che appare alla coscienza, secondo tale interpretazione, non è dunque una realtà esterna, ma semplicemente il prodotto delle azioni e delle cognizioni precedenti, gettato nella coscienza grazie alla funzione dell'*ālaya*. E dunque la mente, che dovrebbe essere indivisibile, nel pensiero di Dharmapāla è invece fratta in componenti oggettive e componenti soggettive, ossia in ciò che è conscio e in ciò di cui noi siamo consci.

L'interazione delle tre funzioni, ulteriormente complicata dalla frattura soggetto-oggetto, trasforma la realtà dell'esistenza illusoria degli esseri viventi. Per tale ragione, queste funzioni sono dette le «tre fonti di trasformazione». Ciò che abitualmente viene definito «sé» non è che la «parte soggettiva» dell'*ālaya* interpretata dal *manas*. Allo stesso modo, ciò che abitualmente è definito «mondo esterno» non è che la «parte oggettiva», un mero senso di esteriorità. Lo scopo dell'analisi di Dharmapāla non è di stabilire l'esistenza o meno di un mondo esterno, bensì di evidenziare quel senso di esteriorità che vige all'interno della coscienza, dal momento che la liberazione, o l'illuminazione, consiste nel comprendere che il «sé» e il mondo «reale» sono mere reificazioni della coscienza imposte nel linguaggio.

L'analisi dello Yogācāra della realtà, locuzione ambigua in sanscrito quanto lo è in italiano, deve dunque tener conto dei vari modi in cui una cosa può essere interpretata come reale. Secondo la dottrina dello Yogācāra, in ciascuna cosa è implicita una «triplice natura» (*trisvabhāva*). La prima fa sì che tutte le cose siano mere interpretazioni della mente, costruzioni mentali prive di realtà esterna alla coscienza che le crea. Questo carattere delle cose è detto *parikalpita-lakṣaṇa* («carattere immaginario»). La seconda fa sì che le cose siano prodotte in modo condizionato, prive di ogni realtà indipendente ma «reali», nel senso che esistono come parte di una catena di eventi che si condizionano e si rafforzano vicendevolmente. Questo carattere delle cose è detto *paratantra-lakṣaṇa* («carattere dipendente»). E infine, le cose sono caratterizzate come «reali in ultima analisi» quando sono viste senza le distorsioni della concettualizzazione. Ma ciò che costituisce questo «carattere perfetto» (*pariniṣpanna-lakṣaṇa*) è precisamente la «vacuità» (*śūnyatā*) delle cose, la loro mancanza di una natura personale (*svabhāva*) o l'«assenza ultima di una realtà di per se stessa». Tale realtà è anche chiamata «quiddità» (*tathatā*). [Vedi *TATHATĀ*].

Il *Vijñaptimātratāsiddhi* di Dharmapāla fu oggetto di tre importanti commentari (T.D. nn. 1830, 1831 e 1832) e di una moltitudine di sottocommentari. Benché il pensiero del Faxiang non sia sopravvissuto alle sfide lanciate dalle nuove, e più marcatamente cinesi, tradizioni buddhiste del periodo Tang (618-907), le sue dottrine vennero mantenute in vita dalla diffusione capillare dei commentari al *Cheng wei shi lun*. In Giappone, il pensiero dello Hossō fa parte tuttora della formazione di base degli studiosi e dei sacerdoti buddhisti.

[Vedi anche *YOGĀCĀRA*; *ĀLAYA-VIJÑĀNA*; e le biografie di *VASUBANDHU*; *PARAMĀRTHA*; *XUANZANG* e *KUIJI*].

BIBLIOGRAFIA

Seibun Fukaura, *Yuishikigaki kenkyū*, I-II, Kyoto 1954.

Akinobu Fukihara, *Gohōshū yuishikikō*, Kyoto 1954.

L. de La Vallée-Poussin (cur. e trad.), *Vijñaptimātratāsiddhi: La Siddhi de Hiuan-tsang*, I-II, Paris 1928-1929.

H. Nakamura, *A Brief Survey of Japanese Studies on the Philosophical Schools of the Mahāyāna*, in «Acta Asiatica», 1 (1960), pp. 67-88.

S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, I, London 1923, rist. Delhi 1993 (trad. it. *La filosofia indiana*, Torino 1974). I contributi di Dharmapāla al pensiero buddhista sono discussi nel capitolo intitolato «The Yogācāras».

Ch. Sharma, *A Critical Survey of Indian Philosophy*, London 1960, Delhi 1973 (2ª ed. riv.). Per la trattazione di Dharmapāla, cfr. i capitoli intitolati «Vijñānavāda» e «Svatantra-Vijñānavāda».

Y. Ueda, *Two Main Streams of Thought in Yogācāra Philosophy*, in «Philosophy East and West», 17 (1967), pp. 155-65.

[Aggiornamenti bibliografici:

J.P. Keenan (cur.), *Dharmapala's Yogacara Critique of Bhavaviveka's Madhyamika. Explanations of Emptiness. The Tenth Chapter of Ta-ch'eng Kuang pai-lun shih lun, Commentary on Aryadeva's Catuhsataka Chapter Sixteen*, Lewiston/N.Y 1997.

T.J.F. Tillemans, *Materials for the Study of Aryadeva, Dharmapala and Candrakirti. The Catuhsataka of Aryadeva, Chapters XII and XIII, with the Commentaries of Dharmapala and Candrakirti*, Wien 1990.

Vasubandhu et al., *Treatise in Thirty Verses on Mere-Consciousness. A Critical English Translation of Hsüan-tsang's Chinese Version of the Vijñaptimātratātrimsika with Notes from Dharmapala's Commentary in Chinese*, Delhi 1992].

RICHARD S.Y. CHI

DIGNĀGA (circa 480-540 d.C.), fondatore della scuola indiana di epistemologia e di logica buddhiste. Nato presso Kāñcī nell'India meridionale, Dignāga intraprese i propri studi alla scuola dei vātsīputrīya del buddhismo Hīnayāna che in seguito lasciò, non convinto dall'adeguatezza delle sue dottrine. Alcune fonti riportano che egli divenne discepolo di Vasubandhu, il famoso studioso di filosofia buddhista, ma la sua diretta relazione con Vasubandhu può essere messa in dubbio, dal momento che un passo di un'opera di Dignāga indica un'incertezza circa la paternità di un libro tradizionalmente attribuito a Vasubandhu. Dignāga soggiornò per qualche tempo a Nālandā, allora centro di insegnamento buddhista, dove si perfezionò nello studio della filosofia e della logica del Vijñānavāda. Trascorse i suoi ultimi anni nell'Orissa.

Dignāga compose molti trattati filosofici, la maggior parte dei quali non è sopravvissuta nell'originale sanscrito, benché alcuni di essi ci siano giunti attraverso le traduzioni tibetane o cinesi. I più importanti sono: 1) *Prajñāparamitā-piṇḍārtha-saṃgraha*, un sunto del *Prajñāparamitā Sūtra* secondo le posizioni dello Yogācāra; 2) *Traikālya-parīkṣā*, un trattato sul concetto del tempo, composto di versi tratti dal *Vākyapadīya* di Bhartṛhari con una sottile ma significativa modifica, giacché l'opera è intesa a spiegare la dottrina dello Yogācāra secondo la quale le esistenze fenomeniche sono prodotte dalla coscienza (*vijñāna*); 3) *Abhidharmakośa-marmadīpa*, un sunto del testo di Vasubandhu dedicato ai dogmi delle scuole dello Hīnayāna; 4) *Hastavāla-prakaraṇa*, un esame dei concetti dei sautrāntika sulla realtà ultima (*paramārtha-sat*) e sulla realtà empirica (*saṃvṛti-sat*); 5) **Upādāyaprajñapti-prakaraṇa*, una chiara trattazione del concetto dei sautrāntika della realtà empirica, inteso a sostenere la dottrina dello Yogācāra della realtà empirica come prodotto della coscienza; 6) *Ālambana-parīkṣā*, una disamina dell'oggetto della cognizione; 7) *Hetucakraḍamaru*; 8) *Nyāyamukha*; 9) *Hetumukha* (del quale sussistono soltanto pochi frammenti); e 10) *Pramāṇasamuccaya*. Le ultime quattro opere elencate trattano di logica e di epistemologia.

Dignāga fu un sostenitore della dottrina dello Yogācāra, in quanto sosteneva che l'esistenza fenomenica fosse un prodotto della coscienza. Tuttavia, in nessuna delle sue opere egli menziona la fondamentale dottrina dello Yogācāra dell'*ālaya-vijñāna* («coscienza-ricettacolo»). Dignāga apparteneva infatti a quella scuola degli Yogācāra che non ammetteva una separazione tra *ālaya-vijñāna* e «io-coscienza» (*manas*) da un lato e i sei tipi di coscienza sensoriale, ossia vista, udito, olfatto, gusto, tatto e coscienza discriminatoria, dall'altro. In alcune delle sue opere dimostra uno spiccato interesse per la dottrina dei sautrāntika e, in effetti, le teorie epistemologiche esposte nel suo *Pramāṇasamuccaya* vennero accettate tanto dai Sautrāntika quanto dagli Yogācāra.

Il suo più importante trattato dedicato alla filosofia dello Yogācāra è l'*Ālambana-parīkṣā*. In quest'opera, Dignāga ripudia i realisti, argomentando che una cognizione non può prendere come oggetto una cosa nel mondo esterno, che sia un atomo individuale o un aggregato di atomi. Le sue argomentazioni sono simili a quelle presentate da Vasubandhu nella sua opera *Viṃśatikā-vijñaptimātratāsiddhi*, ma Dignāga insiste in modo originale sul fatto che un oggetto di cognizione (*ālambana*) deve adempiere a due condizioni necessarie: in primo luogo, l'oggetto deve essere la causa (*kāraṇa*) di una cognizione, e in secondo luogo, deve possedere la stessa forma (*ākāra*) di quella che appare nella cognizione. Per soddisfare queste due condizioni l'oggetto deve essere un'entità reale (*dravya-sat*) e possedere una forma materiale (*sthūlākāra*). Sulla base di queste due condizioni, Dignāga esamina e respinge le teorie realiste e trae la conclusione che l'oggetto di cognizione non è niente altro che la forma di un oggetto che appare nella cognizione.

Il principale contributo di Dignāga nel campo della logica è l'ideazione della «ruota delle ragioni» (*hetucakra*), che mostra nove possibili relazioni tra una ragione logica (*hetu*) e ciò che deve essere provato (*sādhya*), e permette di distinguere una ragione valida da una ragione non valida. L'*hetucakra* comparve per la prima volta nello *Hetucakraḍamaru* e venne in seguito incorporato nel *Nyāyamukha*, un'opera che tratta di dialettica sul modello della *Vādavidhi* di Vasubandhu, e nel *Pramāṇasamuccaya*, una esposizione sistematica della teoria della conoscenza.

Il *Pramāṇasamuccaya* è l'opera più importante di Dignāga, poiché rappresenta la sintesi delle dottrine da lui esposte in vari trattati. L'opera è composta da sei capitoli che trattano rispettivamente: 1) la percezione (*pratyakṣa*); 2) l'inferenza (*svārthānumāna*); 3) il sillogismo (*parārthānumāna*); 4) esempi propri e impropri di sillogismo (*dṛṣṭānt-dṛṣṭāntābhāsa*); 5) la «differenziazione dagli altri» (*anyāpoha*) per quanto concerne il significato di una determinata parola; e 6) la risposta futile (*jāti*). Nel primo capitolo, Dignāga compie una distinzione radicale tra i due mezzi della cognizione, ossia la percezione, che afferra il particolare (*svalakṣaṇa*) senza costruzioni concettuali (*kalpanā*), e l'inferenza, che afferra invece l'universale (*sāmānyalakṣaṇa*) prodotto mediante la costruzione concettuale. Questo capitolo riunisce inoltre quelle dottrine che attiravano a Dignāga l'attacco dei suoi oppositori, come la teoria dell'identità tra i mezzi (*pramāṇa*) e il risultato (*pramāṇaphala*) della cognizione, e la dottrina dell'«autocoscienza» (*svasaṃvitti*) della cognizione. I capitoli secondo, terzo,

quarto e sesto trattano invece di problemi logici. In questi capitoli, Dignāga discute nel dettaglio argomenti quali la distinzione tra l'inferenza rivolta a se stessi (*svārthānumāna*) e l'inferenza rivolta agli altri (*parārthānumāna*), le tre caratteristiche (*trirūpa*) di un segno d'inferenza (*liṅga*), l'oggetto dell'inferenza (*anumeya*), la «ruota delle ragioni» (*hetucakra*) e la concomitanza di accordo (*anavaya*) e differenza (*vyatireka*) tra segno d'inferenza ed esempio, e stabilisce il sistema del sillogismo a tre termini. Il quinto capitolo è dedicato all'esposizione della dottrina dell'*apoha*, secondo la quale la funzione di un termine consiste nella «differenziazione (di un oggetto) dagli altri oggetti» (*anyāpoha*) e non nel riferimento diretto a una entità reale. Anche questa dottrina suscitò controversie tra gli esponenti delle diverse scuole filosfiche.

Dignāga esercitò una grande influenza sugli studiosi delle scuole sia brahmaniche sia buddhiste. Mentre Uddyotakara (circa VI secolo) della scuola del Nyāya, Kumārila Bhaṭṭa (circa VII secolo) della scuola della Mīmāṃsā e Mallavādin (circa VI secolo) della scuola jainista portarono veementi attacchi alle dottrine presentate nel *Pramāṇasamuccaya*, Praśastapāda (circa VI secolo), filosofo della scuola dei vaiśeṣika, basò la formulazione della sua teoria dell'inferenza sulla dottrina di Dignāga. Tra gli studiosi buddhisti, Dharmakīrti (circa 600-660) scrisse un elaborato commentario al *Pramāṇasamuccaya*, dal titolo *Pramāṇavārttika*, nel quale sviluppò le idee formulate da Dignāga. Presto quest'opera sostituì il *Pramāṇasamuccaya* nei circoli accademici e fu studiata sia dai buddhisti sia dagli esponenti delle scuole rivali.

[Vedi anche *YOGĀCĀRA*; *INDIA, FILOSOFIE DELL'*, vol. 9; *VASUBANDHU* e *DHARMAKĪRTI*].

BIBLIOGRAFIA

E. Frauwallner, *Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung*, in «Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens», 3 (1959), pp. 83-164. Sulla base di un attento esame delle opere di Dignāga, l'autore propone un ordine cronologico e tratteggia lo sviluppo del pensiero di Dignāga. In appendice compaiono i testi sanscriti o tibetani di alcuni brevi trattati.

Masaaki Hattori (trad.), *Dignāga, On Perception, Being the Pratyakṣaparicchcda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya*, Cambridge/Mass. 1968. Una traduzione inglese, con commento, del primo capitolo del *Pramāṇasamuccaya*, basata sui frammenti sanscriti e sulle versioni tibetane. Nel commento compaiono riferimenti alle argomentazioni filosofiche avanzate dalle scuole rivali e dai seguaci di Dignāga. Due traduzioni dal tibetano presentano a fronte il testo della versione originale.

Hidenori Kitagawa, *Indo koten ronrigaku no kenkyū. Jinna no taikei*, Tokyo 1965. Una lucida esposizione del sistema logico di Dignāga (parte 1) e una traduzione giapponese dei capitoli secondo, terzo, quarto e sesto del *Pramāṇasamuccaya*, con note basate sul commentario di Jinendrabuddhi (parte 2). L'appendice A presenta una traduzione inglese della *Saṃtānāntarasiddhi* di Dharmakīrti e una traduzione inglese parziale del *Qu yin jia she lun* (**Upādāyaprajñapti-prakaraṇa*) di Dignāga. L'appendice B contiene invece due testi tibetani del *Pramāṇasamuccaya*.

[Aggiornamenti bibliografici:

E. Franco, *Did Dignaga Accept Four Tupes of Perception*, in «Journal of Indian Philosophy», 21 (1993), pp. 295-99.

Chien-Hsing Ho, *How Not to Avoid Speaking. A Free Exposition of Dignaga's Apoha Doctrine*, in «Journal of Indian Philosophy», 24 (1996), pp. 541-62.

R. Robbins, *A Reexamination of Dignaga's Concept of Self Awareness*, in A. Harrak (cur.), *Contacts Between Cultures*, Lewiston/N.Y. 1992.

T.J.F. Tillemans, *Pre-Dharmakirti Commentators on Dignaga's Definition of a Thesis (paksalaksana)*, in «Buddhist Forum» (1994), pp. 295-305.

J. Tuske, *Dignaga and the Raven Paradox*, in «Journal of Indian Philosophy», 26 (1998), pp. 387-403].

HATTORI MASAAKI

DŌGEN (1200-1253), per esteso Dōgen Kigen; maestro dello Zen e fondatore in Giappone della scuola dello Zen Sōtō. Di nobile nascita, Dōgen iniziò la vita sacerdotale all'età di tredici anni, dopo la morte dei suoi genitori. Studiò Buddhismo, in particolare il Buddhismo Tendai, sul monte Hiei, a quel tempo uno dei due principali centri buddhisti in Giappone. Nei suoi studi affrontò una seria questione riguardante l'*hongaku* («risveglio originario»), base della dottrina buddhista del Tendai, la domanda sul perché la pratica fosse necessaria, se ognuno è originariamente risvegliato alla natura di Buddha, come dichiara il Buddhismo Tendai. Dopo aver studiato lo Zen a Kyoto, Dōgen nel 1223 partì per la Cina, dove alla fine raggiunse l'illuminazione con il maestro dello Zen Tiantung Rujing (1164-1228). Nel 1227 ritornò in Giappone e iniziò a diffondere il *buddhadharma* che aveva compreso in Cina e a promuovere lo *zazen* («meditazione da seduto») come giusto sentiero per il *buddhadharma*. Fino alla sua morte, sopraggiunta nel 1253, Dōgen si votò alla pratica *zazen* a Kyoto e poi a Echizen (attuale prefettura di Fukui), ammaestrando i suoi discepoli, e portando avanti il suo pensiero con scritti che introducevano in Giappone il «Giusto *Dharma*» che egli considerava, sulla base del suo risveglio, l'essenza dell'insegnamento del Buddha.

Tra le voluminose opere di Dōgen, la prima è il *Fukanzazengi* (La promozione universale dei principi dello *zazen*), mentre la più importante è lo *Shōbōgenzō* (Il tesoro del giusto *dharma*), una raccolta di discorsi e sermoni compilata in novantacinque fascicoli. Conside

[illegible] un'opera monumentale di un unico e profondo pensiero religioso, lo *Shōbōgenzō* occupa una posizione centrale nella storia intellettuale giapponese. L'opera in dieci volumi *Eiheikōroku* (Una lunga raccolta dei discorsi di Eihei Dōgen sul *dharma*), altra raccolta dei suoi discorsi e sermoni, è scritta in cinese.

Il pensiero religioso di Dōgen può essere riassunto nei seguenti cinque punti:

1. *L'unicità della pratica e della realizzazione.* Realizzazione qui indica illuminazione, *satori*, o risveglio *zen*. Questa identità della pratica e della realizzazione è la soluzione alla domanda iniziale di Dōgen, «Perché la pratica è necessaria se ognuno è originariamente risvegliato alla natura del Buddha?». Attraverso il proprio risveglio, che egli definisce il «liberarsi del corpo e della mente», Dōgen arrivò a vedere che la pratica giace all'interno della realizzazione e la realizzazione all'interno della pratica. Esse non sono due questioni diverse, ma un'unica questione. Dōgen sottolinea anche l'importanza per i buddhisti dell'attività quotidiana.
2. *L'enfasi sul solo shikantaza, o zazen.* Alla luce dell'insegnamento di Dōgen dell'unicità della pratica e della realizzazione, la pratica *zazen* nella forma autentica non è considerata come un mezzo in vista della realizzazione. Essa stessa è la realizzazione. Viceversa, la realizzazione è completamente presente nella pratica, se uno consacra se stesso totalmente alla pratica.
3. *Tutti gli esseri sono natura di Buddha.* Il *Nirvāna Sūtra*, una delle più importanti scritture del Buddhismo Mahāyāna, precisa: «tutti gli esseri senzienti senza eccezione alcuna hanno la natura di Buddha». Rifiutando questa tradizionale interpretazione della natura di Buddha, che implica che la natura di Buddha sia una potenzialità attuabile nel futuro attraverso la pratica, Dōgen insegna che la natura di Buddha non è una potenzialità ma una realtà, pienamente realizzata nella meditazione da seduto (*shikantaza*). Inoltre, questa realtà della natura di Buddha è applicabile non solo agli esseri senzienti, ma a tutti gli esseri, non senzienti così come senzienti. La natura di Buddha è concepita da Dōgen non come un'entità immutabile, sostanziale, bensì come una realtà in continuo cambiamento, non sostanziale che si realizza imprescindibilmente dalla transitorietà comune a tutti gli esseri. Quindi «*tutti* gli esseri *sono* (piuttosto che *hanno*) la natura di Buddha».
4. *L'impermanenza è la natura di Buddha.* In contrasto con la tradizionale visione della natura di Buddha come qualcosa oltre l'impermanenza, Dōgen insiste sul fatto che l'impermanenza, l'innegabile realtà comune a tutti gli esseri, è la natura di Buddha. Egli così porta all'estremo l'idea del Buddhismo Mahāyāna che il *saṃsāra* sia il *nirvāṇa*.
5. *Uji, o essere-tempo.* Per Dōgen essere e tempo sono totalmente inseparabili. Essere è tempo e tempo è essere. Ogni singola cosa, come un pino o una montagna e ogni singola persona, come Huangbo o Mazu (maestri dello Zen della Cina dei Tang), è tempo. Inoltre, la primavera non diventa estate. La primavera è primavera; l'estate è estate. Il tempo non vola via. Gli eventi sono sconnessi nell'adesso. Tuttavia come continuo verificarsi di «adesso», il tempo è una continuità discontinua. Questa struttura dinamica di essere-tempo si compie nel vero Sé, che risveglia all'impermanenza-natura di Buddha.

Sulla base di queste cinque nozioni, Dōgen non accettò l'idea, prevalente al suo tempo, che il *mappō* (il periodo decadente dell'ultimo *dharma,* durante il quale l'illuminazione era impossibile) fosse già arrivato. Egli enfatizzò invece lo *shōbō*, il giusto *dharma*, che è realizzato qui e ora, a dispetto del tempo e dello spazio. Dōgen sottolineò anche l'importanza della trasmissione diretta da persona a persona del *dharma* del Buddha e sostenne che i sacerdoti dovessero farsene carico.

Dopo la morte di Dōgen, Keizan Jōkin (1268-1325) diffuse lo Zen di Dōgen ad un largo numero di persone e fece crescere l'ordine religioso. Oggi, quell'ordine, la setta del Sōtō, è uno dei più grandi ordini buddhisti in Giappone.

Negli ultimi decenni, il pensiero religioso di Dōgen ha attirato l'interesse di molti pensatori in Giappone e in Occidente. In particolare hanno catturato l'attenzione le basi ontologiche del suo pensiero, manifestate nella consapevolezza che «tutti gli esseri sono la natura di Buddha» e la sua enfasi sull'«essere-tempo». Studi comparativi su Dōgen e su pensatori occidentali come Martin Heidegger e Jean-Paul Sartre hanno suscitato molte discussioni. Non si possono trascurare i recenti studi su Dōgen in relazione alla biologia, alla psicologia, e alla filosofia linguistica moderne. Con la recente crescita dell'interesse per lo *zazen* in Occidente, lo *shikantaza* di Dōgen ha guadagnato influenza nelle pratiche spirituali in Europa e in America.

[Vedi *ZEN*].

BIBLIOGRAFIA

Opere di Dōgen tradotte

N. Waddell e Masao Abe (tradd.), *Fukanzazengi*, in «Eastern Buddhist», n.s. 6 (1973), pp. 115-28.

Yūhō Yokoi e Brian Daizen Victoria, *Zen Master Dōgen. An In-*

troduction with Selected Writings, New York 1976 (con la traduzione di alcuni fascicoli dello *Shōbōgenzō*).

F.D. Cook, *How to Raise an Ox. Zen Practice as Taught in Zen Master Dōgen's Shōbōgenzō*, Los Angeles 1978 (con la traduzione di alcuni fascicoli dello *Shōbōgenzō*) (trad. it. *Come allevare un bue. La pratica dello Zen come è insegnata nello Shobogenzo del maestro Dogen*, Roma 1981).

N. Waddell e Masao Abe (tradd.), in «Eastern Buddhist», n.s. 4 (1971), pp. 124-57; n.s. 5 (1972), pp. 70-80; n.s. 5 (1972), pp. 129-40; n.s. 8 (1975), pp. 94-112; n.s. 9 (1976), pp. 87-105; n.s. 9 (1976), pp. 71-87.

Opere su Dōgen

Masao Abe, *Dōgen on Buddha Nature*, in «Eastern Buddhist», n.s. 4 (1971), pp. 28-71. Esauriente delucidazione sulla visione di Dōgen della natura di Buddha.

Hee-Jin Kim, *Dōgen Kigen, Mystical Realist*, Tucson 1975. Il primo studio sistematico su Dōgen in una lingua occidentale.

T.J. Kodera, *Dōgen's Formative Years in China*, Boulder 1980. Un attento studio storico sulla prima parte della vita di Dōgen. Comprende una traduzione con note del *Hōkyō-ki*, una registrazione dei dialoghi tra Dōgen e il suo maestro cinese di Zen, Rujing.

F.-A. Viallet, *Zen, l'autre versant*, Paris 1971 (2ª ed. riv. e ampl.). Cresciuto come cattolico, Viallet si convertì e divenne un sacerdote dello Zen Sōtō. Questo libro racconta la sua esperienza dello Zen attraverso un confronto con la sua precedente fede.

MASAO ABE

DUSHUN (557-640), noto anche con il nome di Fashun; primo patriarca della scuola cinese dello Huayan. Dushun nacque nella città di Wannien, nella provincia di Yongzhou, che diede i natali a molti esponenti del pensiero buddhista. A diciotto anni venne ordinato monaco nel monastero di Yinsheng da Senzhen, con il quale studiò meditazione buddhista. Qualche anno più tardi, si trasferì nella provincia di Qingzhou, dove promosse presso il popolo la celebrazione di una festa vegetariana buddhista. Secondo la leggenda, riuscì a placare la fame di un migliaio di persone con una quantità di cibo appena sufficiente per cinquecento. La stessa leggenda narra anche come egli avesse acquisito, grazie alla meditazione, poteri sovrannaturali così grandi da riuscire a operare guarigioni miracolose. Ed è principalmente a questi carismatici poteri, più che ai suoi contributi dottrinali, che deve la sua fama presso i successivi storici ecclesiastici.

A seguito della sua crescente reputazione, Dushun venne chiamato a predicare alla corte di Tang Taizong (627-645). Si narra che, nel 632, l'imperatore lo investisse del titolo onorifico di *Dixing* (Cuore Imperiale). Negli anni successivi alla sua morte, avvenuta nel tempio Yishan di Nanjiao, la voce popolare volle vedere in Dushun una incarnazione del *bodhisattva* Mañjuśrī.

Non ci sono giunte molte informazioni precise sulla pratica religiosa di Dushun. Si narra che spronasse il suo discepolo Fan Xuanzhi a salmodiare lo *Huayan jing* (*Mahāvaipulya-buddhagaṇḍavyūha Sūtra*) e a imparare da esso la pratica del *bodhisattva* Samantabhadra. Da ciò, possiamo presumere che anche gli esercizi religiosi del maestro fossero intimamente correlati a tali pratiche. Dushun ebbe almeno quattro discepoli: il summenzionato Fan Xuanzhi; Zhiyan, che sarebbe diventato il secondo patriarca dello Huayan; un monaco noto semplicemente come Da; e un ragazzo di una famiglia di nome Li. Degli ultimi due non abbiamo ulteriori informazioni.

Per molto tempo la tradizione ha attribuito a Dushun la paternità del fecondo testo *Fajie guanmen* (Sulla meditazione del *Dharmadhātu*) un'opera che stabilisce le istanze di fondo, dottrinali e pratiche, del Buddhismo Huayan. Alcuni autori moderni, tuttavia, dubitano che egli abbia mai scritto o curato tale testo. Lo *Xu gaoseng zhuan* (Ulteriori biografie di monaci eminenti), che contiene il racconto più attendibile sulla vita di Dushun, non fa alcun rifeerimento al *Fajie guanmen*. E neppure esiste una qualche provata relazione tra il pensiero espresso in quest'opera e il pensiero di Zhiyan, discepolo e successore di Dushun alla carica di patriarca. È piuttosto l'opera *Fapudixin zhang*, scritta da Fazang, terzo patriarca dello Huayan, ad avere lo stesso contenuto del *Fajie guanmen*. Sulla base di tali argomenti, e considerando la lunga tradizione pseudepigrafica buddhista, appare alquanto improbabile l'attribuzione della paternità dell'opera a Dushun.

[Vedi *HUAYAN*].

BIBLIOGRAFIA

Il ruolo di Dushun nella formazione del Buddhismo Huayan è oggetto di tre importanti articoli: Daijō Tokiwa, *Shina kengonshū dentō ron*, in «Tōhōgakuhō» (Tokyo), 3 (1932), pp. 1-9[illegible]; *Zoku kengonshū dentō ron*, in «Tōhōgakuhō» (Tokyo), 5 (193[illegible]), pp. 1-85; e Reimon Yuki, *Kegon hokkaikanmon ni tsuite*, in «[illegible]dogaku Bukkyōgaku kenkyū», 6 (1958), pp. 587-93. Lo studio sulla fase più antica dello Huayan ad opera di Kiyotaka Kimura, *Shoki chūgoku kengonshisō no kenkyū*, Tokyo 1977, pp. 325-[illegible], in particolare, affronta l'attendibilità dell'attribuzione tradizionale a Dushun del *Fajie guanmen*.

[Aggiornamenti bibliografici:

In aggiunta, è chiaro che il *Wujiao zhiguan* (Pratica di cessazione e contemplazione nei cinque insegnamenti) non può essere attribuito a Dushun sulla base dei suoi contenuti. Kōsei Ishii ha cercato di dimostrare un nuovo punto di vista apparso parecchi decenni dopo la morte del terzo patriarca Fazang (712); cfr. Kōsei Ishii, *Kegonshū no kangyōbunken ni mien zenshūhihan*, [illegible]

«Matsugaokabunko kenkyū nempō» (Kamakura), 17 (2003), pp. [illegible].

KIMURA KIYOTAKA

DUṬṬHAGĀMAṆĪ («Gāmaṇī il malvagio»), principe di un regno cingalese minore che unificò lo Sri Lanka sotto un governo buddhista e resse l'isola con un sistema di tipo feudale per ventiquattro anni (circa 161-137 a.C.). Secondo il costume caratteristico dei regnanti indiani del periodo classico, Duṭṭhagāmaṇī contrassegnò la propria posizione politica edificando molti monumenti religiosi e celebrando grandi cerimonie (*[illegible]bādāna*) in favore dell'ordine monastico buddhista.

Duṭṭhagāmaṇī stabilì la propria supremazia attraverso una serie di campagne militari contro i sovrani cingalesi e *tamil* di altri regni minori. Il suo sistema di governo era fragile, tuttavia, e si reggeva più sulla sua abilità di coercizione che sulle istituzioni amministrative, tanto che arrivò al collasso subito dopo la morte del fondatore. L'immagine di quest'ultimo, invece, fu assai più durevole e finì per costituire un modello di re buddhista e di laico ideale, ossia di colui che, adempiendo alla responsabilità di proteggere e promuovere materialmente le istituzioni buddhiste, ne trae perciò benefici spirituali.

L'immagine di Duṭṭhagāmaṇī venne esaltata in una tradizione epica popolare che ne cantava le virtù come pio re e le gesta guerriere. Questa tradizione epica fu la fonte delle numerose versioni della storia di Duṭṭhagāmaṇī che compaiono nelle cronache monastiche dello Sri Lanka e nella tarda letteratura cingalese. La versione classica è quella contenuta nel *Mahāvaṃsa*, la più importante di tali cronache.

Nel *Mahāvaṃsa*, le qualità di pietà e violenza – antitetiche nell'etica buddhista canonica – appaiono strettamente intrecciate nel racconto della campagna militare sostenuta da Duṭṭhagāmaṇī per ottenere la supremazia. Il testo recita che tali battaglie sono affrontate «per il bene del *sāsana* [ossia, del Buddhismo]» e «non per le gioie del potere», tanto che nel suo esercito Duṭṭhagāmaṇī schiera anche i monaci e sulla sua lancia porta una reliquia del Buddha. Il culmine del dramma è rappresentato dal duello tra Duṭṭhagāmaṇī e il re *tamil* Eḷāra il quale, pur dipinto come un sovrano giusto e retto, è tuttavia giudicato dal *Mahāvaṃsa* come inadatto a reggere la carica suprema in quanto non buddhista.

Tutte le versioni della storia dedicano grande importanza alle pie azioni compiute da Duṭṭhagāmaṇī dopo la conquista del potere. Il *Mahāvaṃsa* racconta che, oltre alla costruzione di monumenti (tra i quali il Grande Stūpa di Anuradhapura) e alle numerose donazioni all'ordine monastico, egli dedicò la sovranità dell'isola alle reliquie del Buddha, in segno di identità tra Sri Lanka e Stato buddhista. Come risultato di queste azioni meritorie, il testo spiega che egli rinacque nel cielo di Tusita (sanscrito, Tuṣita), e che nel futuro rinascerà come principale discepolo del Buddha venturo, Metteyya.

Uno degli elementi cruciali della storia è il rimorso provato da Duṭṭhagāmaṇī per le morti causate in battaglia, motivo questo che ricorda Aśoka, il primo imperatore buddhista. Tuttavia, una delegazione di monaci illuminati (*arahant*) esprime al re il parere che egli non abbia ragione alcuna di provare rimorso. Nelle varie versioni della storia vengono ipotizzate diverse spiegazioni per questo parere, a indicare forse quanto esso abbia turbato i buddhisti: poiché le vittime di Duṭṭhagāmaṇī non erano buddhiste, la loro uccisione non poteva essere paragonabile all'uccisione di esseri umani; oppure, poiché l'intenzione del re di proteggere il *sāsana* era buona, essa avrebbe avuto maggior peso che non il male delle sue azioni; o ancora, i frutti di queste cattive azioni non avrebbero avuto modo di maturare dal momento che le azioni buone gli assicuravano la rinascita in cielo, e tale parere sarebbe servito soltanto a confortare la sua mente.

La tradizione epica popolare assunse un forte carattere regionalista, in particolare anti-*tamil*, che divenne sempre più esplicito nella letteratura posteriore. Questo carattere regionalista trasformò la storia di Duṭṭhagāmaṇī in un argomento caustico per la retorica politica e religiosa dello Sri Lanka moderno.

La storia costituì una parte importante della tradizione *dhammadīpa* («isola di verità»), che vedeva lo Sri Lanka quale depositario dell'insegnamento del Buddha e sosteneva la necessità di unificare politicamente l'isola in ottemperanza al suo destino religioso, giustificando così la speciale ed esclusiva relazione che i suoi governanti presumevano di avere con il Buddhismo.

La storia di Duṭṭhagāmaṇī ha svolto anche un significativo ruolo di precedente storico nel Buddhismo cingalese, fornendo un contesto per risolvere conflitti di tipo etico (per esempio, se la violenza possa mai essere giustificata), per chiarire elementi dottrinari buddhisti e per legittimare disposizioni sociali e religiose.

[Vedi *THERAVĀDA*].

BIBLIOGRAFIA

La versione presentata dal *Mahāvaṃsa* della storia di Duṭṭhagāmaṇī è stata tradotta da W. Geiger (cur. e trad.), *The Mahāvaṃsa, or the Great Chronicle of Ceylon*, (1912), rist. London 1980, capp. 22-32. Questa versione classica dovrebbe essere confrontata con le versioni posteriori che si trovano nel *Thūpavaṃsa*, tradotto dal *pāli* in N.A. Jayawickrama (trad.), *The Chro-*

nicle of the Thūpa and the Thūpavaṃsa, London 1971, e nel *Saddharmālaṇkaraya*, un'opera medievale cingalese in prosa, una traduzione della quale è presentata da Ch. Reynolds (cur.), *An Anthology of Sinhalese Literature up to 1815*, London 1970, Ashford 1987 (2ª ed.). Per una trattazione classica della tradizione epica, cfr. W. Geiger, *Dīpavaṃsa und Mahāvaṃsa, die beiden Chroniken der Insel Ceylon*, Erlangen 1901 (trad. ingl. Ethel M. Coomaraswamy [trad.], *The Dīpavaṃsa and Mahāvaṃsa and Their Historical Development in Ceylon*, Colombo 1908). Molti degli interventi contenuti nel volume di B.L. Smith (cur.), *Religion and Legitimation of Power in Sri Lanka*, Chambersburg/Pa. 1978, prendono in esame il ruolo della storia di Duṭṭhagāmaṇī nel «nazionalismo religioso» cingalese. Le tradizioni popolari correlate vengono esaminate da Marguerite S. Robinson, *'The House of the Mighty Hero' or 'The House of Enough Paddy'? Some Implications of a Sinhalese Myth*, in E.R. Leach (cur.), *Dialectic in Practical Religion*, Cambridge 1968, pp. 122-52. Un'idea di quanto ampie siano state le implicazioni della storia nell'interpretazione del Buddhismo cingalese può essere tratta dai numerosi riferimenti a Duṭugämunu (l'omologo cingalese di Duṭṭhagāmaṇī) in R.F. Gombrich, *Precept and Practice. Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*, Oxford 1971.

[Aggiornamenti bibliografici:
T. Bartholomeusz, *In Defense of Dharma. Just-War Ideology in Buddhist Sri Lanka*, in «Journal of Buddhist Ethics», 6 (1999)
S. Bretfeld, *Das singhalesische Nationalepos von König Dutthagamani Abhaya. Textcritische Bearbeitung und Übersetzung der Kapitel* VII.3-VIII.3 *der Rasavahini des Vedeha Thera und Vergleich mit den Paralleltexten Sahassavatthuppakarana und Saddharmalankaraya*, Berlin 2001.
G. Obeyesekere, *Dutthagami and the Buddhist Conscience*, in D Allen (cur.), *Religion and Political Conflict in South Asia*, Westport/Conn. 1992, pp. 135-60].

FRANK E. REYNOLDS e CHARLES HALLISEY

EISAI (1141-1215) fondatore della scuola dello Zen (cinese, Chan) Rinzai (cinese, Linji) in Giappone. Erudito monaco e riformatore religioso, Eisai fu anche il divulgatore della pratica del bere il té in Giappone. Sebbene avesse iniziato a vivere in modeste condizioni, si guadagnò infine il patronato dello *shōgun* che era a capo del governo militare, il *bakufu*, a Kamakura. Con il sostegno dello *shōgun* costruì monasteri nei quali veniva promosso lo Zen; fu anche attivo nella ricostruzione dei monasteri delle vecchie scuole buddhiste. Eisai fu eclissato nella sua reputazione storica da successivi monaci del Rinzai quali Daitō, Musō Soseki, Ikkyū Sōjun, Hakuin e dal monaco del Sōtō, Dōgen Kigen. Ai suoi giorni, comunque, Eisai fu un personaggio di rilievo e svolse un importante ruolo nell'assicurare almeno una parziale accettazione dello Zen nel mondo religioso giapponese. Insieme ai quasi suoi contemporanei Hōnen (1133-1212) e Shinran (1173-1262), i fondatori del popolare Buddhismo giapponese della Terra Pura, Eisai può essere annoverato tra le figure che contribuirono alla riforma del Buddhismo del XIII secolo.

Il nome religioso completo di Eisai è Myōan Eisai. (I caratteri sono talvolta letti Myōan Yōsai). Nacque in una famiglia di sacerdoti presso il santuario di Kibitsu a Bizen, nell'attuale prefettura di Okayama. Probabilmente attraverso l'influenza del padre, Eisai incominciò a studiare i testi buddhisti mentre era ancora bambino e all'età di quattordici anni prese i voti di novizio nel monastero Enryakuji di Kyoto. L'Enryakuji era il centro non solo per gli studi scolastici del Buddhismo Tendai (cinese, Tiantai) introdotto in Giappone dal monaco Saichō (766-822) ma, anche per le pratiche buddhiste esoteriche (Taimitsu). Il monastero, tuttavia, aveva perso l'evidente vitalità spirituale dei tempi di Saichō. Mentre alcuni monaci del Tendai ancora si dedicavano alla preghiera e allo studio, altri non davano peso ai loro voti, si impegolarono in intrighi politici e non disdegnarono l'uso della forza militare per promuovere gli interessi monastici. In questo degenerato ambiente spirituale alcuni coscienziosi giovani monaci concepirono il desiderio di riportare l'Enryakuji e il Buddhismo Tendai alla loro passata gloria; anche Eisai si convinse del bisogno urgente di infondere nuova vita al Buddhismo in Giappone. Come molti monaci del periodo antico, egli credette che le fonti di questa rigenerazione sarebbero state trovate in Cina. Nel 1168, all'età di ventotto anni, Eisai fece il primo dei suoi due pellegrinaggi in Cina. Nei suoi viaggi divenne consapevole dell'influenza del Chan, ma siccome rimase in Cina solo sei mesi, non ebbe il tempo di indagarne in profondità gli insegnamenti. Al ritorno in Giappone, Eisai portò con sé una sessantina di volumi di testi collegati al Tendai, raccolti sul monte Tiantai e altrove, che egli presentò al suo capo abate dell'Enryakuji. Per i successivi vent'anni Eisai divise il suo tempo tra Kyoto e Bizen. Condusse una vita attiva, scrivendo commenti sui *sūtra*, tenendo conferenze sul *Sūtra del Loto* (*Hokekyō*), guidando rituali esoterici per la pioggia o per la liberazione dalla malattia e fondando piccole comunità di discepoli. Gran parte della sua attività sembra essere stata dedicata non alla propagazione dello Zen, ma alla riforma del Buddhismo Tendai.

Nel 1187 Eisai partì nuovamente per la Cina. La sua speranza era di viaggiare fino a raggiungere l'India, per fare un pellegrinaggio ai siti sacri collegati alla vita del

Buddha, ma, a causa delle agitazioni ai confini, la sua richiesta di un permesso di viaggio fu respinta dalle autorità cinesi. Frustrato, Eisai si diresse verso il monte del Tiantai. Qui incontrò il maestro Chan, Xuan Huaichang, sotto la cui guida approfondì la sua conoscenza della tradizione. Solo prima del ritorno in Giappone, nel 1191, Eisai si affidò ai precetti *bodhisattva* e gli fu concessa la veste di monaco e il certificato di illuminazione da Xuan.

Dopo la sua seconda visita in Cina, Eisai iniziò attivamente a promuovere lo Zen. Fondò piccoli templi nel Kyushu e lungo la costa del mare interno, dove combinò lo studio dello Zen con la devozione al *Sūtra del Loto*. Questa attività non passò inosservata nei circoli buddhisti del Tendai. Nel 1194, monaci dell'Enryakuji, argomentando che Eisai fosse impegnato ereticamente nello sforzo di creare una nuova branca del Buddhismo in Giappone, persuasero la corte a emettere un editto per bandire lo Zen. Nel tentativo di difendere se stesso e di giustificare l'adozione dello Zen, Eisai scrisse *Kōzen gokokuron* (Argomenti in favore della promulgazione dello Zen come difesa del Paese). In questa lunga opera Eisai presentò quattro principali argomenti in favore dello Zen: che era la vera essenza del Buddhismo; che non era un nuovo insegnamento, ma era stato accettato da Saichō e da altri patriarchi del Buddhismo Tendai; che era basato sulla disciplinata osservanza dei precetti buddhisti; e che la sua adozione avrebbe certamente portato al ringiovanimento del Buddhismo in Giappone e alla prosperità e sicurezza della nazione.

La difesa dello Zen offerta da Eisai non fece diminuire molto le ostilità dell'alto clero buddhista a Kyoto. Nel 1199, Eisai si mise in viaggio per il Giappone orientale, dove trovò potenti protettori nel regime militare di Kamakura. Qui Eisai ebbe l'opportunità di diffondere lo Zen nel centro del potere militare, ben lontano dall'interferenza dell'Enryakuji. Mentre probabilmente discuteva privatamente di Zen con i suoi protettori, la documentazione delle sue funzioni pubbliche rivela la guida di rituali esoterici e cerimonie di preghiera a Kamakura.

Nel 1202 Eisai ritornò a Kyoto. Lì, con il sostegno dello *shōgun* Yoriie, creò il monastero di Kenninji, nel quale lo Zen doveva essere praticato di concerto con il Tendai e con il Buddhismo esoterico. Gli scritti e le attività degli ultimi vent'anni della vita di Eisai riflettono tutti la sua convinzione dell'importanza del rinnovamento di un Buddhismo con basi molto ampie, che deriva la propria forza dalla stretta osservanza delle regole della vita laica e monastica. Questo è il messaggio del suo *Nippon buppō chūkō ganbun* (Un appello per la restaurazione del Buddhismo giapponese), scritto nel 1204. Prima della sua morte nel 1215, Eisai fece un'ultima visita a Kamakura, dove presentò allo *shogun* Minamoto Sanetomo un trattato sull'efficacia del bere il té, il *Kissa yōjōki*.

Con Eisai la conoscenza giapponese del Chan arrivò al culmine, tuttavia non avrebbe mai attecchito in Giappone. Sebbene Eisai abbia fornito una vigorosa difesa intellettuale dello Zen, egli non cercò di collocarlo su una base indipendente. Questo doveva essere il compito dei suoi successori, monaci come Dōgen, Enni di Tōfukuji, e dei maestri cinesi che iniziarono ad arrivare in Giappone nella metà del XIII secolo. Eisai, tuttavia, delineò i termini del dibattito, che sarebbe poi proseguito, sull'accettazione dello Zen, e stimolò la curiosità di una piccola cerchia di seguaci, alcuni dei quali sarebbero poi andati essi stessi in Cina alla ricerca di una più profonda conoscenza delle pratiche dello Zen.

[Vedi anche *ZEN*].

BIBLIOGRAFIA

M. Collcut, *Five Mountains. The Rinzai Zen Monastic Institution in Medieval Japan*, Cambridge/Mass. 1981.

H. Dumoulin, Paul Peachey (trad.), *A History of Zen Buddhism*, New York 1963.

Shōkin Furuta, *Eisai, Nihon no Zen goruku*, Tokyo 1977.

MARTIN COLLCUTT

ENCHIN (814/5-891/2), conosciuto dopo la morte come Chishō Daishi; sesto patriarca (*zasu*) della scuola Tendai del Buddhismo giapponese e uno dei cosiddetti *nittō-hakke*, o «otto maestri (esoterici) che studiarono in Cina». Enchin, un lontano cugino di Kūkai (Kōbō Daishi, 774-835), fondatore della setta Shingon, nacque nell'isola di Shikoku. Dall'età di quindici anni studiò sotto Gishin, un diretto discepolo di Saichō (Dengyō Daishi, 767-822), fondatore della setta Tendai, a l'Enryakuji sul monte Hiei, il centro della cerchia monastica del Tendai. Enchin fu mandato dal suo governo in Cina, dove studiò dall'853 all'859, prima sul monte Tiantai (centro della setta Tiantai) e poi al monastero Qinglong nella capitale Chang'an, affinché imparasse gli insegnamenti e le pratiche sia del Tendai sia del Buddhismo esoterico. Dopo il ritorno in Giappone fu appoggiato dalla corte (creò una sala di iniziazione entro le mura del palazzo imperiale) e dai capi del clan Fujiwara, e si stabilì nell'Onjōji, nella prefettura di Shiga, ai piedi del monte Hiei. Nell'868 divenne *zasu* della setta Tendai, posizione che mantenne fino alla morte. Insieme a Ennin (Jijaku Daishi, 794-864), fu una figura

centrale nello sviluppo del Buddhismo Tendai giapponese classico.

Enchin contribuì a fare nascere un movimento che portò alla completa trasformazione esoterica del pensiero e della pratica del Tendai, culminando con la creazione dell'«esoterismo del Tendai» (Taimitsu, in opposizione all'«esoterismo dello Shingon», o Tōmitsu). Enchin credeva che gli insegnamenti del Tendai e dello Shingon fossero di ugual valore (in contraddizione con le classificazioni gerarchiche di moda a quei tempi), ma credeva anche che la prassi dello Shingon fosse superiore (*ridō-jishō*). Egli dichiarò anche che il Buddha trascendente, che appare nella più importante scrittura Tendai, il *Sūtra del Loto*, fosse lo stesso Mahāvairocana, la principale figura del pantheon del Buddhismo Shingon. Enchin fu anche il primo a proporre la teoria dell'*hongaku* («illuminazione originaria»), secondo la quale tutti gli esseri, senzienti e non senzienti, sono fin dall'inizio pienamente dotati del risveglio completo. Questa teoria ebbe una funzione centrale nell'evoluzione della dottrina Tendai e del Buddhismo in generale e fu anche determinante nelle interpretazioni teoretiche delle associazioni fra divinità scintoiste e buddhiste (*shinbutsu-shūgō*). Infine, Enchin fu anche, secondo la tradizione, un personaggio chiave nello sviluppo del ramo del Tendai dell'ascetismo montano (Shugendō), specialmente nella regione di Kumano. [Vedi *SHUGENDŌ*, vol. 13; e *SHINGONSHŪ*].

Nella generazione successiva a Enchin, l'Onjōji venne a essere conosciuto come il ramo Jimon della setta del Tendai, in opposizione al ramo Sanmon, situato all'Enryakuji. Il ramo Jimon fu portato avanti dai discepoli di Enchin, il ramo Sanmon dai discepoli di Ennin. I patriarchi della setta del Tendai dovevano essere scelti tra i discendenti sia di Ennin che di Enchin. Questa e altre questioni finirono per creare degli attriti fra le due istituzioni, che sfociarono poi in attacchi armati, scaturiti soprattutto da considerazioni politiche. Durante il tardo periodo Heian i cosiddetti monaci-guerrieri (*sōhei*) di questi grandi monasteri combatterono il governo e gli uni contro gli altri senza pietà, in una ricerca di privilegi, terra, domini e potere. La situazione portò alla morte delle istituzioni del Tendai alla fine del periodo medievale e alla totale distruzione dei monasteri da parte di Oda Nobunaga nel 1571.

Enchin ebbe molti discepoli e compose un grande numero di trattati dottrinali, tra cui i più degni di nota sono il *Dainichikyō-shiiki* (La verità finale del Mahāvairocana Sūtra) e il *Kōen-hokke-gi* (Conferenze sui riti del Fiore del Loto). Dopo la sua morte, Enchin divenne l'oggetto di un culto incentrato attorno a una scultura contenente i suoi resti.

[Vedi anche *TENDAISHŪ*].

BIBLIOGRAFIA

Chishō Daishi, Ōtsu 1937. Pubblicato sotto l'egida dello Onjōji (Miidera).

Shūichi Murayama, *Hieizan to Tendai bukkyō no kenkyū*, Tokyo 1975.

Zennosuke Tsuji, *Nihon bukkyōshi; jōsei-hen*, 1, Tokyo 1944.

ALLAN G. GRAPARD

ENNIN (794-864), nome postumo, Jikaku Daishi; monaco buddhista giapponese della scuola del Tendai. Ennin nacque nel Giappone centrosettentrionale. A quindici anni entrò a far parte del centro monastico sul monte Hiei, il quartier generale della scuola del Tendai, dove presto divenne uno dei discepoli favoriti di Saichō (767-822), il monaco giapponese che aveva trasmesso gli insegnamenti del Tendai (cinese, Tiantai) dalla Cina al Giappone. Nell'814 Ennin divenne un monaco pienamente qualificato, e in seguito studiò i precetti buddhisti al Todaiji a Nara per sette anni. Alla fine un disturbo fisico lo costrinse al ritiro in una capanna a Yokawa, nella parte settentrionale del monte Hiei, dove attese con tranquillità la morte. Secondo la leggenda, Ennin si dedicò a copiare il *Sūtra del Loto* (giapponese, *Hokekyō*; sanscrito, *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra*) per tre anni e miracolosamente la sua salute migliorò dopo aver avuto in sogno una visione del Buddha. L'anno successivo (835) Ennin richiese alla corte il permesso di visitare la Cina. Lasciò il Giappone nell'838 con l'ultima ambasceria ufficiale giapponese alla corte Tang. Non avendo potuto ottenere il permesso di visitare il monte Tiantai, eponimo quartier generale della scuola cinese Tiantai, studiò il sanscrito e ricevette l'iniziazione al *Vajradhātu Maṇḍala* e al *Garbhakośadhātu Maṇḍala* e ad altre dottrine e pratiche esoteriche (Mikkyō).

L'anno seguente andò in pellegrinaggio al monte Wutai, nella Cina settentrionale, un centro delle pratiche della Terra Pura. Qui, Ennin studiò i testi del Tiantai e il Mikkyō e praticò gli esercizi della Terra Pura. Nell'840 si recò nella capitale, Chang'an, dove per sei anni approfondì le sue conoscenze e fece esperienza nel *susiddhi*, una tradizione esoterica ancora sconosciuta in Giappone. Ennin sopravvisse alla persecuzione del Buddhismo sotto l'imperatore Wuzong e infine ritornò in Giappone nell'847, portando con sé centinaia di scritti buddhisti delle tradizioni del Tiantai, esoterica, del Chan e della Terra Pura, così come trattati in sanscrito, immagini buddhiste, oggetti cerimoniali vari e persino rocce del monte Wutai. Questi sono elencati nel *Nittō shingu shōgyō mokuroku*, un catalogo presentato da Ennin alla corte. Ennin ritornò anche con un diario, il *Nittō guhō junrei kōki*, un racconto scrupoloso e accurato del suo

viaggio e della Cina al tempo dei Tang, e con nuove conoscenze ed esperienze per portare la scuola giapponese del Tendai a una preminenza sociale e dottrinale in Giappone.

La sua impegnata carriera, dopo il ritorno in Giappone, fu una combinazione di attività febbrile e di prestigiosi riconoscimenti ufficiali. Sul monte Hiei fondò centri per le pratiche della Terra Pura e del *Sūtra del Loto*. Presiedette all'iniziazione di un migliaio di persone nell'849, a quella dell'imperatore Montoku e del principe ereditario nell'855, e dispensò le norme del Mahāyāna all'imperatore Seiwa nell'859. L'incombenza dell'ufficio di *zasu*, o abate, della scuola del Tendai gli fu conferita dalla corte nell'853. Ennin morì nell'864 (alcune fonti danno l'866). Nell'866 gli fu conferito l'alto titolo di Jikaku Daishi («maestro del risveglio compassionevole»); nello stesso periode a Saichō fu dato (dopo la morte) il titolo di Dengyō Daishi («maestro nella trasmissione degli insegnamenti»). Questa fu la prima volta che il titolo Daishi venne usato in Giappone.

I contributi di Ennin al Buddhismo giapponese sono i seguenti:

1. La trasmissione delle pratiche della Terra Pura dal monte Wutai. Sebbene Saichō avesse già introdotto un tipo di pratica della Terra Pura, il *nembutsu* verbale introdotto da Ennin fornì i fondamenti alle successive scuole indipendenti della Terra Pura del periodo Kamakura (1185-1333).
2. La compilazione del diario del suo viaggio in Cina, una documentazione estremamente valida e unica della Cina Tang.
3. Il consolidamento del Tendai Mikkyō. Ennin completò la trasmissione iniziata da Saichō del Mikkyō cosicché la tradizione del Tendai Mikkyō, conosciuta come Taimitsu, poté con successo competere con il Tōmitsu Mikkyō della scuola Shingon trasmessa e fondata da Kūkai (774-835). [Vedi la biografia di *KŪKAI*].
4. L'introduzione dello *shōmyō*, un metodo melodioso di canto delle scritture, e la trasmissione di nuove cerimonie confessionali e commemorative della Terra Pura e del Mikkyō; la costruzione di importanti edifici sul monte Hiei; e lo sviluppo dell'area di Yokawa del monte Hiei.
5. Il rafforzamento della posizione delle regole del Mahāyāna sul monte Hiei attraverso i suoi contatti con la corte imperiale. Il *Kenyō daikai ron* di Ennin, un importante trattato sull'argomento, contribuì ulteriormente al potere e all'influenza del centro di ordinazione sul monte Hiei.
6. L'educazione di molti importanti discepoli. La discendenza di Ennin, chiamata Sanmon-ha, sebbene in competizione con la Jimon-ha di Enchin (814-891), dominò la gerarchia del Tendai per secoli.

Il lascito di Ennin così include lo sviluppo della dottrina, delle pratiche e del prestigio sociale della scuola giapponese del Tendai, fino al punto che essa dominò il mondo buddhista giapponese del tardo periodo Heian (866-1185) e fornì le basi per le scuole della Terra Pura, dello Zen, e di Nichiren. Il meticoloso diario di Ennin è anche la nostra migliore fonte di informazioni sulla vita quotidiana e la storia contemporanea della Cina dei Tang.

[Vedi *TENDAISHŪ*].

BIBLIOGRAFIA

L'unica opera in inglese su Ennin è lo studio pionieristico che accompagna la traduzione del diario di E.O. Reischauer, *Ennin's Travels in T'ang China*, in E.O. Reischauer (trad.), *Ennin's Diary. The Record of Pilgrimage to China in Search of the Law*, New York 1955. L'opera è molto autorevole, ma l'approccio è prettamente storico piuttosto che religioso e non tratta della vita e del contributo di Ennin dopo il ritorno in Giappone. Lo studio e la traduzione più completi del diario di Ennin in giapponese si devono a Katsutoshi Ono, *Nittō guhō junrei kōki no kenkyū*, 4 voll., Tokyo 1964-1969. Cfr. anche Etai Yamada (cur.), *Jikaku Daishi sangōshū*, Kyoto 1963, pubblicato in occasione dell'undicesimo secolo della morte di Ennin, e il più scientifico Kōjun Fukui (cur.) *Jikaku Daishi kenkyū*, 1964, Tokyo 1980 (2ª ed.). Non esiste alcuna raccolta completa delle opere di Ennin, che sono invece disseminate nelle varie raccolte di testi buddhisti.

PAUL L. SWANSON

EN NO GYŌJA (634?-701), letteralmente «En l'asceta (*ācārya*)»; famoso asceta giapponese di montagna e *hijiri*. Dettagli della sua vita sono stati registrati, fra l'altro, nel *Nihon ryōiki* (820) e nella sua biografia, *En no Gyōja hongi* (724). Egli è anche conosciuto come En no Ozunu, En no Shōzunu, Shōkaku, o semplicemente come il Maestro En.

En no Gyōja nacque in una famiglia di sacerdoti scintoisti nel villaggio di Kuwahara, nella provincia Yamato (prefettura di Nara). Sebbene si fosse convertito al Buddhismo da giovane, decise di fare a meno dell'ordinazione monastica e di rimanere un laico. Per questo motivo, spesso ci si riferisce a lui come En no Ubasoku, «il laico En», dalla trascrizione giapponese del sanscrito *upāsaka* («laico»). All'età di trentadue anni si ritirò sul monte Katsuragi (prefettura di Nara) e adottò il severo stile di vita di un asceta di montagna, vestendosi d'erba e vivendo della corteccia degli alberi. In una

...a sulle montagne installò una statua di rame del ... protettore il *bodhisattva* Kujaku Myō-ō (sanscrito, ...rāja), che si credeva potesse assumere la forma ... uccello per dispensare la sua misericordia. Per ... trent'anni En no Gyōja praticò l'austerità e la ...zione di fronte a questa statua. Durante questo ...do salì su altri famosi picchi, inclusi la catena ... e il monte Kimbusen, che successivamente di... importanti centri dell'attività *yamabushi*. An... la sua esperienza dell'illuminazione, il culmine de... anni di pratica ascetica in questo modo:

> ...po fa ascoltai Shaka in persona [cioè il Buddha Śākyamu... mentre stava predicando sulla montagna dell'Aquila ...hrakūṭa]. Successivamente diventai un imperatore del ...ppone e governai l'Impero. Ora sono qui su questa mon... in un corpo diverso, per farmi carico del compito di sal... l'essere senziente.
>
> (Coates e Ishizuka, 1949, p. 18).

La tradizione riferisce che dopo il raggiungimento ...l'illuminazione En no Gyōja divenne dotato di pote... ...racolosi, incluso il comando dei venti e delle nuvo... ... anche dei *kami* indigeni. Utilizzando delle formule ...dhiste (*dhāraṇī*) per esorcizzare il dio Hitokotonu... ... offrì vivida prova del potere magico superiore di... ...ibile al fedele del Buddhismo e consolidò la sua re... ...zione. Questi episodi, tuttavia, gli causarono il bia... ... dei funzionari pubblici, che erano consci del po...ale di disgregazione politica e sociale presentato ... tali episodi e così, nell'anno 700, fu esiliato nell'isola ... Izu. Il racconto nel *Nihon ryōiki* riporta che durante ... suo esilio camminò ogni notte da Izu alla terraferma ... ascendere il monte Fuji. Nel 701 gli fu permesso di ...nare a Kyoto, dopodiché viaggiò fino a Kyushu, ... continuò le sue pratiche ascetiche sino alla morte ...venuta più tardi nel medesimo anno.

La fama di En no Gyōja come prototipo di mago del... montagna, che comanda i poteri della natura e si ci...nta in numerose manifestazioni di prodezza magica ...giunta attraverso le sue attività ascetiche, lo portò a ...sere canonizzato come il fondatore dello Shugendō ...gli asceti della montagna. Nella sua dottrina, En no Gyōja è ricordato per aver cercato di armonizzare il ri...etto giapponese per la natura e la credenza nella sa...lità delle zone di montagna con gli insegnamenti del Buddhismo. I suoi seguaci, nelle generazioni successive, ...rivarono a riconoscere in alcuni picchi montani e grot...e gli equivalenti indigeni dei *maṇḍala* Kongōkai (Regno ... Diamante) e Taizōkai (Regno del Grembo) delle tra...izioni esoteriche del Tendai e dello Shingon giappone... La lezione di En no Gyōja continuò ad ispirare il Giappone dell'epoca Heian (794-1185): esempi della sua leggenda possono essere trovati nel *Makurazōshi* (Quaderni del Cuscino) di Sei Shōnangon e nel *Konjaku monogatari* (Racconti del Passato e del Presente). Nel 1799 egli ottenne infine il titolo onorifico di Daibosatsu Shimben, «Grande Bodhisattva del Divino Cambiamento».

[Vedi *SHŪGENDŌ*, vol. 13].

BIBLIOGRAFIA

H.H. Coates e Ryūgaku Ishizuka, *Honen the Buddhist Saint*, I-V, Kyoto 1949.

Ichirō Hori, *Folk Religion in Japan*, J.M. Kitagawa e A.L. Miller (curr. e tradd.), Chicago 1968.

[Aggiornamenti bibliografici:

Tomohiko Ishikawa e Hiromu Ozawa, *Zusetsu En no Gyōja. Shugendō En no Gyōja emaki*, Tokyo 2000.

Hitoshi Miyake, *En no Gyōja to Shugendō no rekishi*, Tokyo 2000.

Buhei Zenitani, *En no Gyōja denki shūsei*, Osaka 1994].

J.H. KAMSTRA

ETICA BUDDHISTA. Si tratta di una definizione di convenienza, che riunisce sotto un unico titolo quella che è, in effetti, una serie molto differenziata di credenze praticate da culture sparse per buona parte del globo da due millenni e mezzo. Per tale ragione, questa trattazione si occuperà in larga misura delle divergenze più salienti del discorso etico nell'ambito delle tradizioni del Theravāda, del Mahāyāna, del Vajrayāna e nell'era moderna. Nonostante tali diversità storiche, è possibile tuttavia identificare certi fulcri di attenzione, certi schemi e tensioni che hanno caratterizzato l'etica, in misura più o meno costante, nel corso di tutta la tradizione buddhista, ed è proprio questo l'argomento che affronteremo per primo.

Schemi generali. Un modo per caratterizzare la tradizione etica buddhista consiste nel notare la stretta associazione che esiste tra il tema centrale buddhista dell'intuizione della realtà come «non sé» (*anātman*) o «vuota» (*śūnya*) da un lato e l'autentica attività morale dall'altro. Nella maggior parte delle tradizioni buddhiste i due termini sono considerati complementari e reciproci. L'intuizione del non sé o vacuità informa l'attività morale e l'attività morale, a sua volta, sostiene lo sviluppo dell'intuizione.

Una seconda caratteristica generale dell'etica buddhista consiste nel fatto che il carattere morale dell'azione umana è strettamente associato con l'intenzione che la costituisce. In parole semplici, si presume che le azioni basate su buone intenzioni condurranno, in virtù

dell'ordine universale che struttura la realtà, a buoni e positivi risultati per l'individuo e la società, mentre le azioni basate su intenzioni cattive condurranno, in virtù del medesimo ordine universale, a risultati cattivi e negativi per l'individuo e per la società.

Una terza caratteristica dell'etica buddhista consiste nel fatto che essa combina in sé l'adesione ai precetti e la responsabilità con l'esaltazione dello sradicamento dei vizi e dello sviluppo delle virtù. Queste tendenze dell'attività etica alla legge e all'antinomia vizio/virtù sono talvolta entrate in conflitto, ma i buddhisti ritengono per lo più che esse si intersechino così da sostenersi l'un l'altra.

Infine, le comunità buddhiste si differenziano sulla base di livelli di responsabilità e di finalità etiche. Questi livelli sono spesso associati ai vari gradi di realizzazione soteriologica e comunemente correlati con le gerarchie istituzionali e sociali che, per tradizione, caratterizzano le società buddhiste.

L'etica buddhista primitiva e del Theravāda. La quarta nobile verità insegnata dal Buddha Gautama consiste nel cammino che porta alla cessazione della sofferenza. Questa Via di Mezzo (o Nobile Ottuplice Sentiero) si basa su otto componenti, di solito ripartiti in tre gruppi: la condotta morale (pāli, *sīla*; sanscrito, *śīla*), la disciplina mentale (*samādhi*) e la saggezza (pāli, *paññā*; sanscrito, *prajñā*). Il *sīla* raggruppa tre degli otto componenti, ossia la condotta retta, il retto parlare e il retto stile di vita. Il Buddha insegnò il *sīla* ai laici e ai suoi discepoli erranti (*bhikkhu*), ed esso costituì da allora la base primaria per lo sviluppo morale e spirituale tanto dei laici quanto dei segmenti elitari della comunità buddhista. [Vedi *OTTUPLICE SENTIERO*].

Una delle basi primarie dell'etica laica è la seguente lista di cinque precetti sacri, che i laici talvolta sottoscrivono dopo aver intrapreso il rito dei Tre Rifugi: non uccidere; non rubare; non dire il falso; non praticare condotte sessuali devianti; non bere liquori inebrianti. Tre o cinque altri precetti vengono talvolta aggiunti alla lista: si tratta dei precetti supererogatori seguiti dagli *upāsaka*, i laici che cercano di adeguarsi agli stili monastici compiendo ulteriori rinunce, o dai novizi candidati alla vita monastica.

Tali precetti non venivano intesi alla stregua di comandamenti, nel senso che certe tradizioni occidentali attribuiscono alle prescrizioni etiche comandate. Si trattava piuttosto di linee guida stabilite dal Buddha per il benessere sociale e personale dei suoi seguaci, e con tale spirito s'intendeva fossero seguite. Tuttavia, l'ignorarle portava chiaramente a incorrere in sanzioni negative. La tradizione buddhista conta un gran numero di narrazioni sui terribili effetti toccati, in accordo con la legge del *kamma* (sanscrito, *karman*; la legge che stabilisce una connessione diretta tra un'azione e i suoi effetti in questa vita e nelle vite future), a coloro che ignorano queste prescrizioni morali di base.

Una seconda tipologia di attività etica prescritta per i laici nel Buddhismo primitivo e Theravāda consisteva nel fare elemosine ai monaci (*bhikkhu*). Il sostegno materiale all'ordine monastico (pāli, *saṅgha*; sanscrito, *saṃgha*) viene presentato come il più efficace genere di offerta, mediante la quale i laici possono esprimere e allo stesso tempo coltivare la primaria virtù buddhista del donare. Al contempo, l'elemosina costituisce per i laici quel ruolo che è ancora la relazione sociale per eccellenza nel Buddhismo Theravāda, ossia la reciproca interazione tra laici e *saṅgha*.

Così come la mancata adesione ai cinque precetti di base, anche la mancata elargizione di elemosine (o, più propriamente, l'avarizia che porta a tale mancanza) era considerata fonte di *kamma* negativo, che avrebbe condotto a varie forme di sofferenza eccezionale nel mondo terreno e nei vari inferni del cosmo buddhista. Ma nel caso dell'elemosina, si preferiva mettere in evidenza piuttosto i positivi risultati karmici che essa generava. A chi faceva elemosine con la speranza di un aumento dei piaceri dei sensi, veniva promessa la rinascita in una condizione migliore in questo mondo o in un regno celeste. Coltivare la virtù dell'altruismo, come una vera elemosina comporta, preparava anche ai più alti risultati religiosi ed etici.

Nell'ambito della tradizione primitiva e del Theravāda, l'ordine monastico costituiva un segmento della comunità con un proprio *ethos* distinto. Dai *bhikkhu* che componevano tale segmento della comunità ci si attendeva l'adesione agli stessi precetti che erano stati stabiliti per i laici; ma a questi venivano aggiunti molti altri precetti, che comprendevano regole attinenti ai comportamenti quotidiani, al modo di vestire e al decoro, e alla corretta organizzazione dell'ordine stesso. Nel pieno sviluppo della tradizione del Theravāda, l'insieme normativo di tali regole, chiamato *Paṭimokkha*, contava ben duecentoventisette precetti distinti. [Vedi *VINAYA*].

Per i singoli *bhikkhu*, le regole monastiche erano giustificate dal ruolo basilare che esse ricoprivano nella formazione spirituale. Conformemente alle tradizioni del Buddhismo primitivo e del Theravāda, la sottomissione a queste regole costituiva una disciplina necessaria alla pratica del sentiero più elevato. Tale disciplina svolgeva un ruolo cruciale nello sradicamento di vizi quali l'illusione ingannevole, l'odio e l'avidità: vizi che alimentavano l'accumulo di *kamma* e che dovevano perciò essere eliminati per raggiungere la salvezza. Le regole monastiche, tuttavia, venivano giustificate anche a livello comunitario. L'adesione del monaco alle regole dell'ordine era considerata come la causa e al con

tempo la prova della purezza religiosa ed etica che rendeva il *saṅgha* degno del sostegno e dell'aiuto economico offerti dai laici.

Gli obblighi effettivi della comunità monastica sul terreno del merito nei confronti dei laici andavano ben oltre la conservazione della propria purezza e della propria disponibilità. I monaci erano anche i responsabili della preservazione, dello studio e dell'insegnamento del *dhamma* predicato dal Buddha. Nelle fasi più tarde della tradizione, l'obbligo dei monaci di prendersi cura del «benessere della moltitudine» si estese fino a includere anche servizi assai più secolari nei riguardi della comunità.

Sebbene l'adesione ai precetti e la pratica di reciproci gesti di altruismo fossero le forme di attività etica più spesso raccomandate nelle tradizioni primitive e del Theravāda, altre forme di azione etica venivano nondimeno prescritte. Per esempio, sia i monaci che i laici erano chiamati a mostrare comprensione (*anukampā*) nei confronti degli altri esseri umani, e sia i monaci che i laici erano incoraggiati a coltivare, tramite la meditazione, le attitudini mentali dell'amore (*mettā*), della compassione (*karuṇā*), della gioia partecipe (*muditā*) e dell'equanimità (*upekkhā*). Generalmente si riteneva che uomini e donne laici praticassero queste meditazioni moralmente utili a un livello più basso dei monaci, ma il carattere distintivo della pratica non cambiava e alcuni laici raggiungevano anzi risultati più alti di tanti monaci.

A lungo si è dibattuta la questione se le attività etiche praticate dai primi buddhisti e dai theravādin avessero come finalità primaria il benessere di colui che le praticava (nel qual caso, definirle etiche è alquanto sospetto) o se esse fossero, invece, orientate principalmente a beneficio degli altri; in altre parole, se l'azione morale venisse intrapresa per interesse personale o per ragioni riguardanti gli altri. Chiaramente ambedue i motivi hanno una loro base testuale e non manca tra di essi una certa tensione. Tuttavia, il punto chiave sta nella considerazione che la corrente principale della tradizione non presenta tale dicotomia; al contrario, uno dei temi costanti dei testi *pāli* (Theravāda) asserisce che il mondo è così ordinato che «colui che protegge se stesso protegge anche gli altri; colui che protegge gli altri, protegge se stesso». Ciò scaturisce direttamente dalle intuizioni centrali della dottrina del Theravāda, ossia la teoria del non sé (*anattā*) e la teoria della coproduzione condizionata della realtà tutta (*paṭicca-samuppāda*; sanscrito, *pratītya samutpāda*), dal momento che la dottrina del non sé sostiene che non vi è distinzione ultima tra il bene attribuito a una causa o a un'altra, e la dottrina della coproduzione condizionata sottolinea la mutua interdipendenza di tutti gli esseri. [Vedi *ANIMA*, sezione sulle *Concezioni buddhiste*, vol. 1; e *PRATĪTYA-SAMUTPĀDA*].

A lungo si è dibattuto inoltre se le attività morali e le virtù praticate dai primi buddhisti e dai theravādin costituissero semplicemente un mezzo per raggiungere la meta dell'illuminazione, oppure se fossero una meta esse stesse. Sarebbe forse più esatto affermare che per un *arahant* («essere perfetto»; sanscrito *arhat*) che ha raggiunto il livello di *asekha* («che non necessita di ulteriore formazione nel *sīla*»), la realizzazione religiosa e l'azione etica divenivano componenti del tutto inscindibili. [Vedi *ARHAT*]. Ciò non significa che per un *arahant* le azioni etiche finissero per essere irrilevanti e di conseguenza neglette; né, d'altro canto, è corretto affermare che la perfezione dell'*arahant* avesse carattere esclusivamente morale. L'essere perfetto, in virtù dello sradicamento dei suoi *āsava* («intralci» o «cancri», come il cancro dei piaceri sensuali, del divenire, del falso giudizio, o dell'ignoranza) riusciva a realizzare una purezza d'intenzione che diveniva immediatamente manifesta nel suo retto agire. L'azione dell'*arahant*, seppur assolutamente spontanea, era allo stesso tempo, per sua stessa natura, pienamente in accordo con il *dhamma* («verità, legge») come veniva inteso dai theravādin. [Vedi *CULTO E PRATICHE DI CULTO BUDDHISTE*].

L'etica del Mahāyāna e del Vajrayāna. Gli elementi di base dell'etica buddhista già presenti nelle tradizioni primitive e del Theravāda perdurarono anche nelle tradizioni del Mahāyāna e del Vajrayāna. Queste ultime tradizioni mantennero i precetti di base e gli obblighi imposti dalle tradizioni precedenti sia ai laici che ai monaci. Ma gli studiosi del Mahāyāna e del Vajrayāna misero selettivamente in luce alcuni elementi della tradizione etica buddhista e li svilupparono assai più di quanto non avessero fatto i theravādin. Questa serie di elementi messi in evidenza dalle tradizioni del Mahāyāna e del Vajrayāna, combinati con elementi del tutto nuovi introdotti dal diffondersi del Buddhismo nelle culture extraindiane settentrionali e orientali, portò a una nuova concezione dell'etica all'interno della tradizione buddhista.

Gli scritti del Theravāda contenevano già riferimenti ai *bodhisattva* (coloro che percorrevano il cammino che conduce alla buddhità), ma il Mahāyāna sviluppò l'ideale del *bodhisattva* in una misura tale che esso divenne l'elemento più importante dell'etica mahāyānica. L'ideale del *bodhisattva* venne sviluppato in risposta a quelli che i suoi sostenitori identificavano come gli ideali inferiori dello *śrāvaka*, dell'*arhat* e del *pratyekabuddha* propri dello «Hināyāna» («Piccolo Veicolo» che comprende il Theravāda). Il difetto principale di tutti questi fedeli di grado «inferiore» consisteva nel fatto che non sarebbero stati in grado, a dispetto dei ri-

sultati spirituali da essi raggiunti, di proclamare al mondo la verità che avevano scoperto e, in tal modo, di aiutare gli altri. Come alternativa al *nirvāṇa* dell'*arhat*, gli studiosi del Mahāyāna proposero una nozione di illuminazione che evidenziava il desiderio di soccorrere gli esseri nel mondo saṃsārico dell'impermanenza. La gerarchia degli ideali etici così concepita metteva i *bodhisattva* nella posizione più alta, in virtù sia del loro maggiore livello cognitivo e religioso, e sia della loro ipoteticamente più vasta portata nella pratica morale. [Vedi *BODHISATTVA (LA VIA DEL)*].

Il tratto saliente del *bodhisattva* è la compassione altruistica nei confronti di tutti gli esseri senzienti. Egli, o ella, aiuta tutti gli esseri non soltanto a raggiungere la liberazione spirituale (*nirvāṇa*), ma anche a ottenere vantaggi materiali e benessere (*artha*) nel mondo. Per fare ciò, il *bodhisattva* deve rinunciare a conquistare il *nirvāṇa* per se stesso, poiché, raggiunto il *nirvāṇa*, non potrebbe più essere d'aiuto agli esseri ancora nel *saṃsāra*; egli deve perciò sacrificare il proprio risultato personale per il bene degli altri. Per rafforzare questo suo proposito, compie un voto di tal genere: «Io non entrerò nel *nirvāṇa* definitivo fino a che tutti gli esseri non siano stati liberati». Quindi, si dedica allo sviluppo dell'autodisciplina, che può richiedere interi eoni, durante il quale l'aspirante *bodhisattva*, per mezzo delle successive rinascite, coltiva una vasta gamma di poteri cognitivi e fisici e di virtù morali (i trentasette *dharma*, i dieci poteri, i cinque *bala*, le sei o dieci *pāramitā* e così via) e progressivamente si eleva alla perfezione scalando una serie di gradi (*bhūmi*).

In questo schema gerarchico di sviluppo, tutte le precedenti virtù buddhiste, incluso lo *śīla*, vennero raggruppate, benché trasmutate, in un livello «più alto» di pratica. Per esempio, le prime sei *pāramitā* (alle quali ne vennero aggiunte altre quattro in tempi successivi) erano il *dāna* («dono, generosità»), lo *śīla* («condotta virtuosa, rettitudine»), la *kṣānti* («sopportazione, pazienza»), il *vīrya* («energia»), il *dhyāna* («riflessione estatica») e la *prajñā* («saggezza»). Il *dāna* e lo *śīla* vennero considerati compiti particolari dei laici, poiché portavano a una rinascita migliore. Perciò la loro inclusione nello schema di sviluppo morale del *bodhisattva* mediante le *pāramitā* («perfezioni») rappresentò un deliberato sforzo da parte mahāyānica di formulare un ideale etico che trascendesse quelli dello *śrāvaka*, dell'*arhat* e del *pratyekabuddha*, un ideale che combinasse insieme le virtù sociali di un pio laico con gli ideali ascetici di un monaco dedito alla meditazione, colmando così quella che pareva una lacuna tra il Buddhismo popolare e il Buddhismo monastico. [Vedi *PĀRAMITĀ*].

Allo stesso modo, la pratica del *dhyāna* comprendeva le quattro virtù cardinali del Theravāda, ossia amore, compassione, gioia partecipe ed equanimità; su tutte, i seguaci del Mahāyāna posero in rilievo soprattutto la compassione (*karuṇā*) come la qualità principale di cui necessita il *bodhisattva*. Essi esaltarono tale virtù chiave con un paragone: il *bodhisattva* ama tutti gli esseri come una madre ama i propri figli. L'atteggiamento della compassione consisteva nel comprendere l'indistinzione ultima tra sé e gli altri e, di conseguenza, nel sostituire mentalmente gli altri a sé. Tale atteggiamento veniva messo in pratica principalmente per mezzo della generosità (*dāna*), in accordo con due princìpi: 1) fare agli altri quel che vorresti fosse fatto a te; 2) fare agli altri quel che essi vorrebbero che tu facessi loro. Nei testi primitivi, le ragioni che fondavano tale sorta di compassione erano sia personali sia altruistiche: si riteneva, cioè, che mediante questa pratica i *bodhisattva* avanzassero essi stessi sulla scala della perfezione e, al contempo, aiutassero gli altri esseri. I testi più tardi, invece, tralasciarono ogni riferimento ai motivi personali e l'altruismo rimase l'unico motivo accettabile per la compassione. [Vedi *KARUṆĀ*].

Accanto all'ideale del *bodhisattva* occorre menzionare anche un altro tratto distintivo dell'etica mahāyānica. Il Buddhismo Mahāyāna comprendeva diverse correnti di pensiero, la cui tendenza collettiva era di relativizzare le distinzioni etiche e di colmare le dualità. Come si può evincere dalla dottrina secondo la quale al *bodhisattva* era concesso violare i precetti dello *śīla* quando la compassione lo induceva a farlo, queste correnti di pensiero si fondavano su motivazioni soteriologiche. Tuttavia, esse si spinsero oltre il mero riconoscimento del fatto che le virtù hanno la precedenza sulle regole etiche formali. Dall'uso dialettico che la scuola Mādhyamika fece del concetto di vacuità (*śūnyatā*) alla dottrina della scuola dello Yogācāra dell'assoluta «quiddità» (*bhūtatathatā*), il risultato effettivo di questi diversi insegnamenti fu impressionantemente simile. L'esperienza dell'illuminazione, interpretata da alcune scuole del Mahāyāna come il riconoscimento di una identità con l'Assoluto o «non prodotto», trasportava l'individuo su un più alto livello di consapevolezza. Da questo livello di consapevolezza le distinzioni etiche (per esempio, bene/male, giusto/ingiusto), le regole e i precetti morali apparivano tutti non tanto irrilevanti quanto relativi. Per un essere così risvegliato, la retta condotta diveniva non tanto una faccenda di disciplina, quanto piuttosto l'espressione spontanea della sua consapevolezza. La stretta identificazione con la quiddità faceva sì che le parole e gli atti dell'individuo inevitabilmente esprimessero l'ordine morale dell'universo. Sebbene l'individuo si sottomettesse alla disciplina della moralità relativa fin dalle prime tappe del suo sviluppo, dopo l'illuminazione (graduale o subitanea che fosse) egli si tro-

trava in una posizione in cui l'uso della moralità diveniva uno strumento spontaneo e libero della propria vita. Basandosi sulla propria profonda comprensione della vacuità, della quiddità o della natura di Buddha primordiale della realtà, egli poteva continuare a mostrare compassione, e poteva persino continuare a vivere secondo i precetti, ma senza più considerarli come una disciplina. [Vedi *ŚŪNYA E ŚŪNYATĀ*].

La tradizione indiana mahāyānica generò due ulteriori sviluppi dell'etica buddhista. Innanzitutto, essa fornì una base per le distinte tradizioni del Mahāyāna che si svilupparono in Asia orientale. Per esempio, preparò la via al sottile ma importante cambiamento nei confronti di una maggiore attenzione rivolta nell'insegnamento e nella pratica a «questo mondo». I seguaci del Mahāyāna dell'Asia orientale mantennero la loro adesione alla classica identificazione mahāyānica indiana del *saṃsāra* (il mondo fenomenico) con il *nirvāṇa*, ma ne modificarono la tonalità rinunciataria che aveva caratterizzato l'interpretazione di tale insegnamento in India. Essi interpretarono la dottrina sottolineando la positiva presenza del vuoto o della natura di Buddha in ogni entità fenomenica. In tal modo, essi attribuirono un affermativo valore religioso ed etico al mondo naturale e alle ordinarie attività umane. Inoltre, i seguaci del Mahāyāna dell'Asia orientale dedicarono particolare attenzione agli atteggiamenti e agli obblighi morali, in particolare a quelli associati alla lealtà nei confronti della famiglia e dello Stato, che godevano di alto prestigio nelle tradizioni autoctone che coesistevano ed erano in competizione con il Buddhismo in Cina e successivamente in Corea e in Giappone.

In secondo luogo, all'interno della stessa India la tradizione del Mahāyāna costituì la matrice per l'emergere della tradizione e dell'etica del Vajrayāna. La tradizione del Vajrayāna finì per stabilirsi in Tibet, godette di un breve successo in Cina e fiorì in Giappone, dove divenne nota con il nome di Shingon. Le più importanti innovazioni di questa scuola furono la concentrazione sull'immagine dell'individuo religiosamente ed eticamente perfetto (il *mahāsiddha*) e l'enfasi, a tale immagine strettamente correlata, posta sulla trascendenza di tutte le dualità. [Vedi *MAHĀSIDDHA*]. Sostenenendo che l'ideale mahāyānico del *bodhisattva* rappresentava una via di salvezza eccezionalmente lenta, i seguaci del Vajrayāna difesero la pratica di una «via veloce», mediante la quale i devoti religiosi potevano divenire, in questa stessa vita, Buddha viventi che potevano esercitare i pieni poteri della buddhità, tra i quali in particolare i poteri magici. La via veloce comportava la trascendenza di ogni dualità, inclusa la dualità bene/male; essa, pertanto, insisteva fortemente sulla relatività delle norme morali per coloro che si dedicavano a tale pratica. Per questa ragione, i seguaci del Vajrayāna si dimostrarono assai più favorevoli di altri buddhisti a sminuire gli elementi normativi del *dharma* a favore degli elementi paradossali e liberatori.

L'etica buddhista e l'ordine sociale. I primi redattori della letteratura canonica già attribuirono al Buddha un chiaro interesse in materia di ordine sociale. Da un lato, il suo intento era quello di relativizzare gli ordinari legami etico-sociali e di affermare che l'individuo deve trascenderli se vuole raggiungere la salvezza. Tuttavia, gli insegnamenti del Buddha, così come vengono riportati dalle prime scritture, presentano al contempo una concezione normativa dell'organizzazione e dell'attività sociali.

L'antico insegnamento canonico predica una nozione buddhista di buona società che si pone in netto contrasto con le preesistenti considerazioni brahmaniche a proposito di caste e di sacrificio. Per esempio, nel testo pāli *Aggañña Sutta*, il Buddha descrive la devoluzione dell'attuale sistema mondiale e della società umana in modo tale che le basi brahmaniche della gerarchia sociale, nei loro tratti ontologici ed ereditari caratteristici, vengano definitivamente minate. Oppure, per citare un altro esempio, nel famoso *Sigālovāda Sutta*, il Buddha perora la sospensione dei tradizionali riti brahmanici per mantenere il giusto ordine nel mondo e raccomanda di sostituirli con la coltivazione di corrette relazioni tra genitori e figli, insegnanti e studenti, capifamiglia e sottoposti, amici e colleghi, padroni e operai, maestri di religione e fedeli ordinari.

Il canone antico stabiliva anche le basi di quegli ideali buddhisti di regalità sacra moralmente regolata che finirono per svolgere un ruolo cruciale nella tradizione buddhista. Secondo l'*Aggañña Sutta,* la devoluzione primordiale della società umana fu segnata dalla decisione popolare di eleggere un re (*mahāsammata*, «il grande eletto»), cui venne affidata la responsabilità di amministrare la giustizia e dirimere i contrasti. Altri *sutta* presentano figure etico-religiose simili, come quella del *cakravartin* (il monarca mitico che mise in moto la ruota del *dharma* e riuscì a stabilire il proprio dominio su tutta la terra) e quella del *dharmarājā* (il re-*dharma* che stabilì la prosperità, la giustizia e la pace nel suo reame).

Uno dei principali fattori di svolta nello sviluppo dell'etica sociale buddhista ebbe luogo diversi secoli dopo la morte di Buddha, quando un importante monarca indiano di nome Aśoka, convertitosi al Buddhismo, si fece propugnatore e interprete del *dharma*. Le sue iscrizioni, dalle quali sappiamo che egli si assunse la responsabilità di assicurare l'integrità e il benessere della comunità monastica, spiegano anche la sua concezione del «vero *dharma*», che consisteva in una moralità so-

ciale di base accompagnata da celebrazioni rituali e da semplici forme di pratica meditativa. Dopo la morte di Aśoka, la comunità ne conservò memoria cristallizzando la sua figura in un nuovo e più sviluppato modello di re buddhista che teneva fede all'obbligo di sostenere e praticare la propria religione. In tutto il mondo buddhista, Aśoka venne dipinto come un monarca *dharmarājā* o *cakravartin* che, in più, era anche un pio laico. [Vedi *CAKRAVARTIN*].

Con lo sviluppo e la diffusione del Buddhismo, il suo ideale di società regolata secondo il *dharma* venne realizzato in una gran varietà di forme. Nelle società theravādiche, l'ordine sociale dharmico poggiò sul mantenimento della purità, e di conseguenza sull'autorità spirituale del *saṅgha*, sul re come unica figura *bodhisattva* responsabile della protezione del *saṅgha* e del mantenimento dell'ordine dharmico e della giustizia all'interno del suo regno, e, ancora, sulla responsabilità dei laici nel seguire i cinque precetti di base e nel coltivare la virtù del dare. Nelle società mahāyānica e vajrayānica, la relazione tra gli ideali buddhisti e le strutture sociali reali si rivelò più problematica. In generale, tuttavia, l'ordine dharmico in queste situazioni si venne formando intorno a una singola figura, di solito un monarca, ma talvolta (come in Tibet) un monaco. Questa figura, per via del suo status di *bodhisattva* preminente o di Buddha vivente, tendeva a costituire il fulcro attorno al quale si concentrava in primo luogo l'autorità religiosa.

L'articolazione degli ideali sociali buddhisti variò grandemente, a seconda delle tradizioni culturali e delle posizioni sociopolitiche di coloro che li sposarono. In India, nello Sri Lanka e nell'Asia sudorientale, i concetti buddhisti giuridici ed etico-sociali vennero appesantiti dai numerosi prestiti della tradizione brahmanica. In Cina e Giappone, gli ideali sociali buddhisti vennero invece modificati da tradizioni autoctone, quali il rispetto filiale, la pervasiva gerarchia morale e sociale e l'autorità politica unitaria. In Tibet, certe tradizioni autoctone si combinarono con le influenze buddhiste per produrre concezioni socio-politiche specificatamente tibetane, per esempio l'avvicendamento al potere dei vari lama (tibetano, *bla ma*) interpretati come reincarnazioni successive di grandi Buddha e *bodhisattva*.

Infine, gli ideali sociali buddhisti vennero articolati in un certo modo da coloro che s'integravano nei regimi esistenti, e in modo del tutto diverso da coloro che, invece, cercavano di sovvertire l'autorità costituita. Visioni sociali conservatrici, che legittimavano e guidavano l'esercizio dell'autorità al potere, hanno costituito la norma nella storia buddhista, ma in tutte le regioni dell'Asia non sono mancate versioni rivoluzionarie dell'etica sociale buddhista. Molte di queste espressioni degli ideali sociali buddhisti che miravano a sovvertire l'ordine costituito erano connesse con le aspettative di un imminente arrivo del futuro Buddha Maitreya. Da questo *bodhisattva*, con il quale vennero spesso identificati i capi dei gruppi rivoluzionari che miravano a un cambiamento politico, ci si attendeva che stabilisse sulla terra un nuovo ordinamento sociale, nel quale tutte le classi avrebbero potuto godere di prosperità, giustizia e opportunità di salvezza.

Tendenze recenti nell'etica buddhista. Negli ultimi due secoli il Buddhismo si è confrontato con molte delle idee associate alla «modernità» e le ha assimilate. In molte comunità buddhiste si è andata erodendo la fiducia nel *dharma* inteso come una realtà cosmica e sociale che poteva essere mantenuta attraverso l'adesione a schemi tradizionali di attività monastica, regale e laica. Tale erosione ha suscitato differenti, e talvolta conflittuali, risposte.

La risposta che maggiormente ha caratterizzato i secoli XIX e XX è stata una riforma razionalista, basata sulle fonti scritturali. Questo genere di movimento di riforma, particolarmente evidente nelle regioni del Theravāda, ha fatto leva su una purificazione dell'ordine monastico mediante la stretta adesione alle regole stabilite nel *vinaya* canonico. In certi casi, questo appello alla riforma monastica è stato accompagnato da un incoraggiamento, rivolto ai laici, a seguire un regime di «ascetismo terreno». Per esempio, un influente riformatore singalese noto con il nome di Anagārika Dharmapāla, ha promulgato una serie di duecento regole rivolte ai laici che combinavano elementi di ascetismo buddhista con forme reinterpretate di moralità borghese.

Una seconda importante tendenza della moderna etica buddhista si è espressa in una accentuazione di forme eminentemente pratiche di attivismo sociale. I monaci sono stati incoraggiati a tralasciare molte forme tradizionali di pietà buddhista a favore di modalità di servizio educativo e sociale ritenute più efficaci. Allo stesso modo, i laici sono stati incoraggiati a rinunciare ai tradizionali modelli di elemosina e a sostenere invece la costruzione di scuole, ospedali e altre forme di servizio sociale. In questo modo, ne è risultato uno svilimento dello *status* etico della vocazione monastica e un notevole incentivo del ruolo dei singoli laici e delle associazioni non religiose. Questa tendenza ha conosciuto una forma estrema nelle «nuove religioni» buddhiste del Giappone, nelle quali i monaci e le virtù monastiche non svolgono di fatto alcun ruolo.

Una terza tendenza dell'etica buddhista si è concretizzata nel tentativo di forgiare forme buddhiste di ideologie politiche e sociali contemporanee. Si sono così sviluppate interpretazioni buddhiste del nazionalismo e della responsabilità nazionale, concezioni e giustificazioni buddhiste della democrazia, e versioni [illegible]

giustificazioni buddhiste del socialismo. In questa direzione, lo sforzo maggiormente concertato si è avuto in Birmania negli anni '50 e nei primi anni '60 del XX secolo, quando molti buddhisti locali hanno lavorato a una sintesi teorica e pratica di Buddhismo e teoria sociale marxista. [Vedi *SAṂGHA*, articolo su *Saṃgha e società*].

Infine, i buddhisti hanno tentato di organizzarsi a livello internazionale e di formulare, in tale contesto, enunciazioni rivolte a questioni etiche contemporanee, come il disarmo nucleare, la giustizia internazionale e i diritti umani. Sfortunatamente, però, i convegni internazionali tenutisi finora (e in primo luogo quelli patrocinati dalla Federazione Buddhista Mondiale) si sono spaccati così profondamente lungo linee nazionali e ideologiche che soltanto con grande difficoltà si è potuto ottenere qualche risultato positivo. In quasi tutte le circostanze, i delegati non hanno saputo coalizzarsi nell'appoggiare posizioni etiche buddhiste seriamente confacenti all'oggetto dell'analisi.

Il Buddhismo attuale deve confrontarsi con molte sfide etiche, sia nell'ambito dei singoli Paesi, sia nel suo ruolo di grande religione mondiale. Studiosi e fedeli buddhisti hanno un ricco *corpus* di scritture di profonda valenza etica e una gran varietà di tradizioni etiche sulle quali possono contare nel rispondere a tali sfide. I risultati dei loro sforzi avranno un impatto cruciale sulla vita dei singoli buddhisti, sulla struttura delle società a predominanza buddhista e sull'intera comunità mondiale.

[Vedi *SOTERIOLOGIA BUDDHISTA* e *DHARMA BUDDHISTA*. Per una trattazione dell'etica in un contesto religioso più ampio, vedi *ETICA E RELIGIONE*, vol. 3].

BIBLIOGRAFIA

La maggior parte delle opere scientifiche che trattano di etica buddhista è incentrata sulla tradizione del Theravāda. Due testi di spessore sono l'opera di Shundo Tachibana, *The Ethics of Buddhism*, London 1926, rist. Delhi 1975, e quella più recente di H. Saddhatissa, *Buddhist Ethics. Essence of Buddhism*, London 1970, Boston 1997 (3ª ed.). Altre interessanti interpretazioni sono fornite in W.L. King, *In the Hope of Nibbana*, La Salle/Ill. 1964, e dagli articoli di vari autori contenuti in «Journal of Religious Ethics», 7 (1979). Importanti studi dedicati a particolari aspetti dell'etica del Theravāda sono reperibili in J.C. Holt, *Discipline. The Canonical Buddhism of the Vinayapiṭaka*, Delhi 1981, Delhi 1995 (2ª ed.); in E. Sarkisyanz, *Buddhist Background of the Burmese Revolution*, The Hague 1965; e in R.F. Gombrich, *Precept and Practice. Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*, Oxford 1971, London-New York 1991 (2ª ed.).

Tra i testi specificatamente dedicati all'etica del Mahāyāna, il più significativo è di certo H. Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Literature*, London 1932, rist. Delhi 1975. Cfr. anche Lal Mani Joshi, *Studies in the Buddhistic Culture of India*, Delhi 1967, 1977 (2ª ed. riv.), capp. 4 e 5 (dedicati al monachesimo, alla cultura e all'etica); K. Ch'en, *The Chinese Transformation of Buddhism*, Princeton 1973, cap. 5 («Ethical Life»); e W. Eberhard, *Guilt and Sin in Traditional China*, Berkeley 1967. Per due brevi ma interessanti trattazioni dedicate ad aspetti particolari dell'etica buddhista in Giappone, cfr. D.J. Fox, *Zen and Ethics. Dōgen's Synthesis*, in «Philosophy East and West», 21 (1971), pp. 33-41, e Hajime Nakamura, *Suzuki Shōsan, 1579-1655, and the Spirit of Capitalism in Japanese Buddhism*, in «Monumenta Nipponica» (Tokyo), 22 (1967), pp. 1-14.

Per ulteriori referenze, cfr. F.E. Reynolds, *Buddhist Ethics. A Bibliographical Essay*, in «Religious Studies Review», 5 (1979), pp. 40-48.

FRANK E. REYNOLDS e ROBERT CAMPANY

FASHUN. Vedi Dushun.

FAXIAN (attivo tra il 399 e il 418), monaco buddhista cinese, traduttore e primo pellegrino buddhista cinese in India. Il nome di famiglia di Faxian era Gong, ed egli nacque a Wuyang, nella prefettura di Pingyang, nella provincia dello Shanxi. Dopo aver completato il noviziato, all'età di vent'anni, Faxian si rese conto di quanto fossero incomplete e confuse le regole monastiche buddhiste (*vinaya*) presenti in Cina a quei tempi, e fece quindi voto di recarsi in India per cercare i testi che le riguardavano.

Dopo anni di preparativi, organizzò una comitiva composta da cinque monaci, che partì da Chang'an nel 399 e, attraversate le provincie di Qiangui, Zhangye e Dunhuang, lasciò la Cina procedendo lungo il corso meridionale del bacino del Tarim, fino ai reami centrasiatici di Shanshan, Agni e Khotan, dove potè assistere alla processione religiosa dell'immagine del Buddha. Da lì Faxian e i suoi compagni si diressero a Chakarka, attraversando Pamir e Agzi, e arrivarono infine nel regno di Uḍḍiyāna, nell'India settentrionale, passando per Darada e la Valle dell'Indo. Il loro viaggio dalla Cina all'India settentrionale fu così lungo e duro che richiese loro ben tre anni di cammino.

Dopo essersi riposato per tutta l'estate in Uḍḍiyāna, Faxian riprese il suo cammino verso il sud, attraversò Suvastu, Gandhāra, Takṣaśīla (Taxila) e arrivò a Puruṣapura, dove tre membri della sua compagnia decisero di tornare in Cina. Faxian e gli altri continuarono il viaggio in direzione di Hilo, per rendere omaggio all'ombra di Buddha a Nagārhara. Valicando la Montagna Nevosa Minore, uno dei tre membri della restante compagnia, Huijing, morì. Faxian si diresse poi a Lakki, dove trascorse l'estate del 403, dopo di che si recò a Mathurā passando per Harana e Uccha. Trascorse l'estate del 404 a Śaṃkāśya.

Direttosi poi a sud-est, attraversò Kanyakubja (Kanauj), Vaiśākha, il bosco di Jetavana a Śrāvastī e il luogo di nascita del Buddha a Lumbinī presso Kapilavastu, sul confine indo-nepalese. Da lì, viaggiò verso est, raggiungendo Rāmagrāma, Kuśinagara, Vaiśālī, e arrivò infine a Pāṭaliputra, la capitale del regno Magadha. Dopo un breve soggiorno in quella città, Faxian si recò verso sud-est. A Rājagṛha celebrò un rito di culto in cima al Gṛdhrakūta. Venerò l'albero della *bodhi* a Bodh Gayā, visitò altri luoghi nei dintorni e tornò a Pāṭaliputra. Sempre partendo da questa città, egli viaggiò anche verso occidente, compiendo pellegrinaggi a Vārāṇasī, al Mṛgadāva, o Parco del Cervo, a Sārnāth, e concludendo il viaggio con una visita a Kauśāmbi.

Tra il 405 e il 407, Faxian soggiornò al monastero mahāyānico di Pāṭaliputra, dedicandosi allo studio del sanscrito e delle scritture buddhiste. Al monastero potè consultare una raccolta di testi concernenti la disciplina monastica osservata dalla scuola dei mahāsāṃghika e una versione condensata delle regole monastiche della scuola del Sarvāstivāda, oltre a diversi altri testi quali il *Saṃyuktābhidharma-hṛdaya Śāstra* di seimila versi, il *Mahāparinirvāṇa Sūtra* di duemilacinquecento versi, il *Vaipulya-parinirvāṇa Sūtra* in cinquemila versi e la raccolta di *abhidharma* della scuola dei mahāsāṃghika. Benché molti di questi testi sembra che siano stati copiati dallo stesso Faxian, almeno uno gli venne donato al monastero mahāyānico da un laico buddhista di o-

ne Jialuo, come segno di apprezzamento per il suo viaggio in India.

Completato lo studio a Pāṭaliputra, l'altro membro superstite della comitiva, Daozheng, si dichiarò intenzionato a fermarsi per sempre in India, lasciando così Faxian da solo a completare la missione. Nel 407, quest'ultimo lasciò Pāṭaliputra per Tāmraliptī, passando per Champa. Rimase a Tāmraliptī due anni (408-409), dopo di che passò nello Sri Lanka, dove rimase per altri due anni, compiendo pellegrinaggi ai luoghi sacri e seguendo le lezioni di un monaco indiano. Sull'isola riuscì a consultare altri scritti, inclusi i *vinaya* della scuola del Mahīśāsaka, il *Dīrghāgama*, il *Saṃyuktāgama* e lo *Zazang jing*, tutti sconosciuti in Cina.

Nel 411 si imbarcò su una nave mercantile e veleggiò verso casa con i manoscritti sanscriti che aveva raccolto nel corso del viaggio. Novanta giorni dopo, in seguito a un cambiamento di rotta a causa di un tifone, la nave raggiunse il regno di Yavadvīpa, nella parte meridionale di Sumatra. Il monaco rimase sull'isola per cinque mesi, quindi si imbarcò su un'altra nave diretta a Guangzhou (Canton). Dopo un mese di viaggio, però, un altro tifone provocò un nuovo cambiamento di rotta e, dopo una novantina di giorni, la nave attraccò in un porto che più tardi si scoprì essere Laoshan nella prefettura di Zhangguang, nella penisola dello Shandong. Era l'anno 412. Finalmente, Faxian poté tornare a Jiankang (Nanchino) e dare inizio al lavoro di traduzione dei testi sanscriti che aveva raccolto in India e nello Sri Lanka. Nel suo viaggio egli aveva attraversato una trentina di regni in quindici anni e fu il primo monaco buddhista cinese a portare a termine un pellegrinaggio in India, riportando in patria scritture buddhiste.

Nel 416, i confratelli chiesero a Faxian di scrivere un racconto autobiografico del suo viaggio. Nacque così la cronaca conosciuta con il titolo di *Foguo ji* (Cronaca delle terre buddhiste), un documento storico e religioso importante per la storia dell'Asia meridionale e per la tradizione buddhista. Cinque delle traduzioni prodotte da Faxian, con la collaborazione del missionario buddhista indiano Buddhabhadra (morto nel 429), sono giunte fino a noi: due *vinaya* della scuola dei mahāsāṃghika (T.D. nn. 1425 e 1427), due scritture del Mahāyāna (T.D. nn. 376 e 745) e una scrittura del Hīnayāna (T.D. n. 7). Un catalogo riporta anche una traduzione dal titolo *Za obitan xinlun*, in tredici fascicoli, attribuita a Faxian e Buddhabhadra, ma il libro è andato perduto. Due altri testi sanscriti portati in Cina da Faxian sono stati tradotti in cinese rispettivamente da Buddhajīva (T.D. n.1421) e da Guṇabhadra (T.D. n. 99). Faxian continuò a tradurre fino al giorno della sua morte, avvenuta nel 418 nel monastero Xin di Jingzhou, nella provincia di Hubei. Il suo viaggio in India e la sua ricerca dell'autentica tradizione buddhista costituirono una fonte di ispirazione per le successive generazioni di buddhisti cinesi.

[Vedi *PELLEGRINAGGIO BUDDHISTA*].

BIBLIOGRAFIA

La più antica traduzione del racconto autobiografico di Faxian venne realizzata da J.P.A. Rémusat et al., *Foé Koué Ki, ou Relation des royaumes bouddhiques. Voyages dans la Tartarie, dans l'Afghanistan et dans l'Inde*, Paris 1836. Il testo francese venne poi a sua volta tradotto in inglese e commentato da J.W. Laidley (cur.), *The Pilgrimage of Fa Hian*, Calcutta 1848, rist. New Delhi 2000, mentre la traduzione di J. Legge, *A Record of Buddhistic Kingdoms*, 1886, rist. New York-London 1991, è ancor oggi facilmente accessibile e costituisce un utile riferimento, così come la ritraduzione di H.A. Giles, *The Travel of Fa-hsien, 399-414 A.D.*, 1923, rist. London 1959. La versione di Li Yunghsi, *A Record of the Buddhist Countries*, Beijing 1957, è la più recente e la più godibile. La biografia di Faxian contenuta nel *Gaoseng zhuan* è stata tradotta da R. Shih, *Biographies des moines éminents (Kao seng tchouan) de Houei-kiao*, Louvain 1968, pp. 108-15. Per uno studio delle traduzioni e degli scritti di Faxian, cfr. P.Ch. Bagchi, *Le Canon buddhique en Chine*, I, Paris 1927, pp. 347-48.

[Aggiornamenti bibliografici:

H. Giles (trad.), *From Record of the Buddhistic Kingdoms, a Chinese Pilgrim in Ceylon*, in J. Minford e J. Lau (curr.), *Classical Chinese Literature. An Anthology of Translations*, I, *From Antiquity to the Tang Dynasty*, New York 2000, pp. 599-605.

K.L. Hazra, *Buddhism in India as Described by the Chinese Pilgrims, AD 399-689*, New Delhi 1983.

X. Liu, *Ancient India and Ancient China. Trade and Religious Exchanges, AD 1-600*, New Delhi 1988.

X. Liu, *The Silk Road. Overland Trade and Cultural Interactions in Eurasia*, Washington D.C. 1998.

L. Rongxi e A. Dalia Albert (tradd.), *Lives of Great Monks and Nuns*, Berkeley 2002].

JAN YÜN-HUA

FAZANG (643-712), noto anche con il nome di Xianshou; terzo patriarca e sistematizzatore della scuola Huayan, una tradizione buddhista cinese incentrata sull'esegesi dell'*Avataṃsaka Sūtra*. Il suo cognome, Kang, indica che la sua famiglia era originaria di Samarcanda, nell'Asia centrale. Il padre di Fazang, Mi, era un alto ufficiale dell'esercito della dinastia Tang. A sedici anni, Fazang si arse un dito come offerta al Buddha davanti a uno *stūpa* di Aśoka che conteneva delle reliquie del Buddha. Dopo aver inutilmente cercato un buon maestro, entrò nel monastero del monte Taibei, dove si dedicò, in totale reclusione, allo studio del Buddhismo Mahāyāna. Qualche anno dopo, venuto a sapere che i suoi genitori erano malati, tornò nella nativa Chang'an,

dove Zhiyan (che più tardi diverrà il secondo patriarca dello Huayan) stava tenendo lezioni sullo *Huayan jing* (*Mahāvaipulya-buddhagaṇḍavyūha Sūtra*) presso lo Yunhua Si. Yan Zhaoyin, biografo di Fazang, descrive l'incontro dei due come una «docile accettazione, quale il versare acqua in un catino, una condizione di armonia simile al latte mescolato all'acqua». Dopo quest'incontro, Fazang divenne discepolo di Zhiyan.

Nel 668, alla morte del maestro, Fazang non aveva ancora preso i voti monastici. All'età di ventotto anni, l'imperatrice Wu Zetian fece erigere un nuovo tempio, il Taiyuan Si, in memoria di sua madre, Yongguo. Fu allora che Fazang venne ordinato e divenne monaco nel nuovo tempio, probabilmente su richiesta dell'imperatrice. Nel 684, a Xitaiyuan Si incontrò Divākara, un monaco proveniente dall'India centrale, e studiò il *jiaopan* (classificazione degli insegnamenti buddhisti) di Śīlabhadra e Jñānaprabha. L'anno successivo, intraprese con Divākara la traduzione di quella parte del *Gaṇḍavyūha* (un *sūtra* indipendente che costituisce l'ultimo capitolo dello *Huayan jing*) che era stata trascurata dalla traduzione del testo offerta da Buddhabadra. Egli lavorò spesso anche come assistente di valenti tradutori, quali Devaprajñā, Śikṣānanda e Yijing.

La fama di Fazang, tuttavia, è legata soprattutto al suo ruolo di sistematizzatore e divulgatore del Buddhismo Huayan e si narra infatti che tenne più di trenta conferenze sullo *Huayan jing*. Tra le sue opere principali si annoverano: 1) *Huayan jing zhigui* (Il significato essenziale dello *Huayan jing*; T.D. n. 1871); 2) *Huayan wujiao zhang* (Analisi della dottrina dei Cinque Insegnamenti dello Huayan; T.D. n. 1866); 3) *Huayan jing tanxuan ji* (Analisi dettagliata del profondo apporto dello *Huayan jing*; T.D. n. 1733); 4) *Dasheng qixinlun yiji* (Commentario sul Risveglio della Fede; T.D. n. 1846); 5) *Panruoxin jing lüeshu* (Breve commentario sul *Prajñāpāramitāhṛdaya Sūtra*; T.D. n. 1712); 6) *Rulengqie xinxuan yi* (Il significato essenziale del *Laṅkāvatāra Sūtra*; T.D. n. 1790); 7) *Fanwan jing pusa jieben shu* (Commentario sui precetti del *bodhisattva* nel *Brahmajāla Sūtra*; T.D. n. 1813); e 8) *Huayan jing chuanji* (Sulla tradizione di studio dello *Huayan jing*; T.D. n. 2073).

Secondo la leggenda, Fazang fu un taumaturgo miracoloso, che cercava il bene degli altri. Tra i suoi cosiddetti miracoli, Fazang riuscì ad impartire sia all'imperatore Zhongzong, sia al suo successore Ruizong, i princìpi del *bodhisattva* e a ottenere il sostegno reale per la costituzione di cinque templi per la diffusione del Buddhismo Huayan. Alla morte di Fazang, avvenuta nel novembre del 712, l'imperatore Xuanzong lo insignì del titolo onorifico di Hongluqing, direttore delle cerimonie di palazzo.

A Fazang sono attribuiti tre dei principali progressi della dottrina dello Huayan. Il primo consiste nella sua classificazione degli insegnamenti buddhisti in «cinque gradi e dieci qualità». Mediante tale classificazione, Fazang cercava di dimostrare che il Buddhismo Huayan doveva essere considerato l'apice degli insegnamenti buddhisti, superiore persino alla scuola del Faxiang (Yogācāra), da poco importata da Xuanzang. Il secondo risultato fu la sua difesa di una dottrina nota come *sanxing tongyiyi* («il modo originale per spiegare la dottrina delle tre forme di esistenza»). Servendosi di questa teoria, Fazang sottolineava come la verità ultima e la coscienza illusoria non si escludessero reciprocamente e come, di conseguenza, anche la coscienza illusoria potesse penetrare la vera radice della realtà. Il terzo risultato consisteva nella spiegazione della modalità ultima del *pratītya-samutpāda* («coproduzione condizionata»), ossia un'elaborazione della filosofia del *fajie yuanqi* («*pratītya-samutpāda* nel Regno della Verità») di Zhiyan, nella quale Fazang dimostrava come la materia non fosse diversa dalla verità (*lishi wu'ai*). Secondo Fazang, infatti, tutti i fenomeni, visti dalla prospettiva del Buddha, non solo dipendono l'uno dall'altro, ma si compenetrano anche l'uno con l'altro all'infinito (*shishi wu'ai*).

[Vedi *HUAYAN*].

BIBLIOGRAFIA

W. Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton 1963. pp. 406-24. Comprende una breve panoramica del pensiero dello Huayan, la traduzione completa del *Jinshizi zhang* attribuito a Fazang, e di due capitoli del suo *Huayan yihai bomen*.

Shigeo Kamata, *Chūgoku kegonshisōshi kenkyū*, Tokyo 1965. Nel capitolo dal titolo «Bushūōchō ni okeru kegon shisō no keisei» l'autore tratta il retroterra politico e intellettuale del pensiero di Fazang.

Kiyotaka Kimura, *Hōzō no kegon kyōgaku*, in «Risō», 606 (1983), pp. 64-86. Calcutta 1970. Esamina il ruolo della concezione del *pratītya-samutpāda* elaborata da Fazang all'interno dello sviluppo del pensiero della scuola dello Huayan.

Yoshihide Yoshizu, *Hōzōden no kenkyū*, in «Komazawa daigaku bukkyōgakubu kenkyū kiyō», 37 (1983), pp. 168-93. Lo studio più recente e completo sulla vita di Fazang.

[Aggionamenti bibliografici:

C. Hartshorne, *Sankara, Nagarjuna, and Fazang, with Some Western Analogues*, in G.J. Larson e E. Deutsch (curr.), *Interpreting Across Boundaries. New Essays in Comparative Philosophy*, Princeton 1988, pp. 98-115.

J. Shim, *Faith and Practice in Huayan Buddhism. A Critique of Fazang (643-712) by Li T'ung-hsuan (646-740)*, in D.W. Chappell (cur.), *Buddhist and Taoist Practice in Medieval Chinese Society*, Honolulu 1987, pp. 109-124.

D. Wright, *The «Thought of Enlightenment» in Fazang's Huayan Buddhism*, in «Eastern Buddhist», 33, 2 (2001), pp. 97-106].

KIMURA KIYOTAKA

FILOSOFIA BUDDHISTA. Gli studiosi generalmente concordano nel sostenere che il pensiero buddhista delle origini, così come venne predicato da Siddhārtha Gautama, il Buddha, non costituisse che una raccolta di princìpi etico-religiosi, formalmente e contenutisticamente privi di una filosofia definibile come tale. Fu soltanto con l'apparire del sistema dell'*abhidharma* (pāli, *abhidhamma*) che il Buddhismo cominciò a esaminare questioni filosofiche e ad affrontare problemi apologetici mediante l'esegesi di testi canonici. Eppure, per quanto sia vero, non possiamo dimenticare l'affermazione di Max Weber, secondo cui «come il Jainismo, ma ancor più chiaramente, il Buddhismo si presenta come il prodotto di un'era di sviluppo urbano, di sovranità urbana e di nobiltà cittadina» (*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Hinduismus und Buddhismus*, Tübingen 1920; trad. it. *L'etica economica delle religioni universali. Parte seconda. Induismo e buddhismo*. Torino 2002).

Il Buddha non avrebbe potuto attrarre i suoi contemporanei, molti dei quali si interessavano profondamente ad argomenti filosofici ereditati dalla filosofia upaniṣadica (come le elevate speculazioni di Yajñavalkya sul misticismo dell'*ātman*), se non avesse elevato il proprio messaggio alle rivoluzionarie altezze di una filosofia spirituale capace di esercitare la propria influenza sulle molteplici tendenze tradizionali e a lui coeve del pensiero religioso indiano.

Il noto silenzio del Buddha a proposito di problemi metafisici – in particolare: 1) se l'universo sia o non sia eterno; 2) se l'universo sia o non sia finito; 3) se il *jīva* (spirito o principio vitale) appartenga o meno al corpo; (4) se un *tathāgata* (ossia un Buddha), una volta liberato dalla vita terrena, continui a esistere, oppure esista e non esista allo stesso tempo, o ancora sia né esistente né non esistente – non significa che egli fosse indifferente ai problemi filosofici o che li ignorasse. Al contrario, il suo insegnamento presuppone un atteggiamento critico nei confronti del ragionamento metafisico, tale da permettergli di comprendere e analizzare le antinomie implicite nelle asserzioni delle varie tradizioni contemporanee. Il Buddha si rende dunque artefice di una «via di mezzo» tra gli estremi antinomici della ragione teoretica e di quella pratica, spostando l'attenzione sulla questione dell'efficacia delle idee nella liberazione del proprio io dall'incessante ripetersi trasmigratorio della sofferenza karmica attraverso la morte e il peccato.

Proprio in tale contesto il Buddha offre il suo insegnamento delle Quattro Nobili Verità (sanscrito, *catvāry āryasatyāni*; pāli, *cattāri ariyasaccāni*) e, da una simile attenzione per l'efficacia soteriologica, nel Buddhismo primitivo fiorirono i principali temi dottrinali dei cinque aggregati (sanscrito, *skandha*; pāli, *khandha*) o componenti esistenziali dell'essere umano, della coproduzione condizionata (sanscrito, *pratītya-samutpāda*; pāli, *paṭicca-samuppāda*) di tutti gli esseri viventi o, nel posteriore Buddhismo Mahāyāna, la nozione di vacuità (*śūnyatā*), le cui implicazioni filosofiche vennero approfondite dal pensiero dei mādhyamika e degli yogācāra. A loro volta, le scuole dei mādhyamika e degli yogācāra in India fornirono la struttura per ulteriori sintesi dottrinarie e filosofiche in Cina, Tibet, Giappone e altrove.

Il primo pensiero buddhista: le Quattro Nobili Verità. La tradizione vuole che dopo l'illuminazione il Buddha, nel suo primo sermone diretto ai cinque uomini che avevano condiviso con lui le pratiche ascetiche, abbia proclamato una Via di Mezzo verso la verità assoluta, una via che evitava gli estremismi edonistici da un lato e ascetici dall'altro. In loro vece, proclamò le Quattro Nobili Verità come unica via efficace per purificare l'intuizione e porre termine alla sofferenza. Esse rappresentano la più semplice dichiarazione sul contenuto dell'illuminazione e sui mezzi per ottenerla. Le prime scritture dipingono il Buddha costantemente impegnato nella predicazione di queste verità, al punto che, nel suo ultimo viaggio, ormai ottantenne e prossimo alla morte, ripete questa stessa dottrina alla gente di un villaggio che gli capita di attraversare.

Non è possibile, ormai, condividere la certezza dei primi credenti sul fatto che i testi pervenutici (i *nikāya* pāli e gli *āgama* cinesi) sulle Quattro Nobili Verità riportino davvero il contenuto del primo sermone del Buddha. Tuttavia, benché sia impossibile distinguere con chiarezza le sue parole da quelle dei discepoli posteriori, la tradizione testimonia il fatto che, dagli inizi della sua predicazione fino al termine della sua vita, il Buddha stesso considerò le Quattro Verità come il nucleo centrale e l'asse portante della propria dottrina.

Le Quattro Nobili Verità esprimono il contenuto dell'esperienza religiosa di conversione e illuminazione del Buddha. Esse comprendono la Verità sulla Sofferenza (malattia), la Verità sull'Origine della Sofferenza (la sua causa), la Verità sulla Cessazione della Sofferenza (il suo annientamento) e la Verità sulla Via per Porre Fine alla Sofferenza (il Nobile Ottuplice Sentiero).

In epoca recente, alcuni studiosi si sono domandati se la dottrina delle Quattro Nobili Verità possa in effetti essere attribuita al Buddha stesso. Essi sostengono infatti che il carattere medico con il quale le verità sono formulate compare per la prima volta negli scritti, buddhisti e non, soltanto intorno all'inizio dell'era volgare. Tuttavia, la filosofia greca può inaspettatamente illuminarci a questo proposito, poiché è ormai accertato che la medicina greca del tempo di Platone e di Aristotele, o addirittura del secolo precedente, fu pesante-

mente influenzata dalla scienza medica indiana. Il capitolo sulle malattie mentali del *Timeo* di Platone tratta gli elementi patologici in termini di malattia, causa della malattia, eliminazione di tale causa e metodo di trattamento. Nella *Metafisica* di Aristotele (Z, 1032b15-30) si fa specifica menzione, corredata da spiegazioni dettagliate, di una tecnica di trattamento costituita da quattro elementi: malattia, causa, rimozione della causa e metodologia di azione.

Nessun testo buddhista, né altre fonti indiane, ci illuminano sul modo in cui le Quattro Verità si colleghino l'una all'altra secondo una metodologia medica, né sul modo in cui esse possano costituire un efficace metodo di trattamento, benché ciò compaia con estrema chiarezza in Platone e Aristotele. Se però se ne conclude che queste idee greche provengano da una più antica fonte indiana, allora diventa credibile l'ipotesi che esse possano essere state conosciute e rispettate dal Buddha e dai suoi discepoli. Inoltre, è stata riscontrata una connessione tra scienza medica e scetticismo, particolarmente nell'antichità greca e, se ipotizziamo la stessa connessione nell'India del Buddha, allora il fatto che alcuni colti seguaci del Buddha, come Sāriputta e Mogallāna, fossero stati precedentemente discepoli del famoso scettico Sanjaya Belatthiputta suggerisce la possibilità che la terminologia medica fosse prevalente nel gruppo attorno al giovane Gautama. Ed è particolarmente significativo il fatto che Sāriputta abbia svolto un ruolo fondamentale nella storia formativa del pensiero buddhista.

Tuttavia, occorre notare che l'uso medico di questi termini differisce dal loro uso soteriologico. La preoccupazione per la «sofferenza» nel Buddhismo primitivo s'incentra sul problema basilare della finitezza umana, e non soltanto sull'insoddisfazione risultante dalle passioni frustrate o sugli sgradevoli effetti delle sensazioni di dolore.

Tutte le interpretazioni moderne circa la verità della sofferenza, della sua causa, della rimozione della causa e del cammino che a ciò conduce non possono prescindere dalla consapevolezza del radicale impulso esistenziale di questi concetti. La sofferenza deve essere vista sullo sfondo dell'impermanenza, secondo la descrizione che il Buddhismo ne offre: «Tutte le cose sono impermanenti [*anitya*], tutte le cose sono sofferenza e dolore [*duḥkha*], tutti gli elementi dell'essere sono privi di essere-in-sé [*anātman*]».

In questo contesto, impermanenza non sta ad indicare semplicemente il fatto oggettivo del cambiamento perpetuo e della scomparsa delle cose esterne. Innanzitutto, impermanenza indica il problema della propria esistenza individuale, del proprio essere-per-la morte. La consapevolezza profonda e la rassegnazione alla propria impermanenza non significano che si debba accettare ciascun fatto particolare riguardante le condizioni esterne: significano invece che ci si è rassegnati, riguardo a ogni cosa e in tutte le circostanze, all'impermanenza della propria esistenza. Invertendo la tendenza a guardare verso l'esterno, l'occhio del sé si distoglie dai desideri quotidiani e mette a fuoco il sé come esso realmente è. Durante questo processo, il sé e i suoi sentimenti subiscono una cristallizzazione, poiché ogni cosa precedentemente sperimentata si congela nella consapevolezza del sé come impermanente. Ed è nella cornice di questa esperienza che la sofferenza raggiunge la consapevolezza.

La sofferenza alla quale ci si riferisce con la frase «Tutte le cose sono impermanenti, tutte le cose sono sofferenza» non è, dunque, la sensazione psicofisica del dolore o l'insoddisfazione per il corso degli eventi. Questi sono esempi di sofferenza definita da un qualche oggetto tramite il quale viene inflitta. Per questo tipo di sofferenza la questione fondamentale è come trattare tale oggetto mediante i mezzi tecnici appropriati.

Allo stesso modo, cercare «l'origine della sofferenza» non significa investigare la causa di una malattia sulla base dei suoi sintomi. Significa invece che il sé si cristallizza nella sofferenza, congelandosi in una struttura definita che ha come centro la sofferenza. In tale cristallizzazione l'opposizione tra soggetto e oggetto tende a manifestare la propria vera natura di attaccamento del soggetto agli oggetti. Questo è ciò che intendono i commentari quando identificano l'origine della sofferenza nella perpetua e inestinguibile sete di desiderio.

È necessario comprendere perfettamente la sofferenza e annientarne l'origine. È come la sofferenza che appare in un sogno: quando ci si rende conto di aver sognato, si comprende appieno la sofferenza e si raggiunge la consapevolezza che il sogno era la causa della sofferenza. La consapevolezza del sogno in quanto tale implica infatti un risveglio dal sogno stesso. Il Buddha è il risvegliato e, grazie al suo risveglio, deve destare e svegliare coloro che ancora stanno dormendo.

In base a quanto si è detto, le Quattro Nobili Verità possono essere sinteticamente compendiate dai seguenti punti: 1) il nascere della sofferenza contiene in se stesso il cessare della sofferenza e 2) le nobili verità comportano una comunicazione tra l'Io e il Tu per ciò che concerne il risveglio, dal momento che la cessazione della sofferenza implica che il proprio risveglio desti gli altri. Spesso questo cammino è concepito come semplice mezzo o metodo per raggiungere il fine della cessazione o del risveglio. Tale definizione può considerarsi appropriata quando si parla in termini medici o tecnici, ma non esprime la struttura dinamica delle categorie esistenziali proprie della religione.

Narra la tradizione che un giorno lo scettico Sāriputta, prima di diventare un seguace del Buddha, incontrò Assaji, uno dei primi cinque discepoli del Buddha, e gli chiese ragguagli sulla dottrina del maestro. Il discepolo, però, si scusò e rispose di non essere sufficientemente versato in tale dottrina. Tuttavia aggiunse: «Di ciò che nasce da una causa, il Buddha ha rivelato la causa e ciò che la fa cessare: questa è la dottrina del grande anacoreta». Come ebbe udito tali parole, subito Sāriputta comprese che «il nascere della sofferenza si tramuta nella cessazione della sofferenza». In altre parole, egli capì che la condensazione di tutta la sofferenza nella sua causa o nella sua ragion d'essere ne innesca immediatamente la distruzione.

Tra lo scetticismo della Grecia o dell'India classiche e lo scetticismo moderno sussiste una differenza radicale. Nel primo, la sospensione del giudizio, derivante dalla presa di coscienza della relatività di ogni umana conoscenza, è accompagnata dalla decisione di abbandonare ogni attaccamento terreno. Grazie a questa rinuncia, il cuore viene condotto alla pace del distacco. In questo caso, lo scetticismo è una dottrina di liberazione religiosa mediante la rinuncia, sebbene a Sāriputta mancasse un fondamento ultimo sul quale basare tale liberazione e tale pace. Nel momento in cui incontrò Assaji, egli individuò in questa mancanza di fondamento le pastoie di cui si sarebbe dovuto disfare per giungere alla vera liberazione. Così una sola frase bastò a condurlo alla promessa di conversione: «La tenebra dell'ignoranza si leva ed entra la luce». Occorre ricordare, tuttavia, che questa conversione fu soltanto il primo passo nel cammino di Sāriputta verso il completo risveglio, al quale pervenne dopo lunghi anni trascorsi come discepolo presso il suo maestro, il Buddha.

Per comprendere la dottrina della Quattro Nobili Verità come un cammino esistenziale all'interno del quale il proprio risveglio desta gli altri, occorre rifarsi allo spirito originale del Buddhismo primitivo. Senza dubbio, attraverso la condivisione della comunità religiosa, il Buddha e i suoi discepoli arrivarono a comprendere profondamente il significato dell'identità tra il sorgere della sofferenza e il suo cessare. Anche le speculazioni, assai più filosofiche, degli studiosi *abhidharma* vennero originate dalla loro comprensione dei tratti comuni delle Quattro Verità. Di certo, molte affermazioni buddhiste risalgono a quella comunione spirituale. Certe dottrine primitive, come i cinque aggregati e i sei organi sensoriali, e certe nozioni filosofiche basilari, come la coproduzione condizionata, furono dapprima recepite come simboli religiosi interni alla comunità e su tale base si andarono poi sviluppando nella storia dottrinale buddhista.

Nel successivo dipanarsi del Buddhismo attraverso il corso della storia e nell'ambito delle sue diverse comunità, continuiamo a trovare lo stesso ricorrente emergere dell'originale impulso del Buddha. Il valore, sia cognitivo sia etico, di ciascun insegnamento del Buddha deriva dal suo complessivo significato religioso. Le interrelazioni tra i singoli insegnamenti sono come le costellazioni del cielo notturno che brillano davanti ai nostri occhi. Come l'intera configurazione astrale si va componendo dolcemente col sorgere all'orizzonte di una stella dopo l'altra, allo stesso modo si presentano alla nostra comprensione i diversi insegnamenti nel corso di tutta la storia del Buddhismo. Come accade per il cielo che, pur restando lo stesso dall'inizio alla fine, continuamente origina qualcosa di nuovo, così è anche per la dottrina del risveglio individuale a favore del risveglio altrui sviluppata e approfondita dalla comunità buddhista. Dal momento che la dottrina *dharma* è un'opera di compassione (amore), è possibile vederne la sua concretizzazione terrena, poiché essa manifesta un amore cosmico che abbraccia tutto egualmente e raggiunge la totalità dell'essere in tutte le sue dimensioni e configurazioni.

Questo impulso esistenziale del Buddhismo primitivo non escludeva però una interpretazione filosofica, da ascriversi direttamente alle scuole *abhidharma* e ai loro tentativi di esprimerne i contenuti in un chiaro e coerente sistema filosofico. [Vedi *QUATTRO NOBILI VERITÀ* e *OTTUPLICE SENTIERO*].

La filosofia dell'abhidharma. Il sorgere delle scuole dell'*abhidharma*, qualche secolo prima dell'inizio della nostra era, segnò un cambiamento dallo stile popolare delle prime scritture a una sistematizzazione di carattere maggiormente teoretico del contenuto dell'insegnamento del Buddha, resasi necessaria allo scopo di preservarne il significato dai vari fraintendimenti. Sebbene all'inizio il termine *abhi-dharma*, che letteralmente significa «riguardante la dottrina», si riferisse ai commenti esplicativi delle scritture, col tempo i maestri dell'*abhidharma* cominciarono ad accordare sistematicamente gli insegnamenti e ad offrirne interpretazioni personali. Il termine *abhidharma* prese allora il significato di «superiore (*abhi*) dottrina (*dharma*)» e finì per costituire una terza e separata raccolta del canone, accanto alle scritture (*sūtra*) e alla disciplina (*vinaya*).

I pensatori dell'*abhidharma* si dedicarono a stilare liste di termini tecnici (*mātṛkā*) allo scopo di definire le verità basilari del Buddhismo. Essi cercarono di identificare le «essenze» (*svabhāva*) di tutte le cose, considerate poi assolutamente reali e vere poiché non potevano essere soggette a ulteriore analisi. Per esempio, la credenza nel sé fu respinta perché non è possibile individuare alcun essere-in-sé (*ātman*) a fondamento della continuità del vivere umano. I cinque fattori costituen-

ti (*dharma*) o aggregati (*skandha*) – ossia forma materiale (*rūpa*), sensazione (*vedanā*), concettualizzazione (*saṃjñā*), impulso karmico (*saṃskāra*) e coscienza (*vijñāna*) – vennero invece definiti quali fattori reali che stanno dietro alla fallace credenza nel sé e vennero perciò considerati reali e veri. La filosofia dell'*abhidharma* è realista e concettuale, dal momento che i suoi principali esponenti si preoccuparono costantemente che tali fattori reali fossero correttamente e giustamente espressi in concetti bene analizzati. [Vedi *DHARMA BUDDHISTA* e Vedi *ANIMA,* sezione sulle *Concezioni buddhiste*, vol. 1].

I pensatori dell'*abhidharma*, tuttavia, non intrapresero il loro compito teoretico spinti da un mero desiderio di coerenza logica o di apprendimento accademico. Il loro principale interesse fu invece di ordine soteriologico, giacché essi pensavano che il distacco dalle passioni (*kleśa*) risultasse dall'ottenimento della retta intenzione (*samagdṛṣṭi*) e dibatterono a lungo sui sedici aspetti delle Quattro Nobili Verità e sui numerosi livelli di meditazione necessari a raggiungere la cessazione (*nirvāṇa*). La tradizione da loro inaugurata continua oggigiorno nella tradizione del Theravāda.

Al contrario, agli occhi dei fondatori della tradizione del Mahāyāna, l'approccio fondamentalmente intellettualistico dei pensatori dell'*abhidharma* tendeva a sostituire la verità concettuale e assertiva all'impulso esistenziale dei primitivi insegnamenti buddhisti. La dottrina fondamentale della coproduzione condizionata veniva messa ai margini e trattata sotto il titolo di maturazione karmica, poiché in un mondo di fattori *dharma* assolutamente veri e reali l'accento cade sullo *status* ontologico delle cose e non sulla loro interdipendenza.

In risposta al realismo e al concettualismo dell'*abhidharma*, in particolare a quello espresso dalla scuola del Sarvāstivāda, tra il 50 a.C. e il 150 d.C. vennero composte le scritture della *Prajñāpāramitā*. Queste scritture, redatte in uno stile anti-intellettualistico e paradossale, presentavano «la perfezione della saggezza» come una comprensione non discriminatoria (*prajñā*) che respingeva ogni «attaccamento» *abhidharma* alle intenzioni e affermava che tutte le cose erano prive di essenza. [Vedi *PRAJÑĀ*]. Tali scritture dichiaravano poi che la vera saggezza si trova non nelle rette intenzioni, bensì nella sua incarnazione in pratiche di compassione. [Vedi *KARUṆĀ*].

Poiché questi *sūtra* della *Prajñāpāramitā* erano composte in uno stile diretto e paradossale, esse non furono considerate degne di impegnare i maestri dell'*abhidharma* in dialoghi filosofici. È infatti probabile che i seguaci della *Prajñāpāramitā* non fossero monaci esperti, come i maestri dell'*abhidharma*, bensì laici votati alle dottrine del Buddha. Fu la filosofia mādhyamika di Nāgārjuna (attivo intorno al 200) che fece proprie queste intuizioni di saggezza e le espresse in termini filosofici. [Vedi *SARVĀSTIVĀDA* e *SAUTRĀNTIKA*].

La filosofia dei mādhyamika. La filosofia dei mādhyamika di Nāgārjuna gettò le fondamenta di tutto il successivo pensiero del Mahāyāna. Nāgārjuna riprese e approfondì il tema della *Prajñāpāramitā* della vacuità (*śūnyatā*) e controbatté con coerenza le argomentazioni *abhidharma* sulle essenze reali (*dharma*). [Vedi *ŚŪNYA E ŚŪNYATĀ*].

Tuttavia, la caratteristica principale della filosofia dei Mādhyamika non è soltanto la sua insistenza sulla vacuità. Anzi, il risultato davvero unico raggiunto da Nāgārjuna sta nella identificazione da lui proposta della vacuità con la coproduzione condizionata. La dottrina primitiva della coproduzione condizionata (*pratītya-samutpāda*) era finita, nella rigida formulazione dell'ontologia dell'*abhidharma*, a designare l'operazione del *karman*. Nāgārjuna invece la elevò a espressione della coproduzione condizionata di tutta la realtà priva di essenza. Le cose sono coprodotte in modo condizionato poiché sono vuote di ogni essenza fissa, e ciò che è vuoto è precisamente l'essere privo di essenza della coproduzione condizionata. Tutto l'essere è vuoto di essenza, poiché la vacuità è incarnata nell'essere coprodotto in modo condizionato. [Vedi *PRATĪTYA-SAMUTPĀDA*].

Sebbene la scuola dei mādhyamika sia permeata da «un centinaio di negazioni e un migliaio di dinieghi», non si può parlare di nichilismo (*nāstivāda*), dal momento che essa tematizza l'essere privo di essenza della coproduzione condizionata. Nāgārjuna mirava non soltanto alla decostruzione del realismo *abhidharma*, ma anche alla costruzione di una dialettica dell'essere coprodotto in modo condizionato che potesse incarnare la consapevolezza della vacuità. La sua insistenza sulla vacuità non è il delirio nichilista di un pazzo, ma un tentativo di pensare l'essere entro il contesto della vacuità e la vacuità entro il contesto dell'essere. Nella scuola dei mādhyamika, la realtà (*dharmatā*) e la quiddità (*tathatā*) significano l'essere coprodotto in modo condizionato compreso attraverso la negazione della vacuità. Per contro, si può affermare che esse significano la vacuità incarnata nell'essere privo di essenza. La Via di Mezzo rappresenta proprio questa comprensione della vacuità come viene concretizzata nell'essere vuoto e concreto della coproduzione condizionata. [Vedi *TATHATĀ*].

L'identità tra vacuità e coproduzione condizionata sfocia nel complementare tema dei mādhyamika della doppia verità (*satya-dvaya*), una dottrina che Nāgārjuna, forse per primo, considerò centrale. La verità del significato ultimo (*paramārtha-satya*) è sempre ineffabile e va al di là di ogni conoscenza concettuale, eppure de-

ve poter essere espressa come verità in termini di convenzione terrena (*saṃvṛti-satya*), così da poter essere intesa dai comuni mortali. La verità convenzionale è un linguaggio che tenta, senza mai riuscirci, di esprimere l'ineffabile, e viene descritta come una nuvola che copre e nasconde la verità. Quando la si riconosce per quel che è, si può vedere al di là di quel significato ultimo che essa vela e nasconde.

La scuola dei mādhyamika fonda le proprie posizioni sull'identità tra vacuità e coproduzione condizionata e intesse il tema della doppia verità all'interno di tale contesto. Il significato ultimo è la verità della vacuità, mentre il significato convenzionale è la verità della coproduzione condizionata, che appare del tutto inadeguata e falsa al risvegliato, mentre il non risvegliato la scambia per la verità affermativa del mondo.

Benché i *sūtra* della *Prajñāpāramitā* e la filosofia dei mādhyamika non siano nichilisti, essi cagionarono turbamenti tra quei buddhisti che non furono in grado di seguirne l'iniziale pensiero decostruzionista. Non tutti i fedeli si davano tanta pena per i pericoli che avrebbe potuto causare il realismo dell'*abhidharma*, poiché la maggior parte di essi probabilmente non aveva mai avuto alcuna inclinazione a occuparsi della sua intricata scolastica. Non sorprende, quindi, la nascita del più affermativo indirizzo di pensiero mistico del Tathāgatagarbha in opposizione al palpabile negativismo della *Prajñāpāramitā* e della scuola dei mādhyamika. La nozione di vacuità venne considerata inaccettabile (o, perlomeno, incompleta), dal momento che il Buddha aveva affermato che «la natura di Buddha esiste in ogni essere senziente». In opposizione al supposto negativismo dei mādhyamika, i testi del Tathāgatagarbha presentano tutti la natura di Buddha, il regno del seme (*garbha*) del risveglio (che diviene un *tathāgata*), come il solo essere davvero esistente. [Vedi *TATHĀGATAGARBHA*].

Diversamente da Nāgārjuna, che identificava vacuità e coproduzione condizionata, qui la realtà dell'essere empirico e quotidiano (*sat-tva*) è identificata con l'ultimo vero Regno Dharma (*dharmadhātu*). Le cose non sono vuote, perché la natura di Buddha è davvero reale ed esistente, come prova l'attribuzione ad essa delle quattro perfette qualità, ossia eternità, costanza, purezza e immutabilità, tutti attributi che Nāgārjuna avrebbe immediatamente respinto come costruzioni illusorie. L'unica realtà reale è la natura di Buddha. Questo seme, realmente esistente, della natura di Buddha è privo di tutte le contaminazioni, che sono irreali e illusorie, ma non è privo degli attributi di Buddha, che non sono realmente distinti da esso. Tutte le contaminazioni sono fortuite (*āgantuka*) e non appartengono all'essenza originale del seme.

La portata della vacuità e del non essere è ristretta alla contaminazione che ricopre il seme sottostante e i suoi attributi intrinseci. La vacuità non è più paninclusiva poiché, dopo aver negato tutte le contaminazioni come illusioni, quel che rimane (*avaśiṣṭa*) è l'eterna, immutabile e pura realtà della natura di Buddha. La tradizione del Tathāgatagarbha rappresenta dunque una filosofia buddhista dell'essere originario e si pone in forte contrasto con il pensiero della *Prajñāpāramitā* e dei mādhyamika.

Tuttavia, la tradizione del Tathāgatagarbha in India non seppe porsi come un'alternativa filosofica pienamente articolata ai mādhyamika. Rappresentata da un solo *śāstra* (trattato), essa non fu mai oggetto di critica per i pensatori della scuola dei mādhyamika. La sua presentazione del tema della natura di Buddha originaria e realmente esistente, però, divenne la base di molte speculazioni filosofiche successive, specie in Cina, dove venne reinterpretata secondo la coproduzione condizionata del risveglio nel mondo.

Nel contesto indiano, tuttavia, la tradizione del Tathāgatagarbha non riuscì a dar conto della genesi della contaminazione, dal momento che ogni contaminazione veniva spazzata via dal suo essere irreale e illusoria. Neppure la scuola dei mādhyamika, nella sua tematizzazione della coproduzione condizionata, seppe mettere a fuoco la genesi dell'illusione, contentandosi di dimostrare la logica falsità di tutte le intenzioni. Senza una qualche spiegazione della genesi dell'illusione, però, era difficile fondare un discorso dottrinale all'interno del mondo coprodotto in modo condizionato, fatto di ignoranza e illusione. La confutazione della teoria dell'*abhidharma* da parte della scuola dei mādhyamika, e l'aggiramento di ogni teoria da parte del Tathāgatagarbha lasciarono scarso spazio a una presentazione dottrinale razionale e sembrarono minare persino la possibilità stessa di un discorso dottrinale. [Vedi *MĀDHYAMIKA* e *NĀGĀRJUNA*].

La filosofia dello Yogācāra. La filosofia critica dello Yogācāra di Asaṅga e Vasubandhu (IV secolo) tentò di fondare la dottrina della vacuità di Nāgārjuna nel quadro di una comprensione critica della coscienza che genera ciascun significato. [Vedi *VIJÑĀNA*]. Il loro intento era non soltanto di mantenere l'insegnamento delle scritture della *Prajñāpāramitā* e i temi base della scuola dei mādhyamika, ma anche di concedere spazio alla speculazione teoretica nel contesto dell'identità tra vacuità e coproduzione condizionata. Il contributo di Asaṅga e Vasubandhu alla filosofia buddhista sta principalmente nella loro interpretazione della vacuità e della coproduzione condizionata all'interno di una concezione critica della coscienza. Essi realizzarono il loro progetto all'insegna dei temi dello sviluppo della co-

scienza nell'illusione (*vijñāna-pariṇāma*) e dei tre modelli di coscienza (*trilakṣaṇa*).

Asaṅga riassume il suo pensiero in tre punti. Il primo punto costituisce la presentazione della coproduzione condizionata, che fonda il significato di vacuità all'interno della coscienza identificando il modello ipotetico dell'aggrapparsi a essenze irreali quali il vuoto. Questo modello illusorio e ipotetico (*parikalpita-lakṣaṇa*) è il risultato dello sviluppo di parole e immagini cui ci si aggrappa come se rappresentassero essenze reali. Ci si aggrappa a tali essenze ipotetiche (*svabhāva*) come se una data immagine significasse la realtà di una corrispondente essenza in rapporto a colui che compie l'atto del conoscere.

Il secondo punto costituisce la presentazione del carattere di ciò che è coprodotto in modo condizionato, ossia il modello base di coscienza dipendente da altro (*paratantra-lakṣaṇa*), che identifica all'interno della coscienza il fondamento della coproduzione condizionata. La coscienza è una sinergia di diverse operazioni e funzioni. La coscienza-deposito (*ālaya-vijñāna*) funziona come un deposito di esperienza karmica non mediata in forme concettuali o verbali e opera in simbiosi con la coscienza attiva (*pravṛtti-vijñāna*), che media queste esperienze in parole e idee. [Vedi *ĀLAYA-VIJÑĀNA*]. Così c'è una reciproca dipendenza tra esperienza base e pensiero su quell'esperienza, poiché l'una dipende dall'altro. Inoltre la coscienza è dipendente da altro perché appare come immagine (*nimitta*) e intuizione (*darśana*). Le immagini sono presentate dai sensi, ma non portano esse stesse a un significato, poiché l'immaginazione non è costruttiva di significato. È soltanto l'intuizione di quelle immagini che ne costruisce il significato.

In assenza di tale intuizione, le immagini restano figure prive di interpretazione, immaginate per raffigurare, mediante loro, le essenze di cose viste e ipotizzate. Senza immagine, però, non vi può essere intuizione. Qui la nozione di coproduzione condizionata è intesa come la struttura base di tutta la coscienza, fondata criticamente entro la concezione di comprensione conscia come dipendente da altro.

In virtù di questo modello dipendente da altro, la coscienza non soltanto devolve nel suo modello illusorio e ipotetico, ma è anche aperta e suscettibile a una conversione in saggezza, nel modello perfetto (*pariniṣpanna-lakṣaṇa*) di coscienza, che è appunto l'assenza del modello ipotizzato all'interno del modello dipendente da altro. È l'assenza di essenze ascrivibili alle cose presentate come immagini. È la comprensione del fatto che tutte le cose coprodotte in modo condizionato sono vuote di essenza.

In questi primi due punti, Asaṅga reinterpreta e fonda criticamente le nozioni di vacuità e di coproduzione condizionata all'interno della coscienza. Ma non si limita a ciò, perché il terzo punto costituisce una presentazione del significato di quanto dichiarato dalle scritture. Qui Asaṅga fornisce un contributo davvero unico alla filosofia buddhista, presentando un'ermeneutica basata sul tema dei tre modelli di coscienza, perché dal momento in cui la coscienza è stata convertita (*āśraya-parāvṛtti*) da modello immaginato a modello perfetto, essa diventa capace di incarnare pienamente la saggezza del significato ultimo in termini di linguaggio terreno e convenzionale. La validità di tale verità convenzionale si trova allora nella sua conformità alle scritture e nella sua coerenza logica. Sia Asaṅga sia Vasubandhu composero infatti opere di logica per spiegare la genesi e la validità della verità convenzionale.

Tutte le parole e le idee sono dipendenti le une dalle altre, poiché esse non sono che costrutti della conoscenza (*vijñāpti-mātra*). Quando le si riconosce come tali, quando esse cessano di costituire una minaccia usurpando il posto della comprensione silenziosa, allora rivelano una propria, seppur limitata, verità. Nello sviluppo della loro teoria critica della coscienza, Asaṅga e Vasubandhu rendono dunque possibili un valido discorso dottrinale e una speculazione teoretica significativa entro una concezione della struttura di coscienza dipendente da altro e vuota. [Vedi *YOGĀCĀRA*, *ASAṄGA* e *VASUBANDHU*].

Epistemologia e logica. Le questioni epistemologiche e logiche non sono state trascurate dal pensiero buddhista e hanno sollevato molte discussioni all'interno del circolo dell'*abhidharma*. Anche Nāgārjuna, Asaṅga e Vasubandhu si occuparono tutti di logica, in particolare della questione dei mezzi validi di conoscenza (*pramāṇa*). Questi tentativi vennero portati alla ribalta dalla teoria dello Yogācāra sulla concezione critica della coscienza. Se il pensiero è valido come dipendente da altro, se la verità convenzionale è davvero una verità, allora le questioni epistemologiche e logiche diventano prolegomeni cruciali a tutta la discussione filosofica. Perciò pensatori come Dignāga (480-540) e Dharmakīrti (VII secolo) svilupparono un'epistemologia e una logica «buddhiste».

Dal momento che questi pensatori ereditarono la teoria dello Yogācāra sulla validità della conoscenza dipendente da altro e sulla struttura sinergica della comprensione, essi sono anche conosciuti con il nome di yogācārin. Ma, dal momento che non impiegano né le autorità scritturali, né il linguaggio dottrinale dello Yogācāra, non menzionando mai termini fondamentali quali la coscienza deposito o i tre modelli di comprensione, essi vengono distinti nella tradizione logica (*nyāyānusārino vijñānavādinaḥ*) con l'appellativo di

pensatori del Vijñaptimātra. Eppure, sebbene evitino questa terminologia, essi riflettono le dottrine di base dello Yogācāra sulla coscienza.

La funzione interdipendente e sinergica della coscienza è descritta da Dignāga sulla base dei due mezzi della conoscenza: percezione diretta e inferenza. La percezione diretta (*pratyakṣa*) è una sensazione pura e non mediata, antecedente alle parole e a ogni immaginazione. Essa presenta il «segno proprio» (*svalakṣaṇa*) della cosa percepita. Come gli yogācārin avevano identificato la fonte dell'illusione nell'immaginazione attraverso la costruzione verbale, così Dignāga identificò la conoscenza vera e sicura nella percezione pura che precede tale costruzione. L'inferenza (*anumāna*), al contrario, è la costruzione verbale che, nominando le cose, ne stabilisce le classi e ne intuisce le relazioni, presentando così il loro «segno comune» (*samānya-lakṣaṇa*). La logica è intesa come la corretta procedura per sviluppare tale inferenza e serve a salvaguardare la verità costruita dal ragionamento sui «segni comuni» delle cose. Come per Asaṅga e Vasubandhu la coscienza era strutturata come interazione sinergica tra l'esperienza preverbale immagazzinata nella coscienza-deposito e le costruzioni mentali della coscienza attiva del pensiero e dell'immaginazione, così per Dignāga la coscienza è una sinergia tra esperienza pura, preverbale, e pensiero verbale.

La stessa concezione epistemologica si può riscontrare nella interpretazione da parte di Dignāga della struttura della coscienza. L'aspetto dell'immagine (*nimitta-bhāga*) è la presenza di immagini percepite come oggetto per la comprensione. L'aspetto dell'intuizione (*darśana-bhāga*) è la comprensione del significato di quelle immagini. L'aspetto della consapevolezza (*saṃvitti-bhāga*) è la consapevolezza di chi conosce implicita in tali atti di intuizione dell'immagine. Successivamente, lo yogācārin Dharmapāla (530-561) aggiunse un quarto aspetto, quello della consapevolezza riflessiva (*svasaṃvitti-saṃvitti-bhāga*) intesa come la consapevolezza critica che si è veramente compreso attraverso l'intuizione dell'immagine.

Dharmakīrti sviluppò ulteriormente l'opera pionieristica di Dignāga, costruendo un vasto sistema epistemologico che venne trasmesso e studiato in Tibet. La Cina, invece, dove diverse opere di Dignāga vennero comunque tradotte, mostrò scarso interesse per le questioni epistemologiche e logiche e non dedicò grande attenzione a questo aspetto del pensiero buddhista. [Vedi le biografie di *DIGNĀGA*, *DHARMAKĪRTI* e *DHARMAPĀLA*].

Il pensiero buddhista posteriore. I temi della vacuità, della coproduzione condizionata e della doppia verità, e della loro interpretazione secondo la teoria dello Yogācāra dei tre modelli di coscienza e la teoria del Tathāgatagarbha della natura di Buddha originaria, costituiscono temi filosofici portanti che ricompariranno nel corso dei secoli successivi nel pensiero buddhista mahāyānico.

L'identità tra vacuità e coproduzione condizionata appare chiaramente nella filosofia della scuola cinese del Tiantai. Il suo principale esponente, Zhiyi (538-597), descrive la via «mediana» (*zhong*) come includente in se stessa una consapevolezza della vacuità (*kong*) e del temporale e del provvisorio (*jia*), riprendendo in tal modo la teoria di Nāgārjuna della Via di Mezzo come identità di vacuità e coproduzione condizionata. Sembra che Zhiyi sia stato anche influenzato dalla teoria dello Yogācāra dei tre modelli di coscienza, laddove il modello dipendente da altro comprende sia il modello perfetto di vacuità, sia il modello ipotetico di essere transeunte. [Vedi *TIANTAI* e *ZHIYI*].

La filosofia cinese Huayan inizia la propria analisi con la distinzione tra verità (*li*) e fenomeni (*shi*), riflettendo in ciò la teoria della doppia verità. Muove poi un terzo passo, arrivando così all'intuizione della compenetrazione tra verità e fenomeni, e rifacendosi in tal modo all'identificazione operata da Nāgārjuna tra vacuità e coproduzione condizionata. Il quarto passo della scuola dello Huayan, la compenetrazione tra fenomeno e fenomeno, sembra riecheggiare invece il tema dello Yogācāra secondo il quale per l'essere risvegliato tutte le cose sono semplicemente costrutti consci, intrisi della saggezza della perfezione. [Vedi *HUAYAN*].

Le scuole tantriche tibetane e cinesi furono sviluppi diretti della scuola dei mādhyamika e, specie in Cina e in Giappone, vennero pesantemente influenzate anche dallo Yogācāra. Il tema fondamentale dei due *maṇḍala* dell'utero (*garbha*) come verità e del lampo di luce (*vajra*) che rappresenta il ricercatore della verità riflette la struttura della doppia verità come tentativo di incarnare l'ineffabile nell'esperienza terrena. [Vedi *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*, articolo sul *Buddhismo esoterico*].

Naturalmente, la scuola dei mādhyamika stessa continuò in Cina nella scuola del Sanlun, sebbene pare che quest'ultima abbia concentrato la sua attenzione sulla confutazione e sulla vacuità. L'intera tradizione tibetana prende le mosse dal pensiero dei mādhyamika e lo sviluppa all'interno del suo impulso tantrico. Anche la scuola dello Yogācāra vanta un successore cinese nella scuola del Faxiang, la quale però, priva delle preoccupazioni indiane per il valore della teoria e del suo fondamento critico nella coscienza, sembra aver imboccato strade più prettamente scolastiche.

Il Chan cinese e lo Zen giapponese subirono profonde influenze non soltanto da parte della dottrina della

vacuità della *Prajñāpāramitā*, ma anche dalla teoria della natura di Buddha, come appare particolarmente evidente nello Zen Rinzai, con il suo paradossale invito a scoprire «il proprio volto originale». Questo stesso tema venne trattato anche da molte scuole buddhiste cinesi e giapponesi e fu reinterpretato a indicare la coproduzione condizionata del potenziale di risveglio già esistente in ciascun essere senziente. Esso finì per influenzare la dottrina dell'Unico Veicolo (*ekayāna*) per tutti gli esseri, condivisa dalla maggior parte delle scuole cinesi. [Vedi *CHAN* e *ZEN*].

Questi stessi temi continuano tuttora a essere dibattuti, come dimostra la filosofia della scuola di Kyoto ispirata all'opera di Kitarō Nishida (1870-1945). L'attività filosofica di Nishida, Keiji Nishitani e Yoshinori Takeuchi è volta alla sintesi delle moderne concezioni filosofiche occidentali con il tema mahāyānico della vacuità o «nulla». [Vedi *NISHIDA KITARŌ*].

Ciascun nuovo sviluppo del pensiero buddhista ha tentato di portare il Buddha Dharma a dialogare e a mettersi in relazione con i problemi e gli argomenti contemporanei. I buddhisti posteriori non si sono limitati a ripetere i temi indiani, ma hanno sviluppato una concezione creativa del Buddhismo adeguandolo al proprio tempo, benché i temi basilari abbiano continuato a fungere da parametri del pensiero buddhista.

[Vedi *INDIA, FILOSOFIE DELL'*, vol. 9; *NIRVĀṆA*; *ANIMA*, sezione sulle *Concezioni buddhiste*, vol. 1; *ETICA BUDDHISTA*; *SOTERIOLOGIA BUDDHISTA*. Per ulteriori approfondimenti della dottrina delle «due verità» nel pensiero buddhista, vedi *LINGUAGGIO (Teorie buddhiste)*; e *LETTERATURA BUDDHISTA*, articolo su *Esegesi ed ermeneutica*].

BIBLIOGRAFIA

La miglior fonte monografica per lavori di studiosi sia orientali che occidentali sui fondamentali temi filosofici del Buddhismo indiano è Hajime Nakamura, *Indian Buddhism. A Survey with Bibliographical Notes*, Hirakata 1980, rist. Delhi 1989. Sul Buddhismo premahāyānico, lo studio classico è quello di É. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien. Dès origines à l'ère Śaka*, Louvain 1958, rist. 1967 (trad. it. *Lo spirito del Buddhismo antico*, Venezia 1960). L'intera storia del Buddhismo indiano è ripercorsa da A.K. Warder, *Indian Buddhism*, Delhi 1970, 2000 (3ª ed. riv.).

Di stile più popolare sono il testo più volte ristampato di E.J. Thomas, *The History of Buddhist Thought*, London 1933, New York 1975 (3ª ed. riv.), e quello di E. Conze, *Buddhism. Its Essence and Development*, Birmingham 1951, rist. 2002 (trad. it. *Il Buddhismo*, Milano 1955), sebbene quest'ultimo rifletta la forte preferenza dell'autore per la negazione della *Prajñāpāramitā* di tutte le teorie filosofiche.

W. Rahula, *What the Buddha Taught*, Bedford 1959, 1967 (2ª ed. riv.), Oxford 1997 (rist. della 2ª ed. riv.) (trad. it. *L'insegnamento del Buddha*, Roma 1994 [3ª ed. riv.]), è una concisa e chiara esposizione dell'insegnamento primitivo. Per una traduzione scientifica degli scritti dell'*abhidharma*, cfr. L. de La Vallée-Poussin, *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, 1923-1931, rist. Bruxelles 1971. H.V. Guenther, *Philosophy and Psychology in the Abhidharma*, Lucknow 1957, Delhi 1989 (2ª ed. riv.) è una scorrevole e informativa introduzione all'*abhidharma*. Taiken Kimura, *Abhidatsumaron no kenkyū*, Tokyo 1937, è uno studio pionieristico sulle tappe di sviluppo del pensiero dell'*abhidharma*.

Per uno studio eccellente sul pensiero dei mādhyamika, cfr. F.J. Streng, *Emptiness. A Study in Religious Meaning*, New York 1967, che esamina il significato dell'uso fatto da Nāgārjuna del tema della vacuità. R.H. Robinson, *Early Mādhyamika in India and China*, Madison 1967, rist. Delhi 1976, incentra la propria attenzione sulla trasmissione della scuola dei mādhyamika in Cina. M. Sprung, *Lucid Exposition of the Middle Way*, Boulder 1979, non solo presenta una traduzione eccezionalmente buona delle sezioni principali dell'opera di Candrakīrti, *Prasannapadā*, ma offre anche un'introduzione particolarmente curata al pensiero dei mādhyamika. Gadjin Nagao, *Chūkan tetsugaku no komponteki tachiba*, Tokyo 1976 (trad. ingl. *The Foundation Standpoint of Mādhyamika Philosophy*, J.P. Keenan [trad.], Albany/N.Y. 1989), è un testo classico per gli argomenti filosofici dei mādhyamika e degli yogācāra, ed è servito come fonte per molte delle trattazioni di tali scuole citate in questo testo.

L'opera più completa sulla tradizione del Tathāgatagarbha è Jikido Takasaki, *Nyoraizō shisō no keisei*, Tokyo 1974, che ripercorre lo sviluppo del pensiero del Tathāgatagarbha dai suoi inizi nel *Tathāgatagarbha Sūtra* fino al *Ratnagotravibhāga Śāstra*. D.S. Ruegg, *La Théorie de Tathāgatagarbha et du Gotra*, Paris 1969, esamina la stessa tradizione partendo dal *Ratnagotravibhāga Śāstra* fino ai testi tibetani più tardi. Cfr. anche A. Wayman e Hideko Wayman (curr. e tradd.), *The Lion's Roar of Queen Śrīmālā*, New York 1974, che presenta un chiaro saggio introduttivo sul Tathāgatagarbha e una traduzione della scrittura citata.

Non esistono studi completi sullo Yogācāra in lingue occidentali, mentre il Giappone vanta numerosi studi a proposito di questa importante scuola del Mahāyāna. Di particolare interesse è il testo di Gadjin Nagao, *Chūkan to yuishiki*, Tokyo 1978. Diverse traduzioni, o trattazioni di testi particolari, sono opera di L. de La Vallée-Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi. La Siddhi de Hiuan-tsang*, I-II e indice, Paris 1928-1929; É. Lamotte, *Saṃdhinirmocana Sūtra. L'explication des mystères*, Louvain 1935; J.P. Keenan, *The Scripture on Explicating Underlying Meaning*, Tokyo 1986, rist. Berkeley 2000; É. Lamotte, *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga (Mahāyānasaṃgraha)*, I, *Version tibétaine et chinoise (Hsüan-tsang)*; II, *Traduction et commentaire*, Louvain 1938-1939; J.P. Keenan, *The Interpretation of the Buddha Land*, Tokyo s.d.; e Janice Dean Willis, *On Knowing Reality. The Tattvārtha Chapter of Asaṅga's Bodhisattvabhūmi*, New York 1979, corredato da note e interpretazioni pregevoli.

Sull'epistemologia e sulla logica buddhiste, l'opera di Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, London 1930-1932, rist. Delhi 198[illegible], sebbene ormai datata, costituisce ancora l'unica trattazione completa. Masaaki Hattori (trad.), *Dignāga, On Perception, Being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya*, Cambridge, Mass. 1968, costituisce l'opera scientifica classica su questo diffi-

le argomento. Per una trattazione delle controversie posteriori circa la necessità delle immagini per la comprensione, cfr. Yūichi Kajiyama, *Later Madhyamikans*, in Minoru Kiyota (cur.), *Mahāyāna Buddhist Meditations. Theory and Practice*, Honolulu 1978.

Per una panoramica dell'adeguamento del pensiero buddhista indiano all'ambiente cinese, cfr. E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, 1959, rist. Leiden 1972, che rimane tuttora lo studio classico del periodo che va dalle origini al 400 d.C. Esistono molti studi eccellenti dedicati alle varie scuole, ma a oggi non vi è ancora alcuna soddisfacente storia dottrinale del Buddhismo cinese. Per il Buddhismo giapponese invece, cfr. Alicia Matsunaga e D. Matsunaga, *Foundations of Japanese Buddhism*, I-II, Los Angeles-Tokyo 1974-1976, rist. 1996. Il Buddhismo tibetano è trattato nell'opera di G. Tucci, *Die Religionen Tibets*, Stuttgart-Berlin 1970 (trad. it. *Le religioni del Tibet*, Milano 1987)

Sulla scuola di Kyoto sono ancora reperibili in inglese le opere di Kitarō Nishida, *Art and Morality*, D.A. Dilworth e V.H. Viglielmo (tradd.), Honolulu 1973, e *Fundamental Problems of Philosophy. The World of Action and the Dialectical World*, D.A. Dilworth (trad.), Tokyo 1970. Cfr. anche Keiji Nishitani, *Religion and Nothingness*, J. van Bragt (trad.), Berkeley 1982 (trad. it. *La religione e il nulla*, Roma 2004); Yoshinori Takeuchi, *The Heart of Buddhism*, New York 1983, rist. 1991 (trad. it. *Il cuore del buddhismo*, Bologna 1999); H. Waldenfels, *Absolute Nothingness. Foundations for a Buddhist-Christian Dialogue*, J.W. Heisig (trad.), New York 1980; F. Frank (cur.) *The Buddha Eye*, New York 1982; e Hajime Tanabe, *Philosophy as Metanoetics*, Berkeley 1986.

TAKEUCHI YOSHINORI e JOHN P. KEENAN

FOUCHER, ALFRED (1865-1952), indologo francese, specialista di archeologia buddhista. Alfred C.A. Foucher studiò a Parigi, sotto la guida di Sylvain Lévi, e in India (1895-1897), dove combinò l'apprendimento filosofico presso il Sanskrit College di Benares con l'archeologia «militante», attraverso numerosi pellegrinaggi in diversi luoghi di interesse storico.

Foucher fu un pioniere nel settore dell'archeologia religiosa, proponendo uno studio della relazione tra le rappresentazioni artistiche e il loro ambiente dottrinale e letterario. Il suo settore prediletto fu l'area conosciuta come Gandhara (approssimativamente le zone dell'Afghanistan e del Pakistan comprese tra le montagne dell'Hindu Kush e il fiume Indo), dove il mondo indiano e quello greco erano stati in contatto all'incirca all'inizio della nostra era. La pubblicazione dell'opera di Foucher *L'Art gréco-bouddhique du Gandhāra. Étude sur les origines de l'influence classique dans l'art bouddhique de l'Inde et de l'Extrême-Orient* occupò mezzo secolo ed è costituita da tre volumi: I, *Introduction; Les édifices; Les basreliefs* (1905); II, *Images* (1922) e III, *Additions et corrections; index* (1951). Sebbene criticato per alcune delle sue conclusioni riguardanti la cronologia e lo stile, questo lavoro rimane la fonte più accurata sulla prima iconografia buddhista.

L'interesse di Foucher per il Gandhara ricevette un nuovo impulso quando l'Afghanistan aprì le proprie frontiere alle indagini archeologiche. Foucher, che allora stava lavorando al rilevamento topografico archeologico dell'India (1919-1921), fu immediatamente nominato primo direttore della delegazione archeologica francese in Afghanistan (1921-1925). In Afghanistan, come precedentemente nell'India nordoccidentale, l'abitudine di seguire metodicamente l'itinerario di Xuanzang, il dono naturale per l'osservazione e l'intuito archeologico portarono Foucher a notevoli scoperte nell'Haḍḍa, Kāpisī-Bēgrām, Bamian, Balkh e nella regione del Lampaka-Laghmān. [Per informazioni sui viaggi di Xuanzang vedi la biografia di *XUANZANG*]. L'essenza di queste scoperte è espressa in un lavoro compiuto con la collaborazione di sua moglie, Eugénie Bazin-Foucher, *La Vieille route de l'Inde de Bactres à Taxila* (I-II, 1942-1947). Foucher collaborò anche con John Marshall nella pubblicazione dei tre grandi volumi de *The Monuments of Sanchi* (1939), un'opera focalizzata sul principale sito buddhista nell'India centrale.

La chiaroveggenza di Foucher come archeologo fu senza dubbio il risultato della sua profonda conoscenza delle tradizioni indiane. Foucher, che utilizzava antichi testi come guide nelle sue ricerche archeologiche, utilizzò anche i monumenti per una migliore comprensione del Buddhismo e specialmente del suo fondatore, Buddha Śākyamuni. Il libro più conosciuto di Foucher, *La Vie du Bouddha* (1949; traduzione inglese, 1963) è, significativamente, sottotitolato *D'après les textes et les monuments de l'Inde*. Nel 1894 tradusse dal tedesco al francese lo studio sulla vita del Buddha di Hermann Oldenberg (*Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté*, 2ª ed. 1903), che rimane la più «reale» storia del Buddha, fedele alle fonti *pāli*. Allo stesso tempo, Foucher ebbe frequenti contatti con Émile Senart, che aveva proposto un'interpretazione mitica della vita del Buddha. Negli anni trenta del XX secolo Foucher fu anche testimone del brillante tentativo di una nuova interpretazione del Buddhismo attraverso l'archeologia e la sociologia compiuto dal suo giovane contemporaneo Paul Mus. La biografia del Buddha di Foucher arrivò a maturazione solo alla fine della sua vita. Questo libro mostra le influenze geografiche (centri di pellegrinaggio) e storiche (sovrapposizione di modelli agiografici) sui racconti attorno a Śākyamuni. Il libro rimane l'approccio più soddisfacente nei confronti della personalità del Buddha storico, così come era visto nella tradizione asiatica.

Sebbene profondamente originale nel suo metodo e nei suoi risultati, Foucher non può essere isolato dall'età d'oro degli studi filologici francesi della quale è un

tipico rappresentante. Anche se differente nello spirito, il suo *La Vie du Bouddha* richiama la precedente *Vita di Gesù* (1863) del collega bretone di Foucher, Ernest Renan. L'inventario sistematico di Foucher dei resti architettonici e dei documenti iconografici, come un avvicinamento alla comprensione del Buddhismo, ha un parallelo nella ricerca enciclopedica sul simbolismo cristiano fatta dal suo contemporaneo Émile Mâle.

Oltre ai già citati soggiorni in India e in Afghanistan, Foucher visse per un periodo nell'Indocina francese (1901 e 1905-1907), dove subentrò al suo amico Louis Finot come direttore dell'École Française d'Extrême-Orient, e in Giappone (1925-1926), dove creò con Sylvain Lévi, la Maison Franco-Japonaise.

BIBLIOGRAFIA

In aggiunta ai testi menzionati sopra, si deve notare A. Foucher, *The Beginnings of Buddhist Art and Other Essays in Indian and Central-Asian Archeology*, London 1917; si tratta di un'opera che, sebbene datata, resta un modello di precisione, chiarezza ed eleganza. Per i dati bibliografici, cfr. Shinshō Hanayama, *Bibliography on Buddhism*, Tokyo 1961; Marcelle Lalou (cur.), *Bibliographie bouddhique*, I-XXXII, Paris 1928-1967; e H. Deydier, *Contribution à l'étude de l'art du Gandhâra*, Paris 1950. Un ritratto biografico di Foucher si può trovare in A. Merlin, *Notice sur la vie et les travaux de M. Alfred Foucher*, in *Académie des Inscriptions et Belles Lettres. Conptes rendus*, Paris 1954, pp. 457-69.

HUBERT DURT

GANJIN (cinese, Jianzhen; 688-763), maestro del Buddhismo Vinaya della Cina che introdusse procedure per ordinare il clero buddhista in Giappone e che quivi creò il Risshū, o scuola del Vinaya del Buddhismo. Il luogo di nascita di Ganjin fu Yangzhou, una prospera città marittima nella Cina orientale. Nel tempio locale della città egli subì la tonsura nel 701. Quattro anni dopo ricevette i precetti del *bodhisattva*, una serie di voti dispensati come segno di devozione ai princìpi del Buddhismo Mahāyāna.

All'età di 19 anni, Ganjin viaggiò nelle capitali tradizionali della Cina, Luoyang e Chang'an, per studiare nei maggiori centri della cultura buddhista. Il suo principale campo di istruzione fu il *vinaya*, le antiche regole e procedure che governavano la vita e il comportamento dei sacerdoti e delle monache buddhisti. L'interesse per il *vinaya* aveva raggiunto il suo picco in Cina un secolo prima e una scuola formale, il Lüzong, fu creata per preservare e promuovere le pratiche ecclesiastiche basate sul *Sifenlü* (T.D. n. 1428), la versione del *vinaya* tramandata dalla scuola dei dharmaguptaka dell'India. Questo *vinaya*, che conta 250 regole per i sacerdoti e 348 per le monache, era in origine hīnayānico, ma divenne la base per l'ordinazione e per la disciplina ecclesiastica nelle scuole con tendenza sempre più mahāyānica della Cina e del Giappone. Ganjin stesso prese i 250 voti al tempo della sua ordinazione nel 708, un anno dopo il suo arrivo a Chang'an. Nel 713, all'età di venticinque anni, tornò a Yangzhou e iniziò la sua carriera di maestro del *vinaya*. Per i successivi trent'anni Ganjin si distinse come uno dei più eminenti insegnanti buddhisti nella Cina centrale. Si dice che ordinò più di 40.000 sacerdoti durante la sua carriera e che condusse in 130 occasioni conferenze formali sul *vinaya*.

Nel 733 la corte imperiale giapponese mandò in Cina due sacerdoti buddhisti, Eiei e Fushō, per reclutare maestri del *vinaya* allo scopo di dispensare le ordinazioni in Giappone. C'era molta preoccupazione in Giappone che tutte le ordinazioni effettuate fino a quel tempo non fossero valide, giacché per officiare non era mai stato presente il numero di sacerdoti debitamente consacrati prescritto dal *vinaya*. I Giapponesi ritennero importante rettificare questa inosservanza. Credevano che l'ordinazione autentica rendesse il clero legittimo erede degli insegnamenti del Buddha e lo dotasse di poteri religiosi e mondani per agire nel nome del Buddhismo. Eiei e Fushō in principio riuscirono a reclutare un giovane maestro del *vinaya* chiamato Daoxuan da Luoyang. Questi arrivò in Giappone nel 736, ma fu ostacolato nel compiere ordinazioni dalla mancanza del numero richiesto di partecipanti consacrati. Nel 742, Eiei e Fushō andarono a Yangzhou per chiedere l'assistenza di Ganjin. Quest'ultimo fu comprensivo e decise di recarsi egli stesso in Giappone per supervisionare le ordinazioni. Ma il sentiero che portò Ganjin in Giappone fu lungo e insidioso: cinque viaggi fallirono a causa dei pirati, di un naufragio e di un arresto da parte delle autorità civili. Durante questi eventi Ganjin perse la vista ed Eiei la vita. Infine, nel 753, al sesto tentativo, Ganjin raggiunse le coste del Giappone accompagnato da ventiquattro discepoli, la cui partecipazione avrebbe legittimato le cerimonie di ordinazione. Al tempo, Ganjin era sessantacinquenne.

All'inizio del 754 Ganjin e il suo seguito furono accolti con grande pompa a Nara, capitale del Giappone. In poche settimane egli fece erigere una piattaforma tem-

poranea per le ordinazioni al Tōdaiji, il tempio imperiale della capitale, e celebrò la prima vera e propria ordinazione sul suolo giapponese. L'anno seguente costruì una piattaforma permanente per le ordinazioni al Tōdaiji, seguendo tutti i dettagli meticolosi della tradizione del *vinaya* in Cina. La costituzione di luoghi specifici per le ordinazioni ebbe l'effetto di rendere più stretto il controllo sul clero, poiché l'entrata nel sacerdozio poteva essere regolamentata da coloro che presiedevano alle ordinazioni. Questo accentramento dell'autorità, così come l'enfasi del *vinaya* su una disciplina severa, assecondava i desideri del governo di assoggettare il Buddhismo per i propri interessi. Ganjin, in quanto figura preminente in questo processo di ordinazione, fu chiamato al consiglio Sōgō, il corpo ecclesiastico responsabile verso il governo delle attività buddhiste. Egli prestò il proprio servizio in questa funzione dal 756 fino al 758 quando si dimise. L'anno seguente gli venne concessa della terra sulla quale erigere il proprio tempio. Ganjin costruì il Tōshōdaiji e vi trascorse i successivi rimanenti quattro anni della sua vita, istruendo dei sacerdoti alle complessità del *vinaya*. Questi seguaci formarono il nucleo del Risshū in Giappone. Ganjin morì nel Tōshōdaiji nel 763 all'età di 75 anni. Il suo più grande contributo al Giappone fu l'istituzione di procedure per l'ordinazione e la definizione della disciplina ecclesiastica. Questo modello di disciplina venne successivamente contestato da Saichō, che cercò di sostituire i voti *bodhisattva* del Mahāyāna con i precetti ecclesiastici dello Hīnayāna. Ciò nondimeno, il sistema di Ganjin continuò a essere presente, accanto a quello di Saichō, come metodo tradizionale di ordinazione nel primo Buddhismo giapponese

[Vedi *VINAYA* e la biografia di *SAICHŌ*].

BIBLIOGRAFIA

Il più importante lavoro su Ganjin in una lingua occidentale è una traduzione in francese di una biografia scritta nel 779 dallo studioso giapponese Genkai Mabito intitolata *Tō Daiwajō Tōsei den* (T.D. n. 2089): cfr. Junjirō Takakusu, *Le voyage de Kanshin en Orient, 742-754*, in «Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient», 28 (1928), pp. 1-41, e 29 (1929), pp. 47-62. In giapponese esistono numerosi studi su Ganjin, tra i quali Mizumaro Ishida, *Ganjin. Sono shisō to shōgai*, Tokyo 1958, e Ando Kōsei, *Ganjin Wajō*, in «Jinbutsu sōsho» (Tokyo), 146 (1967).

JAMES C. DOBBINS

GELUGPA. L'ordine dei dge lugs pa del Buddhismo tibetano fu fondato all'inizio del XV secolo da Tsong kha pa (1357-1419) nella regione di Lhasa, la capitale del Tibet. Egli fondò un'università monastica sul monte Dga' ldan («il gioioso») nel 1409, e perciò la sua setta venne chiamata in origine la Via Gioiosa (Dga' ldan pa'i lugs) e soltanto in seguito prese il nome di Via Virtuosa, Dge lugs (Gelug). [Vedi *TSONGKHAPA*]. Gli studenti costruirono poi altre due grandi università monastiche nella regione di Lhasa, 'Bras spungs (Drepung, 1416) e Se ra (Sera, 1419), e il sistema educativo gradualmente si diffuse in tutta la regione. Nell'arco di duecento anni, la setta divenne un'importante forza politica, tanto che, intorno al 1640, con l'aiuto del potentato mongolo Gu śri Khan, il quinto Dalai Lama (1617-1682) salì al potere come capo del governo. La successione dei Dalai Lama mantenne tale posizione fino all'annessione cinese del 1959. [Vedi *DALAI LAMA*].

Il sistema educativo dei gelugpa catturò tanto l'immaginazione dei Tibetani che le loro università attrassero un gran numero di persone. Il Gelug finì per diventare il modello dominante dell'educazione religiosa e la maggior forza culturale in un'area che andava dalle regioni mongole calmucche del mar Caspio, in Russia, alla Mongolia esterna e interna, alla Siberia mongola, a parti della Cina e al Tibet. Lhasa, con le sue grandi università gelugpa, divenne la capitale culturale, religiosa, educativa, medica e astrologica dell'Asia interna buddhista. Grande influenza esercitò il complesso sistema di educazione, devozione, meditazione e culto, il cui impianto venne creato nel corso dei secoli dai brillanti pensatori del Gelug di Lhasa.

A Lhasa, ciascun monastero aveva almeno due facoltà e due gruppi di studenti in competizione tra di loro, che periodicamente si scontravano in accesi dibattiti. La faziosità tra i gruppi di diversa opinione filosofica era altamente incoraggiata; assicurando così maggior attività intellettuale all'interno dell'ordine stesso che non tra il Gelug e gli altri ordini buddhisti tibetani.

Sebbene lo studio occidentale del sistema educativo del Gelug non possa vantare più di mezzo secolo, è possibile ricostruire un quadro di tale raffinato programma di sviluppo dell'immaginazione metafisica. In generale, la formazione dottrinale del Gelug è classificata in due tipi, *sūtra* e *tantra*, secondo la suddivisione dei testi che riportano la parola del Buddha. La formazione nel sistema *sūtra* è ulteriormente suddivisa in un sistema di studio di carattere «pratico» e in uno di carattere «teoretico». Entrambi i sistemi si basano sulle grandi opere indiane e sui testi tibetani, che consistono di commentari espliciti a quei testi oppure di trattazioni dei temi principali in essi contenuti.

Il sistema pratico si incentra sul *Lam rim chen mo* (Grande esposizione degli stadi del cammino) di Tsong khapa e su testi indiani come il *Bodhicāryāvatāra* (Impegnarsi nelle azioni *bodhisattva*) di Śāntideva. Il sistema

teoretico si incentra invece su sistemi comparativi di dottrine, buddhiste e non, oppure sui «Cinque Grandi Libri». Le grandi università gelugpa seguono il secondo genere di approccio per costituire un *curriculum* di studio *sūtra* che ha inizio quando lo studente ha all'incirca diciotto anni e che dura per venti o venticinque anni.

Per preparare gli studenti allo studio di questi testi, il *curriculum* inizia con un insegnamento introduttivo al dibattito, così da stabilire le procedure di analisi dialettica e probante che struttureranno tutto il corso di studio. L'approccio è al contempo individuale (secondo la tecnica della preparazione e dell'esecuzione di dibattiti specifici) e a gruppi (nei quali le informazioni e le posizioni filosofiche vengono acquisite dai membri mediante una rete di comunicazioni progressive). Le classi preliminari studiano inoltre i fondamenti della psicologia e della teoria del ragionamento. Ha quindi inizio la lettura, che prenderà sei o sette anni, del primo dei Cinque Grandi Libri: l'*Abhisamayālaṃkāra* (Ornamento per la chiara comprensione) del futuro Buddha Maitreya, un'esposizione dell'insegnamento esoterico sulla struttura del cammino nei *sūtra* della *Perfezione della saggezza.*

Gli studenti passano poi al secondo Grande Libro, il *Madhyamakāvatāra* (Supplemento al Trattato della Via Media [di Nāgārjuna]) di Candrakīrti, ed esplorano per due anni l'insegnamento essoterico sulla vacuità intrinseca all'esistenza espresso nei *sūtra* della *Perfezione della Saggezza.* Poi è la volta dell'*Abhidarmakośa* (Tesoro di conoscenza) di Vasubandhu, un compendio dei tipi e della natura dei fenomeni indotti (*kliṣṭadharma*) e dei fenomeni puri (*vaiyavadānikadharma*) che agiscono come antidoti ai primi. Anche tale studio dura per un biennio, così come la lettura del quarto Grande Libro, il *Vinaya Sūtra* (Aforismi sulla disciplina) di Guṇaprabhā.

Nell'arco dell'intero ventennio del corso di studi, ogni anno viene dedicato qualche tempo allo studio epistemologico e logico dell'ultimo dei Grandi Libri, il *Pramāṇavarttika* (Commentario al compendio della valida cognizione [di Dignāga]) di Dharmakīrti. Al termine del corso di studi seguono diversi anni di perfezionamento e di tirocinio al dibattito, in vista della competizione annuale che si tiene a Lhasa, il cui trionfatore è festeggiato quale eroe nazionale.

Per tutto il corso degli studi, grande importanza viene data al ragionamento analitico, benché lo studente non trascuri al contempo la pratica quotidiana di riti tantrici incentrati sull'autovisualizzazione in forma di divinità. Egli prende parte, inoltre, a rituali di culto a livello di università, istituto e sezione, così da onorare e soddisfare varie divinità protettrici associate con tali livelli, e partecipa quotidianamente ad assemblee devozionali dedicate a divinità quali la salvatrice Tārā. A causa del lungo periodo di formazione richiesto dagli studi *sūtra*, questo aspetto tantrico del Gelug, meno ovvio ma altrettanto dominante, passa spesso inosservato a occhi stranieri.

Dopo aver conseguito il titolo di *dge bśes*, un monaco può passare a un collegio tantrico. I due principali sono il Collegio Tantrico di Lhasa Superiore e il Collegio Tantrico di Lhasa Inferiore. Entrambi perseguono come scopo primario lo studio, la trasmissione e la pratica del *Guhyasamāja Tantra*, anch'esso interpretato sulla base dei commentari di Tsongkhapa. Il tratto distintivo del Tantrismo è la divinizzazione dello *yoga*: i suoi fedeli meditano su stessi come se possedessero la forma fisica non di un individuo ordinario, bensì di una divinità che incarna i più alti livelli di saggezza e compassione.

Alla base di questo programma di immersione religiosa realizzata con mezzi dottrinali, devozionali, rituali e meditativi vi è un rigoroso impegno della ragione, sottolineato dall'importanza data all'armonia tra la ragione e le più profonde esperienze religiose, quali la compassione, la saggezza, lo *yoga* divino e la manifestazione dell'innata mente luminosa. La meditazione è classificata secondo due tipologie: la meditazione stabilizzante (o fissante) e la meditazione analitica, tenuta in grande conto dal pensiero dei gelugpa. Per sviluppare la compassione, ci si serve del ragionamento riflessivo al fine di accrescere i sentimenti basilari considerati parte dell'esperienza comune. Per sviluppare la saggezza, ci si serve del ragionamento riflessivo in un complesso processo cognitivo che permetta allo studente di comprendere con la propria capacità di penetrazione lo sbaglio che sottende il riconoscere una realtà effettiva alla falsa apparenza dei fenomeni. Il fine non è soltanto sconfiggere i sistemi rivali, ma superare un'innata ed equivoca concezione della natura dei fenomeni.

Tale comprensione della vacuità, raggiunta mediante il ragionamento analitico, costituisce il primo passo nella pratica dello *yoga* divino all'interno del Tantrismo. La saggezza consapevole, ossia la comprensione della vacuità indotta dalla compassione, viene quindi utilizzata come base per la manifestazione nella forma di essere divino. La stessa saggezza consapevole appare come una divinità, in una indivisibile fusione di saggezza e compassione simboleggiata da un *vajra*, un diamante. Per mezzo di tali continue apparizioni divine, si può allora praticare la meditazione stabilizzante su punti essenziali all'interno del corpo per indurre più sottili livelli di coscienza, utilizzati a loro volta per comprendere la stessa vacuità intrinseca all'esistenza. Quando la coscienza più sottile, l'innata mente luminosa, è resa effettiva, il vento (sanscrito, *prāṇa*; tibetano, *rlung*), o

energia, associato con questa coscienza più sottile, viene a costituire la causa sostanziale dell'apparizione in un *reale* corpo divino, tale che non si ha più bisogno del vecchio corpo materiale. La trasformazione è, letteralmente, sia mentale sia fisica.

Questa mente più sottile è esattamente come la chiara luce della morte che terrorizza gli esseri ordinari, che temono di venire annientati al suo manifestarsi. Il sistema educativo dei gelugpa, che ha come scopo il superamento di tale paura della propria natura intrinseca, suggerisce che il senso di alterità, associato da molte culture del mondo con una profonda esperienza religiosa del timor sacro, si basa in realtà su di un fraintendimento della natura intrinseca del proprio essere. Inoltre, suggerisce che questa paura e questo senso di alterità possono essere indotti a scomparire grazie alla comprensione dello *status* reale dei fenomeni, che si ottiene tramite il ragionamento investigativo portato al livello di esperienza profondamente sentita. Tale concezione assai sviluppata della compatibilità esistente tra ragione e profonda introspezione mistica, espressa in un sistema educativo e in una serie di pratiche rituali, è il tratto che maggiormente distingue il pensiero dei gelugpa.

Da quando il Dalai Lama ha lasciato il Tibet nel 1959, alla vigilia della presa del potere da parte dei comunisti cinesi, una comunità di rifugiati del Gelug sotto la sua guida (che non è limitata ai membri dell'ordine dei gelugpa) è riuscita a ristabilire, in diverse parti dell'India, una versione ridotta delle tre principali università monastiche di Lhasa (ciascuna suddivisa in due collegi in competizione), di due collegi tantrici e dei monasteri del Dalai Lama e del Panchen Lama. In tal modo, il sistema educativo del Gelug è stato ristabilito in India e, nel 2003, comprendeva diecimila monaci. In India e in Nepal sono anche presenti ottocento monache gelugpa, e in alcuni monasteri femminili è stata introdotta l'educazione scolastica all'inizio degli anni '90, un considerevole sviluppo nel potere delle donne. Chiaramente questo ristabilimento della formazione monastica costituisce una vera impresa per una popolazione di rifugiati tibetani che ammonta in totale a centoventimila persone in India e in Nepal.

[Vedi *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTA*, articolo sul *Buddhismo tibetano*].

BIBLIOGRAFIA

Lo studio del Gelug è ancora agli inizi, ma già possiamo contare su alcuni utili saggi. Per uno studio storico e politico, cfr. D.L. Snellgrove e H.E. Richardson, *A Cultural History of Tibet*, London 1968, 3ª ed. Bangkok 2003 (trad. it. *Tibet. Storia della tradizione, della letteratura e dell'arte*, Milano 2004). Per una breve biografia di Tsongkhapa, il fondatore dell'ordine dei gelugpa, cfr. R.A.F. Thurman (cur.), *The Life and Teachings of Tsong Khapa*. Dharamsala 1982. Lo stile analitico che caratterizza il fondatore dell'ordine, per il quale la ragione domina e interpreta la tradizione, è messo in evidenza nella sua opera: Tsong kha pa, *Tantra in Tibet*, P.J. Hopkins (trad.), London 1977, rist. Ithaca/N.Y. 1987 (trad. it. *La compassione nel buddhismo tibetano*, Roma 1981). Per una toccante autobiografia di uno studioso e lama gelugpa e, insieme, per una descrizione del corso di formazione e degli insegnamenti di base della scuola, cfr. B.A. Wallace (cur. e trad.), *The Life and Teachings of Geshé Rabten*, London 1980. Per un esempio dei processi mentali di uno studioso gelugpa, cfr. L. Rinbochay, *Mind in Tibetan Buddhism*, Elizabeth Napper (cur. e trad.), London 1980, che esamina in profondità gli elementi di psicologia di base. I temi della morte, dei livelli più sottili di coscienza e della mente luminosa, presentati secondo gli schemi di pensiero di uno studioso gelugpa del XVIII secolo, Yang jen ga way lo drö, si trovano in L. Rinbochay e P.J. Hopkins, *Death, Intermediate State, and Rebirth in Tibetan Buddhism*, London 1979, rist. Ithaca/N.Y 1985. Per un commentario gelugpa contemporaneo a un testo classico indiano, il *Bodhicāryāvatāra* di Śāntideva, di cui amplia e sviluppa importanti punti, cfr. G.K. Gyatso, *Meaningful to Behold. View, Meditation and Action in Mahayana Buddhism*, Ulverston 1980, London 1994 (4ª ed.). La dottrina della vacuità e la sua importanza nella visione del mondo dei gelugpa è trattata in tutte le sue sfumature, sulla base di diverse opere di tradizione scolastica, in P.J. Hopkins, *Meditation on Emptiness*, London 1983, Boston 1996 (2ª ed. riv.). Per una presentazione sentita e dettagliata della dottrina della vacuità e dell'espressione della compassione secondo la pratica dell'*Anuttarayoga Tantra*, cfr. G.K. Gyatso, *Clear Light of Bliss. Mahamudra Meditation in Vajrayana Buddhism*, London 1982, 1992, e D. Cozort, *Highest Yoga Tantra*, Ithaca/N.Y. 1986.

[Aggiornamenti bibliografici: una discussione antropologica delle strutture di potere dei gelugpa si trova in M.A. Mill, *Identity, Ritual and State in Tibetan Buddhism. The Foundations of Authority in Gelukpa Monasticism*, London-New York 2003. Il *Lam rim chen mo* di Tsongkhapa è stato tradotto a cura del Lamrim Chenmo Translation Committee, J.W.C. Cutler (cur.), *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment*, I, Ithaca/N.Y. 2000, III, Ithaca/N.Y 2003. G.H. Mullin, *The Fourteen Dalai Lamas. A Sacred Legacy of Reincarnation*, Santa Fe 2001, include le biografie di tutti i quattordici Dalai Lama. Janice D. Willis, *Enlightened Beings. Life Stories from the Ganden Oral Tradition*, Boston 1995, presenta delle agiografie di un certo numero di santi dell'ordine dei gelugpa. G.B.J. Dreyfus, *The Sound of Two Hands Clapping. The Education of a Tibetan Buddhist Monk*, Berkeley/Cal. 2003, compara i sistemi educativi dei monasteri del Gelug con quelli dei monasteri del Nying ma (Nyingma). Per la dottrina della vacuità, cfr. P.J. Hopkins, *Emptiness in the Mind-Only School of Buddhism*, Berkeley/Cal. 1999, e *Reflections on Reality*, Berkeley/Cal. 2002].

P. JEFFREY HOPKINS

GENSHIN (942-1017) conosciuto anche con il titolo di Eshin Sōzu; sacerdote buddhista giapponese della

setta del Tendai e patriarca del Buddhismo giapponese della Terra Pura. Genshin nacque nel villaggio di Taima nella provincia Yamato (attuale prefettura di Nara), in una famiglia di signorotti di provincia chiamata Urabe. Durante l'adolescenza entrò a far pare del clero del Tendai e divenne un discepolo di Ryōgen (Jie Daishi, 912-985), uno dei più importanti sacerdoti dell'epoca. Si sa poco dell'inizio della carriera di Genshin, tranne il fatto che presiedette a una importante cerimonia del Tendai nel 973 e cinque anni dopo, quando aveva trentasei anni, scrisse un erudito trattato sulla metafisica buddhista (*abhidharma*), lo *Immyōronsho shisōi ryakuchūshaku*.

In seguito sembra che gli interessi di Genshin cambiarono. Nel 981 scrisse un'opera su un tema del Buddhismo della Terra Pura, l'*Amida Butsu byakugō kambō* (Contemplazione sull'occhio della Saggezza del Buddha Amida), e nel 985 completò il lavoro per il quale è diventato famoso, lo *Ōjōyōshū* (Fondamenti della rinascita della Terra Pura). I *Fondamenti* furono uno dei primi lavori sulla Terra Pura a essere composti in Giappone. L'opera non solo segnalava un cambiamento negli interessi di Genshin, ma anche l'inizio di una transizione nella storia del Buddhismo giapponese. In quest'opera, Genshin cita 654 passi da circa 160 scritture buddhiste sui più importanti temi del Buddhismo della Terra Pura, sulle sofferenze dei sei sentieri della trasmigrazione e in particolare sui tormenti dell'inferno, sui piaceri e i vantaggi della Terra Pura del Buddha Amida (sanscrito, Amitābha), sul modo di realizzare la rinascita di trasmigrazione nella Terra Pura di Amida e sull'educazione del *nembutsu* (riflessioni sul Buddha). Quest'ultimo argomento è trattato con dovizia di particolari. Ci sono descrizioni del metodo del difficile *nembutsu* meditativo (*kannen nembutsu*, visualizzazione della forma di Amida e meditazione sulla sua essenza), della facile invocazione *nembutsu* (*shōmyō nembutsu*, invocazione del nome del Buddha Amida con profonda devozione), del *nembutsu* per sessioni di novanta giorni, e del *nembutsu* per il momento della morte. Sono inoltre esposte la fede che dovrebbe accompagnare il *nembutsu* e numerose conferme della sua efficacia e dei suoi meriti. In tutta l'opera, Genshin lamenta ripetutamente le sofferenze del mondo e incalza i propri lettori, siano essi ricchi o poveri, laici o monaci, a cercare l'emancipazione attraverso la fiducia nella compassione del Buddha Amida. I *Fondamenti* divennero uno dei più testi più popolari su tematiche buddhiste nella storia della letteratura giapponese.

L'anno successivo al completamento dei *Fondamenti*, Genshin e altri devoti della Terra Pura, sia laici che ecclesiastici, crearono una società religiosa chiamata il Nujugo Zammai-e (Società Nembutsu Samādhi dei Venticinque). I *Fondamenti della rinascita della Terra Pura* di Genshin senza dubbio servirono come importante ispirazione e guida alle pratiche devozionali di questa società.

Nella vita e nelle opere di Genshin si può vedere l'inizio di uno spostamento in Giappone da un Buddhismo monastico ed elitario a un Buddhismo popolare e devozionale. I *Fondamenti* stessi sono un tentativo di riconciliazione di questi due tipi di fede. Essi insegnano, ad esempio, che il *nembutsu* meditativo è la più alta forma di educazione spirituale, perché può determinare l'illuminazione nella vita presente, ma che è eccellente anche la semplice invocazione *nembutsu*, specialmente per i laici e i peccatori, perché può portare a rinascere nella prossima vita nella Terra Pura del Buddha Amida, dove si può ottenere l'illuminazione definitiva. L'importanza di Genshin consiste, pertanto, nel suo contributo alla crescita del movimento della Terra Pura in Giappone.

Per le persone comuni, Genshin fornì un vivido ritratto della visione del mondo propria del Buddhismo della Terra Pura, dove alla dolorosa trasmigrazione di questo mondo si contrapponeva la beatitudine della Terra Pura occidentale di Amida, infondendo un sentimento di paura per la prima e una profonda brama per la seconda. Per gli intellettuali e per il clero, egli introdusse la vasta letteratura del Buddhismo continentale della Terra Pura e una elaborata struttura della teoria e della pratica della Terra Pura, specialmente il *nembutsu*. Per tutti i Giapponesi, egli offrì la possibilità di salvezza basata solo sulla sincera devozione e sulla semplice pratica del *nembutsu*. Gli insegnamenti di Genshin furono una importante fonte di ispirazione per Hōnen (1133-1212), fondatore della setta del Jōdoshū del Buddhismo giapponese, e Genshin è considerato uno dei sette patriarchi della setta del Jōdo Shinshū.

[Vedi *NIANFO* e *BUDDHISMO*, articolo sul *Buddhismo in Giappone*].

BIBLIOGRAFIA

Le opere più importanti di Genshin, oltre allo *Ōjōyōshū*, comeprendono lo *Ichijō yōketsu* (Fondamenti dell'unico veicolo) e il *Kanjin ryakuyōshū* (Fondamenti della contemplazione esoterica). Per le sue opere complete, cfr. Genshin, *Eshin Sōzu zenshū*, I-V, Sakamoto 1927-1928.

Le opere di Genshin tradotte non sono numerose. Cfr. A.A. Andrews, *The Teachings Essential for Rebirth. A Study of Genshin's Ōjōyōshū*, Tokyo 1973, che presenta un profilo dello sviluppo del pensiero della Terra Pura fino a Genshin e un'analisi della teoria e della pratica del *nembutsu* nello *Ōjōyōshū*. In giapponese, Mizumaro Ishida, *Kanashiki mono no sukui. Ōjōyōshū*, Tokyo 1967, riassume la vita di Genshin e gli insegnamenti della Terra Pura nello *Ōjōyōshū*.

Per una traduzione in giapponese moderno dello *Ōjōyōshū*, cfr. Mizumaro Ishida (cur. e trad.), *Ōjōyōshū. Nihon Jōdokyō no yoake*, I-II, Tokyo 1963-1964.

ALLAN A. ANDREWS

GOZAN ZEN. Il termine giapponese *gozan* (pronunciato anche *gosan*; cinese, *wushan*; «cinque montagne») si riferisce a un sistema di organizzazione monastica e alla cultura a essa correlata che fiorì nella dinastia cinese Song e nel Giappone medievale. Poiché molti monasteri buddhisti nella Cina e nel Giappone premoderni erano situati sulle montagne e concepiti come separati dal mondo, la parola *montagna* diventò sinonimo di monastero. Le «cinque montagne» erano un contraddistinto gruppo di monasteri dello Zen (cinese, Chan). L'organizzazione del Gozan iniziò a svilupparsi in Cina durante la dinastia Song (960-1279) e fu trasmessa al Giappone durante il periodo Kamakura (1185-1333). Questi monasteri svilupparono un modello particolare di vita monastica dello Zen, una gerarchia d'organizzazione generale e un caratteristico stile culturale. Così l'espressione «cinque montagne» è anche applicata alla letteratura prodotta dai monaci in questi monasteri (*gozan bungaku*), alle matrici di legno dei libri stampati in questi luoghi (*gozan-ban*) e all'arte e alla cultura loro associate (*gozan bunka*). Questo articolo si occuperà dello sviluppo dell'organizzazione amministrativa Gozan, definirà lo stile Gozan dello Zen e introdurrà la letteratura e la cultura Gozan.

Come per lo Zen stesso, l'organizzazione, l'insegnamento e la cultura Gozan ebbero le loro origini in Cina. Durante la loro storia in Giappone i monasteri Gozan restarono i principali canali per la diffusione non solo dello Zen, ma anche della cultura cinese in senso più ampio. Durante la dinastia Song circa cinquanta grandi monasteri del Chan delle regioni cinesi dello Hangzhou e del basso Yangzi furono portati sotto la regolamentazione delle autorità civili e organizzati in una gerarchia a tre ordini guidata da cinque grandi monasteri (*wushan*; giapponese, *gozan*). Questi erano tra i più prestigiosi centri di addestramento del Chan in Cina. Essi furono visitati da monaci giapponesi come Eisai, Dōgen ed Enni, che andarono in Cina alla ricerca dello Zen a partire dal tardo XII secolo. Dalla metà del XIII secolo in avanti, i monaci cinesi di questi monasteri, per fuggire all'avanzata mongola e cercare un nuovo territorio di missione per il Chan, si diressero verso il Giappone, dove trovarono la protezione degli *shōgun*, capi guerrieri provinciali e membri della corte imperiale.

Prima della fine del XIII secolo una simile gerarchia a tre ordini dei monasteri dello Zen iniziò a prendere forma in Giappone sotto il patronato e la regolamentazione dei reggenti Hōjō che dominavano il *bakufu* di Kamakura. I primi Gozan di Kamakura includevano il Kenchōji, lo Engakuji e il Jufukuji. Il Jōchiji e il Jōmyōji furono aggiunti successivamente. Con la rovina del *bakufu* di Kamakura nel 1333, la Restaurazione Kemmu dal 1333 al 1336 e la creazione del *bakufu* Muromachi dopo il 1336, il potere politico si spostò di nuovo a Kyoto. Una gerarchia Gozan di Kyoto fu presto voluta dall'imperatore Go-Daigo e dai primi *shōgun* Ashikaga.

La rete del Gozan assunse la propria configurazione definitiva, sebbene non in tutta la sua grandezza, sotto il terzo *shōgun*, Ashikaga Yoshimitsu. Con un editto del 1386 i cinque Gozan di Kyoto, allineati in ordine di anzianità, erano il Tenryūji, lo Shōkokuji, il Kenninji, il Tōfukuji, e il Manjuji. La loro controparte a Kamakura erano il Kenchōji, lo Engakuji, il Jufukuji, il Jōchiji e il Jōmyōji. Il grande monastero di Nanzenji a Kyoto era situato al vertice dei Gozan di Kyoto e Kamakura, come tempio superiore. Monasteri minori dello Zen a Kyoto, Kamakura e in tutte le province erano collocati sotto il Gozan, o come *jissatsu* («dieci templi») o come *shozan* («le molte montagne»). Proprio come crebbe da cinque a undici il numero dei monasteri della categoria Gozan, anche gli ordini *jissatsu* e *shozan* aumentarono rapidamente di numero. Dal XV secolo ci furono circa cinquanta *jissatsu* e più di duecento *shozan*.

Questa rete era un sistema abbastanza centralizzato con norme monastiche e organizzazione uniformi e con collegamenti mantenuti strettamente tra i Gozan a Kyoto e a Kamakura e i loro satelliti nelle province. I monaci potevano muoversi abbastanza liberamente tra i monasteri. Un novizio che iniziava la propria carriera religiosa in uno *shozan* di provincia poteva continuare il proprio addestramento in un più grande *jissatsu* regionale e, magari, andare avanti e ottenere un alto incarico in un Gozan centrale. L'intera rete era supervisionata da un funzionario monaco, conosciuto come il *sōroku*, da un tempio subordinato all'interno dello Shōkokuji. Il *sōroku* serviva da intermediario tra il *bakufu* e il Gozan. Non tutti i monasteri dello Zen erano inclusi nel Gozan. Il sistema Gozan era dominato da quei rami della scuola del Rinzai, in particolare dalla linea di successione di Musō Soseki, che incontravano i favori all'interno del *bakufu*. Solo pochi monasteri dello Zen Sōtō vennero inclusi, mentre i monasteri del Rinzai di Daitokuji e di Myōshinji furono esclusi. [Vedi biografia di *MUSŌ SOSEKI*].

La vita monastica all'interno del Gozan era vissuta secondo i precetti monastici buddhisti tradizionali e le norme tipiche dello Zen, conosciute come *shingi* («norme per una comunità pura»). La pratica del Gozan Zen in Giappone si basava sui codici in vigore nei monasteri cinesi del Chan, trasmessi da quei monaci cinesi em-

grati nel XIII secolo, come Lanqi Daolong e Wuxue Zuyuan e dai loro successori Musō Soseki, Gidō Shūshin, e Zekkai Chūshin nel XIV secolo. Il centro della vita monastica era la meditazione collettiva nella sala dei monaci, gli incontri pubblici e privati con un maestro dello Zen che implicavano la risoluzione di *kōan*, le lezioni sui *sūtra* e sui testi dello Zen nella Sala del Dharma, le preghiere e i canti di *sūtra* nella Sala del Buddha. Nel tardo periodo Kamakura e nel primo periodo Muromachi gli standard della vita monastica del Gozan erano osservati abbastanza rigorosamente. Ma a partire dal XV secolo una rilassatezza nella disciplina divenne evidente, quando i monaci diedero per scontati i privilegi dei grandi monasteri, trascurando le rigorose pratiche dello Zen e dedicandosi a interessi più mondani o ad attività culturali. Il monaco Ikkyū Sōjun fu così deluso che lasciò disgustato il Gozan e si unì alla comunità del Daitokuji. Egli rimproverava i monaci del Gozan, chiamandoli oziosi sacchi di riso che erano interessati solo a mangiare bene e a vivere in modo confortevole. [Vedi anche la biografia di *IKKYŪ SŌJUN*].

Molti maestri del Chan della dinastia Song si unirono a studiosi e ad artisti laici, con cui condividevano gli interessi culturali. I monaci del Chan divennero ben noti come calligrafi, pittori con inchiostro monocromatico, poeti e studiosi di filosofia cinese. Alcuni maestri rifiutarono questi passatempi non buddhisti in quanto distrazioni dalla vera ricerca dell'illuminazione attraverso il Chan. Altri monaci li difendevano in quanto legittimi mezzi di espressione, che accrescevano, o trasmettevano le intuizioni nella ricerca dell'illuminazione. Questi interessi culturali erano troppo forti da poter essere trattenuti, così l'apprendimento del sapere secolare e il perfezionamento culturale divennero parte della vita dei grandi monasteri cinesi. Questi gusti vennero presto trasmessi al Gozan giapponese, dove servirono ad avvicinare di più i monaci dello Zen ai loro protettori guerrieri e cortigiani. La calligrafia e la composizione di poesie in cinese furono le due attività più comuni, ma i monaci del Gozan furono anche raffinati pittori a china, architetti di giardini e di edifici, arbitri del gusto per gli oggetti d'arte e la decorazione d'interni, e fautori della cerimonia del té, così come insegnanti del pensiero confuciano e taoista.

Sotto la protezione del *bakufu*, della corte e della nobiltà guerriera delle province, il sistema del Gozan fiorì economicamente. I monasteri acquisirono possedimenti in tutto il Giappone. Il Gozan di Kyoto, in particolare, prese parte attivamente al commercio con la Cina e al prestito di denaro. I tesorieri di alcuni monasteri acquistarono la fama di astuti amministratori di risorse e terre. Politicamente, i monaci del Gozan erano attivi difensori dei loro interessi monastici. Essi offrirono la loro esperienza amministrativa e diplomatica ai guerrieri, agendo da consiglieri e mediatori nelle dispute interne e portando avanti la diplomazia e il commercio con la Cina. Dal XV secolo il Gozan fu più di una semplice rete di monasteri. Esso poteva essere annoverato fra le più influenti e potenti istituzioni politiche, religiose ed economiche nella società giapponese medievale.

La fragilità del *bakufu* di Muromachi e lo stato di guerra del tardo XV secolo e del XVI secolo esposero il Gozan al saccheggio. Molti monasteri furono bruciati o persero i loro possedimenti. Le comunità furono disperse, ci fu un declino della morale e gli interessi spirituali furono trascurati. Sebbene un certo risanamento ebbe luogo sotto il patronato di Hideyoshi e degli *shōgun* Tokugawa, il Gozan non recuperò più l'influenza che aveva avuto nel periodo medievale. L'ultimo monaco importante del sistema fu, forse, Ishin Suden di Nanzenji, che servì sia come *sōroku* del Gozan sia come influente consigliere di Tokugawa Ieyasu.

Molti dei primi monasteri del Gozan sopravvivono tutt'ora, alcuni come centri di apprendimento dello Zen. Tra questi ci sono il Nanzenji, lo Shōkokuji, e il Tenryūji a Kyoto, e lo Engakuji a Kamakura. Il sistema del Gozan, comunque, come gerarchia monastica e come sistema di regolamentazione e centralizzazione, perse vitalità con la Restaurazione Meiji. I monasteri dello Zen contemporanei sono raggruppati secondo il loro lignaggio attorno ai propri monasteri principali (*honzan*). Inoltre, lo Zen Rinzai contemporaneo deve molto di più a Hakuin Ekaku (1686-1769), alla linea del Daitokuji e del Myōshinji di quanto non debba al Gozan medievale.

[Vedi *ZEN*].

BIBLIOGRAFIA

M. Collcutt, *Five Mountains. The Rinzai Zen Monastic Institution in Medieval Japan*, Cambridge/Mass. 1981.

J. Fontein e M.L. Hickman (curr.), *Zen Painting and Calligraphy*, Boston 1970.

D. Pollack, *Zen Poems of the Five Mountains*, New York 1985.

[Aggiornamenti bibliografici:

T. Ichiki, *Gonzan bungaku yogo jiten*, Tokyo 2002.

H. Kageki, *Chusei zenrin shishi*, Tokyo 1994.

K.Y. Sekiguchi et al., *Gozan to zen'in*, Tokyo 1991.

G.J. Tanabe, *Religion of Japan in Practice*, Princeton 1999.

M. Ury, *Poems of the Five Mountains. An Introduction to the Literature of the Zen Monasteries*, Ann Arbor/Mich. 1992].

MARTIN COLLCUTT

GYŌGI (670-749), nato Koshi no Obito; monaco buddhista che diffuse il Buddhismo giapponese duran-

te il periodo Nara (710-784). Secondo il *Genkō shakusho*, una raccolta di biografie di religiosi, Koshi no Obito nacque nel distretto Kubiki di Echigo (l'attuale prefettura di Niigata) da una famiglia che si vantava di discendere dalla stirpe reale coreana. Nella sua giovinezza, che trascorse tra armenti e uccelli, venne soprannominato Ushitori («uccello delle vacche»), ma presto cominciò piuttosto ad interessarsi ai bisogni del suo prossimo. La sua sollecitudine nei riguardi della gente comune gli attirò così centinaia di seguaci. A quindici anni, «lasciò questo mondo», ossia prese gli ordini mendicanti ed entrò in monastero allo Yakushji, uno dei sette grandi templi Nara. Sotto la guida dei monaci Eki, Dōshō e Gien acquistò grande dimestichezza con le dottrine della scuola buddhista Hossō (sanscrito, Yogācāra).

Nel 694, Gyōgi venne ordinato monaco da Tokuei, che gli trasmise i duecentocinquanta precetti monastici (*gusokukai*; sanscrito, *upasampadā*). Più tardi, il neomonaco si ritirò con la madre sul monte Ikona per praticare l'ascetismo. Così facendo, Gyōgi, il cui nome significa «fondamento di asceti», seguì l'esempio dell'asceta della montagna (*hijiri*) En no Gyōja, che pochi decenni prima aveva seguito lo stesso percorso religioso. [Vedi *EN NO GYŌJA*].

Gyōgi, tuttavia, non persistette in questa sua vita di clausura. Presto infatti intraprese una serie di viaggi allo scopo di divulgare gli aspetti non soltanto religiosi, ma anche magici, del Buddhismo. Al contempo, si fece carico di vari progetti che richiedevano un notevole dispendio di lavoro fisico: costruì strade, eresse ponti e dighe, progettò e scavò canali d'irrigazione. Gyōgi si rivelò anche scultore e artigiano valente: inventò un nuovo tipo di terracotta e a lui si attribuisce l'introduzione della ruota del vasaio. Attivo anche nelle opere sociali, costruì ospedali gratuiti e ostelli. Nella sola provincia di Kii eresse ben quarantanove templi buddhisti. L'impegno profuso in tali attività manuali derivava dalla sua convinzione che esso rappresentasse un «mezzo utile» (*upāya*) per raggiungere il *nirvāṇa*. Egli affermò infatti che «Ciò che ho ottenuto [nella comprensione del] *Sūtra del Loto* è stato possibile soltanto grazie al lavoro: tagliare legna da ardere, raccogliere erbe, scavar pozzi e altri lavori del genere». Nei suoi sermoni, Gyōgi sostenne che Scintoismo e Buddhismo non erano dottrine antagoniste, e cercò anzi di conciliare le divinità scintoiste con i Buddha. Tuttavia, non è del tutto esatto far risalire a Gyōgi le origini dello Scintoismo Ryōbu, o sincretismo scinto-buddhista.

Le sue attività sociali e i suoi sermoni gli guadagnarono la stima dell'imperatore Shōmu (regnante dal 724 al 749). Nel 745, questi insignì Gyōgi della carica di *daisōjō*, che costituisce la posizione più alta della gerarchia buddhista e, all'incirca nello stesso periodo, lo inviò a Ise, presso il tempio della dea del sole Amaterasu, con l'incarico di portare una reliquia buddhista come regalo alla divinità. Con questo dono, l'imperatore sperava di ricevere l'approvazione divina al suo progetto di erigere un'enorme statua del Buddha Vairocana (il Daibutsu) nel Tōdaiji di Nara, un grande tempio che era stato completato pochi anni prima. In sogno, Shōmu ricevette la risposta della dea del sole, che gli disse: «Questo Paese è la terra degli dei. Il popolo dovrebbe onorarli. Ma la ruota del sole è Dainichi Nyorai [sanscrito, Mahāvairocana]». Con queste parole, Amaterasu identificava se stessa con il Buddha Vairocana. Perciò, Gyōgi prese a viaggiare per il Paese in cerca di fondi e di oro per la costruzione del Daibutsu. Benché già in vita Gyōgi fosse considerato un *bodhisattva*, tale titolo gli fu formalmente riconosciuto dall'imperatore soltanto nell'anno della sua morte. Egli è considerato la manifestazione di Mañjuśrī, il *bodhisattva* della divina saggezza. Gyōgi morì nella sala Tōnanin del tempio di Sugiwara nel 749.

BIBLIOGRAFIA

Per accedere alle fonti che riportano le narrazioni tradizionali sulla vita di Gyōgi, cfr. lo *Shoku nihongi*, il *Nihon ryōiki* e il *Genkō shakusho*. Per le fonti secondarie moderne, cfr. in particolare Ichirō Hori, *Folk Religion in Japan*, J.M. Kitagawa e A.L. Miller (curr. e tradd.), Chicago 1968, e H.H. Coates e Ryūgaku Ishizuka, *Hōnen, the Buddhist Saint*, I-V, Kyoto 1949, rist. New York-London 1981.

J.H. KAMSTRA

GYŌNEN (1240-1321) eminente monaco e letterato buddhista giapponese del periodo Kamakura (1185-1333). Gyōnen nacque nel villaggio di Takahashi, nella provincia di Iyo (la moderna prefettura di Ehime, Shikoku). D'ingegno assai precoce, si narra che fin dall'età di tre anni Gyōnen fosse in grado di recitare a memoria le scritture buddhiste. A diciotto anni abbracciò la vita monastica, ricevendo le regole del noviziato dal maestro di *vinaya* (disciplina monastica) Enshō al monastero di Kaidan'in, che sorgeva sui terreni appartenenti al tempio Tōdaji di Nara. A vent'anni, Gyōnen prese gli ordini monastici definitivi (*gusokukai*) dallo stesso maestro. Dopo la sua ordinazione, si dedicò a varie discipline, incluse quelle delle tradizioni Ritsu (Vinaya), Tendai (cinese, Tiantai), Mikkyō (tantrica) e Kegon (cinese, Huayan). Approfondì inoltre la letteratura delle scuole Yuishiki (yogācāra) e Sanron (mādhyamika) e le dottrine del Jōdo (Terra Pura) e dello Zen.

suoi interessi si estesero poi alle letterature confuciana e taoista e agli scritti di un gran numero di altri pensatori del periodo classico della filosofia cinese.

Nel 1266, Gyōnen divenne l'assistente fisso di Enshō, il maestro che gli aveva impartito l'ordinazione monastica, e ricoprendo tale posizione portò avanti con lui i suoi studi fin verso il 1275, sostituendo infine il maestro alla guida dei corsi. Nel 1276, all'interno del Daibutsuden («sala del grande Buddha») del tempio Tōdaiji, Gyōnen tenne una serie di lezioni incentrate sul *Kegongyō* (sanscrito, *Avataṃsaka Sūtra*), che furono seguite dai monaci più eminenti dei sette monasteri ufficiali di Nara e anche da molti nobili di corte. L'anno seguente, Gyōnen succedette al suo maestro alla guida del monastero di Kaidan'in. Ricoprendo tale carica, dedicò il proprio tempo a trasmettere i precetti monastici agli ordinandi, a tenere lezioni e a scrivere sulle tradizioni del Kegon e del Vinaya.

Ben presto, il suo talento suscitò l'attenzione dell'ex imperatore Go-Uda (regnante dal 1274 al 1287), che aveva ormai abdicato per dedicarsi alla vita monastica, il quale rese personalmente visita al Kaidan'in, dove ricevette i precetti del Mahāyāna da Gyōnen, facendosi così in effetti suo discepolo. In tale occasione, Gyōnen venne insignito del titolo onorifico di Kokushi («maestro nazionale») e venne invitato a tenere una conferenza a corte sullo *Huayan wujiao zhang* di Fazang, uno dei testi basilari della tradizione Kegon. Nel 1291, Gyōnen tenne poi un affollato ciclo di lezioni sullo *Hokekyō* (*Saddharmapuṇḍarīka Sūtra*) al monastero Kongōzanji nella provincia di Yamato (ora prefettura di Nara).

Nel 1300, Gyōnen succedette a Shinjō nella carica di abate del tempio Tōshōdaiji, fatto erigere da Ganjin (688-763) allo scopo di dotare di un centro monastico la tradizione del Vinaya giapponese. Qui egli trasmise i precetti (*betsujikai*) della tradizione dello Hīnayāna Prātimokṣa a due monaci, Zenni e Shinji, che diventeranno i suoi principali discepoli. In seguito, Gyōnen tornò al Kaidan'in, dove morirà diversi anni dopo. Alla sua morte, le ceneri vennero divise: una parte fu sepolta al Kaidan'in, l'altra parte fu tumulata accanto al suo maestro Shūshō, dal quale aveva ricevuto gli insegnamenti del Kegon, sul monte Jūbi nella prefettura di Nara. Le biografie di Gyōnen riportano il nome di dodici dei suoi principali discepoli, tra i quali spicca quello di Zenni, che trascrisse gran parte delle lezioni tenute dal maestro.

La produzione letteraria di Gyōnen ha del prodigioso in rapporto a qualunque norma: il suo *corpus*, infatti, risultato di una vita di insegnamento in diversi campi religiosi e secolari, annovera ben centosessanta titoli raccolti in più di mille volumi. Essi comprendono opere su tutte le principali tradizioni buddhiste, sulla storia giapponese, sullo Scintoismo e sulla storia e la teoria musicali. A Gyōnen viene attribuita inoltre la creazione di dieci monasteri per la pratica e lo studio del *vinaya*. Figura centrale nella «rivitalizzazione» delle scuole di Nara durante il periodo Kamakura e superbo redattore dell'intera tradizione buddhista giapponese fino ai suoi tempi, Gyōnen è uno dei monaci più importanti dell'era medievale.

BIBLIOGRAFIA

Per una lista completa degli scritti di Gyōnen e qualche cenno biografico basato sui racconti tradizionali, cfr. *Gyōnen*, in Shinkō Mochizuki (cur.), *Bukkyō daijiten*, I-X, Tokyo 1933-1936, I, pp. 614-15. L'opera di Gyōnen, *Risshū kōyō*, è stata tradotta in inglese da L.M. Pruden, *The Risshū kōyō. An Annotated Translation*, Diss., Harvard University. Una precisa cronologia letteraria degli scritti di Gyōnen, basata sull'esame dei colofoni di ciascuno dei suoi volumi, è stata stabilita da Tokujo Ōya, *Gyōnen daitoku nempu* («Cronologia del venerabile Gyōnen»), stampata in forma privata.

LEO M. PRUDEN

HAKUIN (1686-1769), nome completo Hakuin Ekaku; rivitalizzatore dello Zen Rinzai nel medio periodo Tokugawa (1603-1868). Hakuin nacque da una famiglia borghese di Hara, nell'odierna prefettura di Shizuoka. Divenuto buddhista in tenera età, si dedicò ampiamente allo studio sia delle opere canoniche buddhiste sia della letteratura dello Zen, ma si dimostrò ugualmente versato tanto nella letteratura secolare cinese e giapponese quanto nella poesia e nella musica popolari giapponesi. A ventidue anni, Hakuin diede un indirizzo preciso ai propri studi, frequentando i corsi di diversi maestri dello Zen e praticando la meditazione in svariati templi. All'età di ventiquattro anni, si recò dal maestro Shōju Rōjin (Dōkyiō Etan, 1634-1721), presso il quale trascorse ben otto mesi di dura disciplina prima di ottenerne l'approvazione. Negli otto anni successivi, Hakuin peregrinò per vari templi, perfezionando la propria comprensione dello Zen, finché nel 1718 fece ritorno al suo tempio, lo Shōinji di Hara. Qui si dedicò soprattutto all'insegnamento, seguito da un gran numero di discepoli, pur senza trascurare altre attività, quali la predicazione itinerante, le conferenze pubbliche e l'istruzione dei laici, cui dedicò molto del suo tempo, fino alla morte avvenuta nel 1769.

Poco dopo la sua ascesa al potere, lo shōgunato Tokugawa prese a esercitare un controllo severo su tutte le sette buddhiste, instaurando un sistema basato su templi principali e collegati, e restringendo in buona misura le attività del clero buddhista. Benché il Buddhismo del periodo Tokugawa venga solitamente definito decadente e corrotto, esso, sotto molti aspetti, conobbe invece una grande fioritura. Costretti a limitare gran parte delle proprie attività, alcuni sacerdoti buddhisti presero a dedicarsi alla ricerca e allo studio, mentre altri tentarono di riformare e rivitalizzare il proprio insegnamento. Questo tratto fu particolarmente evidente nello Zen: la setta del Sōtō venne riformata per mano di un gruppo di dotti sacerdoti, mentre la setta del Rinzai rifiorì proprio grazie a Hakuin e ai suoi eredi.

Al tempo di Hakuin, lo studio e la pratica dello Zen erano degenerati in uno sterile e formalistico studio dei *kōan* oppure avevano imboccato la via dello Zen popolare, che respingeva il *kōan*, minimizzava la pratica della meditazione, e spesso accoglieva elementi della dottrina buddhista della Terra Pura. Hakuin si batté contro entrambe le tendenze: rifacendosi allo Zen che era stato introdotto in Giappone dalla Cina dei Song nel primo periodo Kamakura (1185-1333), egli insegnò una rigida forma di studio del *kōan* basata sugli insegnamenti di Nampo Jōmyō (Daiō Kokushi, 1235-1309), Shūhō Myōchō (Daitō Kokushi, 1283-1338), Kanzan Egen (Musō Daishi, 1277-1360) e sulla scuola Ō-tō-kan (cosiddetta dal nome dei suoi fondatori), che aveva la sua sede nei templi Daitokuji e Myōshinji di Kyoto. L'esatta forma del sistema di *kōan* inaugurato da Hakuin non è chiara, ma i suoi discendenti di seconda generazione Inzan Ien (1751-1814) e Takuju Kōsen (1760-1833) formalizzarono un sistema di studio del *kōan* che permane ancor oggi. Tale sistema richiede che gli allievi meditino su una serie di *kōan* sui quali sono tenuti a rispondere. Spesso accade che il monaco, man mano che progredisce nel suo apprendimento, torni più volte a investigare i *kōan* già studiati, finché quei pochi studenti che sopravvivono al rigoroso e lento apprendistato siano essi stessi promossi a maestri. Prima di intraprendere la carriera di insegnamento, è costume che il sacerdote si ri-

in isolamento per diversi anni, perfezionando la propria pratica.

Tra i suoi precetti, Hakuin diede molto peso alla meditazione disciplinata sotto la guida di un maestro, che sappia «vedere nella vera natura» (*kenshō*) del discepolo. Inoltre, spronò alla meditazione nel corso delle altre attività, o alla meditazione continua a prescindere dal tempo e dal luogo, in netto contrasto con lo stare seduti in silenzio in luoghi appartati, pratica che egli condannava con veemenza. Hakuin si oppose a tutti i metodi dello Zen che non fossero il suo e condannò quelle forme popolari che semplificavano il suo insegnamento.

Hakuin fu uno scrittore prolifico e abile in vari generi letterari. Per i novizi scrisse diverse opere fondamentali di natura estremamente tecnica, intese ad aiutarli negli studi. Un imponente *corpus* di suoi scritti è costituito dalle lettere indirizzate ai signori feudali o ad altri monaci e monache, nelle quali egli si fa paladino delle virtù dello Zen e leva la propria voce a difesa di un sistema di governo umano e di un'adeguata considerazione per la popolazione delle campagne. Alcune delle sue opere sono semplici prediche sul Buddhismo in generale dirette ai suoi seguaci laici; altre imitano i canti popolari o le recite allora in auge. Grande popolarità godettero diverse sue opere teatrali, tra le quali *Yasen kanna* (Conversazione a bordo di un battello nella sera) e parti di *Orategama* (La teiera lavorata a sbalzo), che trattano le sue teorie per migliorare la salute e prolungare la vita.

Hakuin è celebre anche per i suoi dipinti e per le sue opere calligrafiche, di cui ci sono pervenuti molti esempi. I suoi lavori, audaci e divertenti, comprendono caricature dei suoi seguaci, figure Zen vergate con un tratto di pennello, poemi, detti e singoli caratteri, tutti vigorosamente disegnati dalla sua dilettante ma originale mano.

Hakuin è la figura dominante nella storia dello Zen Rinzai giapponese. Rifacendosi allo Zen cinese dell'era Song, introdotto nel periodo Kamakura, riuscì a ideare un severo e austero corso di studio del *kōan* che seppe garantire la rinascita dello Zen Rinzai, rimediando così al disordine che prima vi regnava, tanto che tutti i maestri Rinzai tuttora attivi si rifanno a Hakuin nei propri insegnamenti.

[Vedi *ZEN*].

BIBLIOGRAFIA

Hakuin Oshō Zenshū Kankōkai, *Hakuin Oshō zenshū*, I-VIII, 1934-1935, rist. Tokyo 1967. Edizione completa delle opere di Hakuin.

Taiun Rikukawa, *Kōshō Hakuin Oshō Shōden*, Tokyo 1963. Bibliografia dettagliata con ampia trattazione delle opere di Hakuin.

Daijō Tokiwa (cur.), *Hakuin Zenji shū*, Tokyo 1938. La migliore edizione dei sermoni redatti da Hakuin in forma epistolare.

Ph. Yampolsky, *The Zen Master Hakuin. Selected Writings*, New York 1971. Traduzione di varie lettere di Hakuin, accompagnata da una breve introduzione.

[Aggiornamenti bibliografici:

T. Cleary (cur.), *Secrets of the Blue Cliff Record. Zen Comments by Hakuin and Tenkei*, Boston 2002.

J. Stevens, *Three Zen Masters. Ikkyu, Hakuin, Ryokan*, Tokyo 1993.

N. Waddell, *Essential Teachings of Zen Master Hakuin*, Boston 1994].

PHILIP YAMPOLSKY

HŌNEN (1113-1212), nome completo Hōnen Shōnin Genkū; sacerdote e riformatore buddhista giapponese, fondatore della setta buddhista del Jōdoshū in Giappone. La sua vita riflette l'epoca di cambiamento nella quale visse e il suo ruolo in tale cambiamento. Hōnen nacque nel quarto mese dell'anno 1113 nella provincia di Mimasaka (l'odierna prefettura di Okayama) da una famiglia locale di estrazione militare. In quegli anni, i clan militari giapponesi erano impegnati in un conflitto con la nobiltà per il controllo delle regioni agricole, e nel 1141 il padre di Hōnen, Uruma Tokikuni, venne ucciso in una scaramuccia per il possesso di un maniero locale. Il giovane Hōnen fu allora mandato in un tempio buddhista del Tendai della zona, il Bodaiji, probabilmente per metterlo al riparo dai nemici della sua famiglia. Hōnen si rivelò un promettente candidato alla carriera ecclesiastica e, nel 1145, venne quindi inviato a continuare il noviziato nel principale tempio del Tendai, l'Enryakuji sul monte Hiei, presso Kyoto. La sua formazione andò a buon fine e nel 1147, all'età di quattordici anni, venne formalmente ordinato sacerdote del Tendai.

Hōnen fu un monaco serio e impegnato. Le sue più antiche biografie narrano che, negli anni immediatamente successivi alla sua ordinazione, egli lesse tre volte l'intero canone buddhista, imparando alla perfezione non soltanto le dottrine del Tendai, ma anche quelle delle altre scuole contemporanee. Tuttavia, in quel periodo le condizioni di vita erano del tutto proibitive, sul monte Hiei come nel resto del Giappone, e tutt'altro che favorevoli a una vita di studio e contemplazione. Il grande conflitto nazionale tra la nobiltà e i clan militari provinciali (quello stesso conflitto che aveva causato la morte del padre di Hōnen) crebbe rapidamente d'intensità, tanto che anche gli ordini monastici del tempo, compreso il Tendai, si ritrovarono profondamente coinvolti nella contesa. Sul monte Hiei si ordirono intrighi politici, e non soltanto: molti monaci arrivarono a

organizzarsi in piccoli gruppi armati, impegnati in continui scontri con le truppe formate dai monaci di altri templi e con quelle del clan militare Taira che in quei giorni occupava la capitale Kyoto.

Nel 1150, Hōnen cercò rifugio presso il santo maestro Eikū (morto nel 1174), che dimorava in un piccolo eremo del Tendai a Kurodani, sulle pendici del monte Hiei. La piccola comunità di Eikū costituiva un centro di devozione buddhista della Terra Pura. Hōnen trascorse qui venticinque anni, studiando le scritture della Terra Pura e coltivando il *nembutsu zammai*, ossia la *trance* meditativa (*samādhi*), durante la quale il fedele si concentra sul Buddha Amida (sanscrito, Amitābha o Amitāyus), il Buddha della Terra Pura occidentale.

Il culto del Buddha Amida si era diffuso in Giappone già dalla fine del X secolo, quando il monaco del Tendai Genshin (942-1017) aveva pubblicato il suo compendio sul pensiero e la pratica della Terra Pura intitolato *Ōjōyōshū* (Elementi essenziali della rinascita nella Terra Pura). Questa tradizione buddhista, che godeva di vasta popolarità in Cina fin dal VI secolo d.C., predica l'esistenza di un luogo di Buddha purificato, una «Terra Pura» presidiata dal Buddha Amida e situata lontano, a occidente del nostro mondo. Coloro che credono con tutto il cuore a tale Buddha possono salvarsi grazie alla rinascita in questa Terra Pura dopo la morte. Chi rinasce laggiù riceverà lo *status* di *bodhisattva* e raggiungerà l'illuminazione e la buddhità nello spazio di una sola vita.

Il fascino di questo tipo di Buddhismo crebbe al tempo di Hōnen, a causa della profonda convinzione, a tutti i livelli della società, che il Giappone, e con esso tutto il mondo, fossero entrati nell'età del *dharma* (giapponese, *mappō*) decadente, un tempo funesto che, secondo quanto predicevano le scritture, avrebbe avuto luogo nel momento in cui l'apparato buddhista, gli insegnamenti e persino le capacità spirituali dell'umanità fossero sprofondati e il mondo fosse piombato nelle lotte e nelle calamità naturali. Tale convinzione si basava non soltanto sul presunto decadimento delle istituzioni monastiche e sui sanguinosi conflitti civili che travagliavano il Giappone, ma anche sull'incontrovertibilità degli spaventosi cataclismi e delle carestie che, proprio in quegli anni, devastavano il distretto della capitale. Dal momento che, in tali condizioni, nessuno avrebbe potuto raggiungere la salvezza mediante i propri sforzi secondo i metodi tradizionali di disciplina, lavoro e saggezza, non restava che affidarsi alla rinascita nella Terra Pura occidentale mediante la devozione al Buddha Amida. La crescente ondata di fede nella Terra Pura conobbe, ai tempi di Hōnen, un ulteriormente incremento, dovuto al fascino che essa esercitava nei confronti di un nuovo genere di adepti, fino ad allora ampiamente disinteressati ad una partecipazione attiva alla ricerca buddhista: la gente comune e, in special modo, la popolazione rurale.

Anche Hōnen trovò consolazione spirituale nella fede della Terra Pura. Durante il suo soggiorno a Kurodani, egli si dedicò alle scritture della Terra Pura e alla pratica del *samādhi*, la meditazione su Amida. Questa pratica era un retaggio degli *Elementi essenziali della rinascita nella Terra Pura* di Genshin, che predicava una fervente contemplazione (visualizzazione meditativa) del luminoso corpo di Amida e, al contempo, un'invocazione del suo nome tramite la formula «Namu Amida Butsu» («Omaggio al Buddha della Luce sconfinata»), da ripetersi continuando a camminare in tondo attorno alla sua immagine. Scopo primario di tale pratica era quello di giungere a una comprensione estatica della mente di Buddha non duale, ossia a una profonda esperienza di illuminazione. Scopo secondario era di assicurarsi la rinascita nella Terra Pura, raggiungendo una perfetta visione dell'immagine di Amida così come sarebbe apparso al fedele, nel momento della morte, per dargli il benvenuto nella nuova vita.

Tuttavia, a Hōnen occorsero molti anni a Kurodani prima di poter trovare una qualche soddisfazione spirituale in questi esercizi. Dai suoi scritti più tardi, infatti, apprendiamo che anch'egli aveva la convinzione di vivere in un'epoca di *dharma* decadente e riteneva, perciò, che il raggiungimento dell'illuminazione sua e dei suoi contemporanei fosse pressoché impossibile, e che persino il conseguimento di una perfetta visione di Amida fosse impraticabile. Profondamente convinto di ciò, Hōnen dovette far ricorso a una dottrina alternativa della Terra Pura.

Oltre all'estremamente arduo *nembutsu zammai*, Genshin aveva anche prescritto una pratica di semplice invocazione del nome del Buddha Amida (*nembutsu* invocazionale), da compiersi con costanza e profonda devozione, in special modo al momento della morte, nella speranza di sollecitare la compassione di Amida ed essere condotti da lui alla rinascita nella Terra Pura. All'interno dei circoli del Tendai ortodossi, tale pratica era considerata inferiore al *nembutsu zammai* e ammissibile soltanto come ultima risorsa per i peccatori e per chi non fosse in grado di applicarsi alla pratica corretta. Hōnen si convinse invece che quest'ultima risorsa era l'unica possibile per sé e per i suoi contemporanei. Tale convinzione si basava non soltanto sulla propria esperienza personale, ma anche sugli insegnamenti del grande maestro cinese della Terra Pura, Shandao (613-681), che Hōnen conobbe grazie appunto agli *Elementi essenziali della rinascita nella Terra Pura* di Genshin. Shandao chiaramente sosteneva, e Hōnen finì per condividerne le idee, che l'invocazione del nome di Amida

Buddha non fosse in alcun modo da ritenersi una pratica inferiore, ma che essa costituisse invece la speciale pratica che Amida aveva ideato per la salvezza di esseri umani che altrimenti sarebbero incorsi in un'inesorabile dannazione durante l'età del *dharma* decadente.

Nella primavera del 1175, all'età di quarantadue anni. Hōnen cominciò a mettere in pratica il suo nuovo credo. Lasciò l'eremo di Eikū, andò ad abitare nei sobborghi della capitale e cominciò a insegnare e a compiere la pratica esclusiva del *nembutsu* invocazionale. Questo passo segnò un definitivo allontanamento del movimento giapponese della Terra Pura dal suo tradizionale ambiente del Tendai. Da quel momento, esso avrebbe proseguito un suo corso indipendente dal punto di vista sia dottrinale che comunitario. La fondazione della setta giapponese del Jōdoshū, che divenne la prima comunità buddhista indipendente della Terra Pura nella storia dell'Asia orientale, risale proprio a quei tempi.

Durante il successivo quarto di secolo, Hōnen si dedicò a una vasta opera di proselitismo e alla stesura di voluminose opere sulla dottrina della Terra Pura. Radunò intorno a sé una piccola comunità di discepoli e di seguaci laici e divenne uno dei più rispettabili chierici del suo tempo, predicando e celebrando funzioni per la nobiltà, tenendo lezioni nel tempio nazionale, il Tōdaiji, e divenendo cappellano personale del reggente al trono, Kujō Kanezane.

L'opera più importante composta da Hōnen in questo periodo è il *Senchaku hongan nembutsu shū* (Trattato sul *nembutsu* scelto della promessa originale). Redatta nel 1198 su richiesta del reggente Kanezane, quest'opera stabiliva i princìpi teorici e pratici di un movimento indipendente della Terra Pura. Nel suo testo, Hōnen suddivide il Buddhismo in due vie, la via difficile all'illuminazione, impraticabile in un'età di *dharma* decadente, e la via facile adatta a tutti, che conduce alla rinascita nella Terra Pura. Inoltre, l'opera di Hōnen sostiene la legittimità di una scuola della Terra Pura (Jōdoshū) e definisce la linea dei patriarchi e il canone scritturale di tale scuola. Essa dimostra anche che, tra tutti i possibili mezzi per raggiungere la rinascita nella Terra Pura, il *nembutsu* di invocazione del nome di Amida è la pratica prediletta dal Buddha Amida e da lui garantita come la più facile, praticabile da tutti. Inoltre, il *Senchakushū* sollecita ripetutamente i suoi lettori a mantenere il *nembutsu* costantemente sulle labbra e a profittare della rinascita nella Terra Pura di Amida, scampando così dalle sofferenze sia di questa vita sia della futura trafila di trasmigrazioni.

Il seguito e l'influenza di Hōnen crebbero a tal punto da costituire una sfida agli ordini monastici esistenti. Il suo insegnamento della Terra Pura respingeva i fondamenti della loro fede e la sua richiesta di legittimità per la scuola della Terra Pura andava a scontrarsi con una delle loro più radicate convinzioni: che il solo imperatore avrebbe potuto legittimare un'istituzione buddhista. Questi risentimenti giunsero a una svolta decisiva nel 1204, quando i monaci dell'ordine del Tendai convinsero il loro abate a sopprimere il movimento di Hōnen. Hōnen ribatté imponendo ai propri discepoli un giuramento suddiviso in sette articoli (lo Shichikajō Seikai), con il quale essi s'impegnavano ad astenersi da eccessi quali il criticare le altre scuole di Buddhismo, incoraggiare la violazione dei precetti buddhisti (col pretesto che coloro che confidano nel *nembutsu* non devono temere di commettere il male) e diffondere dottrine eretiche spacciandole per quelle del loro maestro Hōnen.

Questa reazione ammorbidì per qualche tempo i vertici del Tendai, ma l'anno successivo (1205) il potente ordine Kōfukuji di Nara presentò una petizione formale all'ex imperatore Go-Toba, nella quale si accusava il movimento di Hōnen di nove specifiche eresie e infrazioni, e se ne domandava pertanto la soppressione. Questa petizione del Kōfukuji (*Kōfukuji sōjō*) accusava Hōnen e i suoi seguaci di 1) voler creare una nuova scuola o setta buddhista, 2) produrre nuove e non autorizzate icone, 3) trascurare il Buddha Śākyamuni, 4) condannare tutte le pratiche tranne il *nembutsu*, 5) rifiutare gli dei scintoisti, 6) distorcere gli insegnamenti della Terra Pura respingendo tutte le pratiche, salvo il *nembutsu*, come mezzi per la rinascita, 7) servirsi del *nembutsu* in modo deleterio, rifiutando il *nembutsu* superiore meditativo e contemplativo a favore del *nembutsu* inferiore invocazionale, 8) respingere la comunità e la disciplina monastica del Buddha e 9) istigare il disordine e la ribellione nella nazione.

L'imperatore non intraprese alcuna azione immediata, forse perché lo stesso Hōnen riuscì a calmare la tempesta che l'aveva investito grazie all'alta reputazione di cui godeva a corte. Ma, alla fine del 1206, due suoi discepoli vennero coinvolti in uno scandalo che ebbe gravi ripercussioni. Durante l'assenza di Go-Toba, i sacerdoti Anraku e Jūren celebrarono, per le mogli dell'imperatore, una funzione religiosa della Terra Pura che si protrasse per tutta la notte. Il geloso imperatore andò su tutte le furie e acconsentì alle richieste dei monaci Kōfukuji. All'inizio del 1207, Anraku e Jūren vennero giustiziati, la pratica dell'unico *nembutsu* proibita, e Hōnen e diversi suoi discepoli furono esiliati in lontane province. A Hōnen fu impedito di rientrare nella capitale fino al 1211, poco prima della sua morte che ebbe luogo il primo mese del 1212. Due giorni prima di morire, egli dettò al suo discepolo Genchi (1182-1238) il suo ultimo testamento (*Ichimai kishōmon*), che inizia con queste parole: «Il mio insegnamento non consiste

nel *nembutsu* contemplativo, già insegnato da saggi di Cina e Giappone, né nell'illuminazione tramite la pratica del *nembutsu* meditativo. Esso consiste in null'altro che nel proferire «Namu Amida Butsu» allo scopo di rinascere nella Terra Pura senza il minimo dubbio di poter ottenere tale rinascita». Hōnen morì, all'età di settantanove anni, con il *nembutsu* sulle labbra, secondo il racconto dei suoi discepoli, tra numerosi segni che auspicavano una sua certa rinascita nella Terra Pura.

Questi eventi costituirono una serie di gravosi impedimenti per il movimento della Terra Pura, ma non arginarono quella che stava ormai diventando la grande marea dei suoi fedeli. Diversi discepoli di Hōnen, in particolare Benchō (1162-1238) e Shinran (1173-1262), portarono il suo messagggio nelle varie province e istituirono comunità di fedeli, che si organizzarono poi nelle sette del Jishū, estremamente influente, del Jōdoshū (Terra Pura), assai popolare, e del Jōdō Shinshū (Vera Terra Pura).

Sebbene Hōnen fosse stato l'iniziatore di cambiamenti radicali nella vita religiosa del Giappone, egli non fu un rivoluzionario. Durante la vita godette di alto rispetto, e chierici e laici ne ammirarono l'erudizione e ne riverirono la pietà. Sotto molti aspetti agì da perfetto conservatore: pur sollecitando i suoi seguaci alla pratica esclusiva del *nembutsu* invocazionale, egli non abbandonò mai i suoi voti monastici di povertà e castità, e continuò a praticare il *nembutsu* contemplativo fino alla fine dei suoi giorni. Eppure seppe segnare una profonda rottura con il Buddhismo monastico elitario dei suoi tempi, fornendo sia le basi spirituali sia il carisma della sua guida personale al primo movimento buddhista indipendente della Terra Pura.

[Vedi *JŌDOSHŪ*; *MAPPŌ* e *NIANFO*].

BIBLIOGRAFIA

Oltre allo *Senchakushū* e allo *Ichimai kishōmon*, Hōnen scrisse altre importanti opere dottrinali, quali il *Sambukyō daii* (Significato del canone tripartito della Terra Pura) e lo *Ōjōyōshū shaku* (Commentario sull'*Ōjōyōshū*), meditazioni (*Sammai hottokki* e *Onmusōki*) e un voluminoso epistolario. Tutte le sue opere sono state raccolte in volume da Kyōdō Ishii (cur.), *Hōnen Shōnin zenshū*, Tokyo 1955.

In lingue occidentali esistono poche opere su Hōnen. La migliore è ancora quella di H.H. Coates e Ryūgaku Ishizuka, *Hōnen, the Buddhist Saint*, I-V, Kyoto 1949, rist. New York-London 1981, che si presenta in apparenza come una traduzione della biografia di Hōnen (*Yonjūhachi kanden*) in quarantotto capitoli redatta da Shunjō (morto nel 1335), un testo relativamente tardo e segnato da rielaborazioni pie. In realtà, lo studio di H.H. Coates e Ryūgaku Ishizuka è ben di più: oltre a fornire un'eccellente traduzione della biografia di Shunjō, accompagnata da una vasta introduzione alla vita, ai tempi, e al pensiero di Hōnen, gli autori presentano una messe di altre utili informazioni in nota e in appendice. Una breve ma eccellente e aggiornata trattazione della figura di Hōnen è data da Alicia Matsunaga e D. Matsunaga, *Foundations of Japanese Buddhism*, II, *The Mass Movement*, Los Angeles-Tokyo 1976, rist. 1996. In giapponese esiste una letteratura sterminata su Hōnen. Una buona biografia critica, basata su fonti coeve, è Enchō Tamura, *Hōnen*, Tokyo 1959.

[Aggionamenti bibliografici:

Soho Machida, *Honen and Japanese Pure Land Buddhism*, I. Mentzas (trad.), Berkeley 1999].

ALLAN A. ANDREWS

HONJISUIJAKU, termine tecnico del Buddhismo giapponese che in origine definiva una teoria dell'emanazione riguardante le divinità scintoiste e buddhiste e più tardi venne applicato alla cornice interpretativa delle associazioni tra tali divinità (*shimbutsu-shūgō*). La parola è composta dal termine *honji*, tradotto solitamente con «natura originaria», che designa l'illimitata potenzialità del Buddha a manifestarsi nelle forme da lui desiderate per portare gli esseri viventi verso il risveglio spirituale; e dal termine *suijaku*, di solito tradotto con «manifestazione» o «ipostasi», che designa tali forme. L'uso originario del termine dev'essere rintracciato nei vari commentari cinesi al *Sūtra del Loto* (sanscrito *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra*; cinese, *Miaofa lianhua jing*; giapponese, *Myōhōrengekyō*). Questi commentari propongono una bipartizione del testo, nel quale i primi quattordici capitoli sono chiamati (in giapponese) *jakumon* («insegnamento tramite manifestazione») e i restanti quattordici capitoli *hommon* («insegnamento fondamentale»). La parte *jakumon* riunisce le dottrine proposte prima della redazione del *Sūtra del Loto*, mentre la parte *hommon* illustra la dottrina del Loto, secondo la quale il Buddha storico (Śākyamuni) è la mera manifestazione di un principio trascendente.

Questo schema teoretico venne generalmente applicato ai vari esseri divini del pantheon buddhista, cosicché persino i *bodhisattva* potevano manifestarsi in svariate guise, grazie alla dottrina dei mezzi salvifici, o degli espedienti (sanscrito, *upāya*; cinese, *fangbian*; giapponese, *hōben*), per guidare esseri viventi di qualsivoglia inclinazione psicologica o abilità intellettuale verso la realizzazione della buddhità. [Vedi *UPĀYA*]. Quando il Buddhismo entrò in contatto con altri sistemi religiosi asiatici, la teoria dello *honjisuijaku* servì a interpretare le divinità di queste religioni come manifestazioni inferiori dei membri del pantheon buddhista. Tale interpretazione affiorò in Cina a vari livelli della vita religiosa, ma in Giappone svolse un ruolo centrale dal periodo Nara (710-773 d.C.) in poi.

Il Buddhismo fu ufficialmente legittimato nelle cronache di Stato giapponesi dalla metà del VI secolo d.C. La

relazioni tra le sette buddhiste e i sistemi di culto religioso più o meno riconducibili allo Scintoismo ebbero inizio assai presto: le leggende del *Kojiki* (Cronaca dei fatti antichi, 712) che narrano l'arrivo del Buddhismo in Giappone forniscono la prova del fatto che le strutture mitologiche e rituali delle fedi autoctone servirono da schema per interpretare il fenomeno, e non vi è alcun dubbio che il Buddhismo fosse considerato come una forma avanzata di Scintoismo. Vari scritti e riti buddhisti furono impiegati nel contesto tradizionale della protezione dello Stato e in rituali di tipo agrario; altri riti servirono invece per rafforzare la legittimità dei governanti. I santuari scintoisti erano stati costruiti per simboleggiare particolari strutture sociopolitiche ed economiche, e la costruzione dei templi buddhisti seguì uno schema simile, tanto che si arrivò ben presto a edificare i templi accanto ai santuari scintoisti. Di conseguenza, i monaci buddhisti cominciarono a officiare accanto ai sacerdoti scintoisti, al punto che i religiosi di entrambe le fedi si unirono nei riti che accompagnavano i funerali degli imperatori.

Dal primo periodo Heian (794-1185) in poi, alcuni monaci vennero ordinati specificamente in connessione con i maggiori santuari scintoisti e ricevettero perciò il nome di *shimbundosha* (monaci ordinati per divinità scintoiste). Col passare del tempo, gli ecclesiastici buddhisti cominciarono ad amministrare gli affari economici, politici e rituali dei templi ai quali facevano riferimento, e le associazioni tra Scintoismo e Buddhismo investirono anche le sfere del pensiero, del rituale, della letteratura e dell'arte. Il Giappone produsse così una serie di sistemi sincretici che nascevano in complessi locali, formati da un santuario e da un tempio, nei quali le varie divinità particolari del tempio scintoista venivano associate con le diverse divinità buddhiste del tempio adiacente. Fu proprio all'interno di tale sistema che la teoria dello *honjisuijaku* svolse il suo ruolo. Le divinità scintoiste erano considerate manifestazioni dei Buddha, o *bodhisattva*, e i loro attributi venivano spiegati di conseguenza.

Dal momento che questi sistemi di associazione caratterizzavano i complessi santuario-tempio, la teoria dello *honjisuijaku* finì per permeare molti culti locali durante i periodi classico e medievale della storia giapponese; fu però durante il periodo Kamakura (1185-1333) che i maggiori centri di culto, che costituivano il quartier generale delle principali sette buddhiste, svilupparono sistemi filosofici e rituali integrativi nei quali la teoria dello *honjisuijaku* svolse un ruolo centrale. Il monte Hiei (Hieizan), centro della scuola buddhista del Tendai, diede origine alla setta sincretica del Sannō Ichijitsu Shintō, e il monte Kōya (Koyasan), centro della scuola buddhista dello Shingon, originò la setta sincretica del Ryōbu Shintō.

Già a metà del periodo medievale, quasi tutte le divinità scintoiste del Giappone erano essenzialmente legate a divinità buddhiste a ogni livello della vita e dell'esperienza religiosa. Praticamente tutte le cronache medievali dei santuari presentano il nome della divinità scintoista, immediatamente seguito dalla dicitura «un *suijaku* di» questa o quell'altra divinità buddhista. Il risultato di tali sistematiche associazioni fu la creazione di una cultura composita, nella quale facilmente si possono riconoscere gli ingredienti indiani, cinesi e giapponesi. Bisogna notare, tuttavia, che storicamente la teoria dello *honjisuijaku* implicò una verticalizzazione del potere, strutturata in modo da adattarsi alla superiorità di cui godeva il Buddhismo nelle sfere politica, economica e rituale. Tuttavia, la maggior parte delle associazioni tra le divinità non venivano intese, in origine, come espressioni di un contesto di potere, bensì come manifestazioni di un contesto di associazione e metafora. Tali associazioni furono espresse o interpretate secondo giochi di parole, nei quali gli iniziati potevano leggere significati reconditi, decodificando in tal modo l'unità originaria e fondamentale delle divinità di entrambe le religioni.

Ciò nonostante, durante il periodo Muromachi (1336-1573), alcuni sacerdoti dei santuari scintoisti, gelosi del potere istituzionale buddhista e motivati da ragioni nazionalistiche, crearono altri sistemi sincretici nei quali la teoria dello *honjisuijaku* fu girata a loro vantaggio: anziché vedere le divinità scintoiste come ipostasi delle divinità buddhiste, essi dichiararono che i Buddha e i *bodhisattva* erano in effetti manifestazioni dei *kami* (divinità) scintoisti. [Vedi *KAMI*, vol. 13]. Esponente primo e preminente di tale dottrina fu Kanetomo Yoshida (1435-1511), un sacerdote del santuario Yoshida di Kyoto, che compose scritture apocrife, instaurò rituali e formò una setta sincretica «filoscintoista» nota come Yūitsu Shintō. Questa setta rivestì una certa importanza per la storia religiosa e culturale del Giappone, poiché ebbe l'autorità, nel XVII secolo, di formare un proprio clero scintoista. Da quel momento in poi, il Buddhismo dovette far fronte a crescenti critiche, perdendo molto del suo supporto economico e politico, e modificando di conseguenza la natura delle sue relazioni con lo Scintoismo. Nel 1868, il governo Meiji decretò la separazione ufficiale delle divinità scintoiste da quelle buddhiste. Lo Scintoismo venne quindi modificato, così da adeguarlo alle esigenze di una religione di Stato: ciò segnò la fine storica della significativa esistenza delle teorie e delle pratiche dello *honjisuijaku* in Giappone.

Alla luce di tali processi storici, la comprensione della teoria dello *honjisuijaku* si complica alquanto poiché, se da un lato si è tentati di proporre una rigida inter-

pretazione settaria del termine, dall'altro si deve tenere conto delle varie interpretazioni che esso ha avuto nel corso della storia, ed è grande la discrepanza tra le due linee interpretative. I Giapponesi, in tempi di crisi, hanno interpretato la teoria come modello di relazioni di potere, mentre in tempo di pace l'hanno considerata modello di coesistenza pacifica. Si può affermare che molte associazioni perdurino nella mente di tanti fedeli giapponesi, e che la cultura composita sia ancora uno degli aspetti fondamentali della religiosità e della cultura giapponesi; ma, in ogni caso, la teoria dello *honjisuijaku* non può più essere applicata come scappatoia strutturale per i processi comunicativi tra i due sistemi religiosi.

[Vedi *SCINTOISMO*, vol. 13; *SINCRETISMO*, vol. 5].

BIBLIOGRAFIA

La maggior parte del materiale rilevante per lo studio dello *honjisuijaku* necessita ancora di una ricerca accademica approfondita; la separazione ufficiale di Scintoismo e Buddhismo ha causato infatti una generale perdita d'interesse nei riguardi di questo importante ambito della storia religiosa giapponese. Tuttavia, negli ultimi decenni in Giappone sono comparsi studi importanti sull'argomento. Di utile consultazione sono tutti i testi dello storico Shūichi Murayama; in particolare, cfr. Shūichi Murayama, *Honjisuijaku*, Tokyo 1974, lo studio più dettagliato e ricco di analisi brillanti. Cfr. anche le opere dello storico Toshio Kuroda, e tra di esse in particolare *Kokka to shūkyō*, I, in Saburō Ienaga et al. (curr.), *Nihon shūkyōshi kōza*, Tokyo 1959, 1971 (2ª ed. riv.), che fornisce approfonditi commenti sul retroterra politico delle associazioni tra Scintoismo e Buddhismo. Toshio Kuroda, *Jisha seiryoku*, Tokyo 1980 è un'esposizione sistematica degli aspetti economici e istituzionali delle associazioni scintoiste-buddhiste e fornisce validi spunti per ricerche future. In inglese, la sola monografia sull'argomento è Alicia Matsunaga, *The Buddhist Philosophy of Assimilation. The Historical Development of the Honji-Suijaku Theory*, Tokyo-Rutland/Vt. 1969, benché necessiti di una considerevole revisione.

[Aggionementi bibliografici: M. Teeuwen e F. Rambelli (curr.), *Buddhas and Kami in Japan. Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm*, New York 2003].

ALLAN G. GRAPARD

HUAYAN. Importante tradizione della dottrina e della pratica buddhiste formatasi in Cina nel VII secolo, lo Huayan (giapponese, Kegon; coreano, Hwaeom) si diffuse presto in Corea e in Giappone, esercitando fino ai tempi moderni una grande influenza su molti aspetti della religione, del pensiero e della cultura dell'Asia orientale. Prodotto inizialmente dal fecondo incontro tra Buddhismo Mahāyāna ed elementi dell'autoctona concezione religiosa cinese, lo Huayan si distingue in particolare per la sua liberante visione di una correlazione o compenetrazione radicale di tutti gli eventi e di tutte le esperienze: un'unità nella diversità, in cui ogni singolo fenomeno incorpora, e al contempo ne è assorbito, tutti gli altri fenomeni pur senza mai perdere la sua propria unica identità. Tale dottrina è stata spesso definita sincretica e, sebbene si riveli più originale di quanto tale etichetta potrebbe suggerire, essa in effetti combina i temi classici del Mahāyāna come la «vacuità» (*śūnyatā*), la «mera rappresentazione» (*vijñaptimātratā*) e la buddhità embrionale di tutti gli esseri (*tathāgatagarbha*), con motivi cinesi autoctoni quali l'armonia cosmica, la rettitudine insita nel mondo naturale e l'intrinseca bontà della natura umana.

Sebbene lo Huayan non sia assolutamente privo di risvolti pratici per quanto attiene alle forme dell'effettiva vita religiosa, come la meditazione e la moralità, esso è stato tradizionalmente considerato, insieme con il Tiantai, una delle tradizioni buddhiste più teoretiche o filosofiche, e come tale comunemente contrapposto a tradizioni dalla presunta preminenza pratica, come il Chan (Zen) o la Terra Pura. Che tale contrapposizione non sia che una ingiusta ed eccessiva semplificazione appare evidente dalla storia effettiva della tradizione, che abbonda di esempi di fusione tra pratica e teoria. Questa fu anzi la norma nel corso dei diversi secoli nei quali lo Huayan mantenne la sua identità come linea dottrinale a sé, e divenne ancor più evidente dopo, quando si estinse come «scuola» distinta, ma continuò a fiorire come ingrediente basilare in altre tradizioni buddhiste, quali lo Zen e il Tantrismo, o come influsso su tradizioni non buddhiste, quali il Neoconfucianesimo.

Fondamenti scritturali. La scrittura sulla quale lo Huayan si basava, e dalla quale prese il nome, è il *Dafangguang fo Huayan jing* (sanscrito, dal tibetano, *Mahāvaipulya Buddhāvataṃsaka Sūtra*), più comunemente noto con il titolo abbreviato di *Huayan jing* (*Avataṃsaka Sūtra*) e tradotto solitamente come *La ghirlanda di fiori* o *La scrittura dell'ornamento floreale*. Esso si presenta come un testo molto lungo, composto da varie parti originariamente indipendenti e di diversa provenienza, riunite insieme, probabilmente nell'Asia centrale, intorno alla fine del III o nel corso del IV secolo d.C. Si tratta di uno scritto del Mahāyāna, di carattere mitopoietico e visionario come la maggior parte dei testi di questo genere, e zeppo di superbe descrizioni del Buddha, dei suoi straordinari poteri, del suo seguito di *bodhisattva* e di altri esseri celesti, delle loro qualità e della miriade di mondi che costituiscono la cosmologia buddhista. Scopo del testo è la narrazione dell'evento primevo, poiché gli eventi riportati, se esaminati da un punto di vista squisitamente temporale, si riferiscono al periodo im-

mediatamente successivo all'esperienza di illuminazione del Buddha stesso, quando egli è ancora assorbito nell'ineffabile meditazione (*samādhi*) su tutte le cose come esse realmente sono.

Tra i vari temi affrontati dal testo, è di particolare importanza quello della via del *bodhisattva*, con le sue tappe e i suoi meravigliosi risultati spirituali. Tale dottrina è trasmessa grazie a un vivido immaginario, dominato dal motivo della luce e della traslucidità. Il fulgore pervasivo, che costituisce il tratto più saliente del mondo di questo scritto, è inteso a rappresentare lo scopo illimitato e la forza incontenibile della capacità di penetrazione del Buddha, che si estende ovunque e di fronte alla quale nulla rimane opaco. Il testo culmina con un capitolo finale, di gran lunga il più ampio e coeso, chiamato in Cina *Ru fajie pin* (Capitolo sull'entrata nel mondo della verità), ma più noto altrove come *Gaṇḍavyūha Sūtra*, opera originariamente indipendente. In questo capitolo si narra la storia del giovane Sudhana (Shancai), che rappresenta tutti gli esseri senzienti che aspirano all'illuminazione, e del suo lungo pellegrinaggio durante il quale egli viene istruito da una serie di maestri spirituali (cinquantadue o cinquantaquattro, a seconda di come li si conta), portando infine a termine la via del *bodhisattva* tracciata nel corso di tutto lo scritto. Il testo è particolamente ricco di elementi che simboleggiano quella fusione, compenetrazione e unione nella molteplicità che più tardi avrebbero ispirato la dottrina dello Huayan.

La versione più antica del testo completo dell'*Avataṃsaka Sūtra* giunta fino a noi è la traduzione cinese compiuta da Buddhabhadra tra il 418 e il 420 d.C. (T.D. n. 278). Tale versione comprende sessanta fascicoli (rotoli) che contengono trentaquattro capitoli e si suddivide in otto «assemblee» (*hui*) o scene che si svolgono in sette luoghi diversi. Questa è la versione di cui i primi pensatori dello Huayan si servirono per creare la tradizione. Un'altra traduzione completa del testo venne eseguita tra il 695 e il 699 d.C. da Śikṣānanda (T.D. n. 279), in ottanta fascicoli e trentanove capitoli, solitamente suddivisa in nove assemblee tenute in sette luoghi. Poco dopo il suo completamento, quest'ultima versione soppiantò quella di Buddhabhadra come testo canonico della tradizione dello Huayan.

Profilo storico. Lo studio dello *Huayan jing* ebbe inizio immediatamente dopo la traduzione di Buddhabhadra. Le cronache buddhiste cinesi dei secoli V e VI rivelano che il testo, a quell'epoca, oltre ad essere un popolare argomento di analisi accademica, figurava anche abbondantemente nelle vite devozionali di molti fedeli, che lo impiegavano nelle salmodie, lo copiavano, lo includevano nelle celebrazioni delle feste di magro, lo utilizzavano come spunto di meditazione, lo riverivano per i suoi poteri magici e, nel caso degli artisti, lo sfruttavano come repertorio di spunti tematici. Tuttavia, si può affermare che soltanto all'inizio del VII secolo emerse quella che, seppur lontanamente, potrebbe essere definita una «scuola» o linea di pensiero (*zong*) dello Huayan indipendente. Gli studiosi contemporanei fanno risalire tale origine alla dinastia Sui (589-618) e ai primi decenni della dinastia Tang (618-906). Recentemente, l'attenzione si è appuntata in particolare su tre monaci che risiedettero in quegli anni nel monastero di Zhixiang, che si trovava sui monti Zhongnan, appena a sud della capitale Chang'an (Xi'an). Il più vecchio dei tre, Dushun, noto anche con il nome di Fashun (557-640), era un maestro di meditazione e un taumaturgo che, particolarmente ispirato dallo *Huayan jing*, se ne servì per operare miracoli, guadagnandosi così una considerevole importanza nelle tradizioni pietistiche popolari del luogo. Dushun viene anche considerato (forse erroneamente) l'autore di certi antichi trattati dello Huayan, il più importante dei quali era il *Fajie guanmen* (Contemplazioni del regno della verità), che diverrà il *locus classicus* della più famosa tra tutte le dottrine dello Huayan, ossia la teoria del principio (*li*), dei fenomeni (*shi*) e dei vari modi della loro compenetrazione. Dushun venne celebrato dalla tradizione successiva come «primo patriarca», ma occorre tuttavia mettere bene in chiaro che il concetto di Huayan inteso come una successione maestro-discepolo, alla maniera del Chan, è una invenzione anacronistica.

Zhizheng (559-639), contemporaneo di Dushun, era un monaco e uno studioso, erede di diverse tradizioni scolastiche del Buddhismo cinese del VI secolo, e noto soprattutto per la sua esegesi dello *Huayan jing*. Zhizheng e Dushun condivisero uno studente famoso, il monaco Zhiyan (602-668), tradizionalmente ritenuto il secondo «patriarca» dello Huayan. Zhiyan seppe unire nei suoi lavori, tra le altre cose, sia l'importanza della pratica imparata da Dushun, sia la profonda cultura nutrita da Zhizheng. Divenne uno studioso particolarmente esperto in due antiche tradizioni cinesi del Buddhismo Yogācāra, che incorporavano anche importanti elementi del pensiero del Tathāgata-garbha, ossia la scuola del Dilun, basata sul *Daśabhūmivyākhyāna* (Esposizione della scrittura delle dieci tappe) di Vasubandhu, e la scuola dello Shelun, che si fondava sul *Mahāyānasaṃgraha* (Compendio del Mahāyāna) di Asaṅga, secondo la traduzione fornita nel VI secolo da Pāramārtha. Zhiyan finì per applicare la sua conoscenza di queste tradizioni allo studio dello *Huayan jing*, arrivando così a comporre diversi testi fondamentali che figurano tra le prime opere di letteratura specifica dello Huayan. Nella composizione di queste opere, egli diede forma a molte delle dottrine che diventeranno caratteristiche dello Huayan, non

ultime tra queste il classico sistema di classificazione dottrinale pentapartita (*panjiao*), i rudimenti della sofisticata visione dello Huayan di causalità e coproduzione condizionata (*yuanqi*), la teoria della «produzione di natura» (*xingqi*) e la dottrina dell'istantaneo raggiungimento della buddhità (*yi'nian chengfo*). [Vedi *DUSHUN* e *ZHIYAN*].

Tra i discepoli di Zhiyan, due ebbero particolare importanza. Il primo, Uisang (625-702), era un monaco coreano che studiò con Zhiyan a Chang'an intorno al 665. Tornato in patria, vi portò l'insegnamento dello Huayan, che divenne così una delle tradizioni più importanti nel contesto del Buddhismo coreano, innescando un processo grazie al quale lo Huayan finì per godere, in proporzione, di una preminenza maggiore e più duratura in Corea che non in Cina o in Giappone. Il secondo discepolo di Zhiyan e compagno di studi di Uisang, Fazang (643-712), che più tardi la tradizione riconoscerà come terzo «patriarca», fu un uomo di enorme erudizione e un autore prolifico, particolarmente versato nell'esposizione eloquente e metodica della dottrina dello Huayan, di cui fu grande sistematizzatore e primo divulgatore. Molta della sua carriera fu spesa nel codificare e nell'elaborare le dottrine precedentemente formulate dal suo maestro, integrandole con i suoi propri insegnamenti, in particolare quelli originati dagli studi condotti sul *Dasheng qixin lun* (Il risveglio della fede nel Mahāyāna). [Vedi *UISANG* e *FAZANG*].

Lo sviluppo dello Huayan nei decenni successivi alla morte di Fazang è complesso. Uno dei suoi discepoli, il monaco coreano Simsang (giapponese, Shinjō; morto nel 742), fu il principale artefice della diffusione dello Huayan in Giappone, dove in breve divenne una delle tradizioni scolastiche ed ecclesiastiche dominanti del periodo Nara (710-794). Le lezioni di Simsang sullo *Huayan jing* ebbero anche il risultato di motivare l'imperatore Shōmu (regnante dal 724 al 749) alla costruzione del grande tempio Tōdai, dove fece installare il monumentale Grande Buddha, che da allora continua a essere uno dei più illustri esempi dell'influenza esercitata dallo Huayan sulle arti. Un altro discepolo di Fazang, Huiyuan (circa 673-743), si discostò dal suo maestro a proposito di alcuni fondamentali temi dottrinali, procurandosi in tal modo il bando della tradizione posteriore che lo considerò, sfortunatamente, una sorta di eretico. Ottimo conoscitore delle opere di Fazang, benché non ne fosse stato mai discepolo, fu il laico Li Tongxuan (635?-730?), i cui numerosi scritti (inclusa quella che forse è la prima esposizione completa della traduzione in ottanta fascicoli dello *Huayan jing*) sono contraddistinti da originalissime interpretazioni dei temi dello Huayan.

La successiva fase della storia dello Huayan si distingue per i contributi del suo famoso quarto «patriarca», Chengguan (738-839?). Nato ventisei anni dopo la morte di Fazang, e quindi suo indiretto discepolo, egli divenne tuttavia un esperto del sistema dello Huayan, che apprese da uno studente di Huiyuan, studente a sua volta di Fazang. Chengguan visse per molti anni nello Shanxi settentrionale, nel complesso di monasteri che si trovano sui monti Wutai, a lungo centro di devozione e studio dello Huayan. I suoi numerosi trattati e le sue opere di esegesi godettero di grande prestigio, in particolare il suo immenso commentario sulla versione in ottanta fascicoli dello *Huayan jing*, che avrebbe più tardi rivaleggiato con l'opera di Li Tongxuan per guadagnarsi il primo posto tra tutti i commentari sulle scritture. Il suo risultato più notevole fu forse quello di aver saputo gettare una base sulla quale lo Huayan potesse associarsi con altri tipi di Buddhismo, e non solo tanto con la tradizione della Disciplina Monastica (*Vinaya*), con il Tiantai e con il Sanlun (tutti a lui ben noti) ma anche, e più significativamente, con il Chan. Chengguan aveva intrapreso lo studio del Chan proprio nel momento in cui tale dottrina attraversava un periodo cruciale della sua storia, durante il quale essa avrebbe preso le forme che sarebbero poi state considerate classiche. La scuola del Chan con la quale ebbe i maggiori contatti fu la tradizione della Testa di Bue (Niutou), che, a sua volta, aveva legami diretti con la linea classica per eccellenza del Chan, ossia la scuola dello Hongzhou. Poiché all'epoca il Chan stava per assurgere a l'acme di tutte le tradizioni buddhiste cinesi, gli sforzi compiuti da Chengguan per unire il Chan e lo Huayan rivestirono un'importanza decisiva, cooperando ad assicurare un futuro allo Huayan nei secoli seguenti, segnati dalla predominanza del Chan.

L'ultimo dei cinque grandi «patriarchi» dello Huayan fu il monaco letterato Zongmi (780-841). Raffinato pensatore e studioso versato tanto nelle tradizioni «secolari» cinesi quanto nel Buddhismo, Zongmi seppe unire a una devota vita religiosa una carriera ecclesiastica di successo, formandosi presso alcuni dei più famosi accademici di corte del suo tempo. Così come Chengguan, anche Zongmi non limitò i propri studi buddhisti allo Huayan. Anch'egli fu monaco del Chan, legato in particolare allo Heze, o «linea meridionale», fondata da Shenhui (670-762). La sua fama è rimasta legata soprattutto alla sua difesa di un testo che non si rifaceva a nessuna delle tradizioni costituite, lo *Yuanjue jing* (Scrittura di completa illuminazione), una composizione cinese dedicata a temi di natura Tathāgata-garbha. Sullo sfondo della matura dottrina dello Huayan, Zongmi classificò tutte le varietà di Buddhismo, compreso ogni genere di Chan, in una onnicomprensiva e gerarchica panoramica dottrinale e pratica, estendendo poi tale classi-

cazione fino a includervi sia il Confucianesimo che il Taoismo, ed espresse le sue posizioni nel famoso *Yuanren lun* (Indagine sulle origini dell'uomo), in risposta alle critiche rivolte al Buddhismo, in saggi dal titolo simile, da Han Yu (768-824), il grande precursore del Neoconfucianesimo. Particolarmente rilevanti per il futuro dello Huayan furono poi le sue istanze per un'unificazione del Chan con le forme più dottrinali (*jiao*) di Buddhismo, tra le quali, secondo Zongmi, lo Huayan aveva la preminenza. Talvolta, a Zongmi viene anche riconosciuto il merito di aver costituito un ponte tra Buddhismo e Neoconfucianesimo. [Vedi *ZONGMI*].

Dopo di lui, la storia dello Huayan comincia a diramarsi. I racconti tradizionali continuano a parlare di una linea che si estende fino alla fine della dinastia Tang e poi durante la dinastia Song, ed è vero che tali linee permanevano in Corea e Giappone; ma, dalla fine del IX secolo, i veri sviluppi significativi dello Huayan furono quelli che i suoi temi apportarono ad altre dottrine. Il pensiero dello Huayan ebbe particolare rilievo nell'ambito di diverse scuole del Chan fiorite al tempo delle Cinque Dinastie e della dinastia Song, come testimonia tra gli altri, la figura di Dahui (1089-1163), maestro del Chan della scuola di Linji, uno dei molti personaggi importanti della dinastia Song fortemente legati allo Huayan. Anche il Chan (Seon) coreano assorbì altrettanto profondamente le dottrine dello Huayan, come ben attesta il pensiero di Jinul (1158-1210), il più grande insegnante del Chan coreano. E in Giappone, dove il Buddhismo esoterico (Mikkyō) si sviluppò più che in ogni altra regione dell'Asia orientale, fedeli del Mikkyō come Myōe Shōnin (Kōben; 1173-1232) impiegarono in modo davvero unico i motivi del Huayan nelle loro contemplazioni e nei loro scritti esoterici. [Vedi *JINUL* e *KŌBEN*].

Gli insegnamenti. Alla base della spesso sconcertante schiera di dottrine tecniche comprese dallo Huayan, sta la singola, unitaria visione di un mondo nel quale tutte le cose – tanto le entità fenomeniche particolari (*shi*, «fenomeni») che comprendono la convenzionale esperienza terrena, quanto le verità noumeniche generali o princìpi (*li*) che governano la realtà fenomenica – sono concepite come «prive di mutua ostruzione» (*wu'ai*), ossia in grado di entrare l'una nell'altra, includere, penetrare, l'una assorbire l'altra e fondersi l'una con l'altra, e tutto ciò senza perdere le rispettive identità. Nei termini del Buddhismo tradizionale, questa non è altro che una nuova e ingegnosa reiterazione della dottrina cardine della coproduzione condizionata (sanscrito, *pratītya-samutpāda*; cinese, *yuanqi*), la quale afferma che le cose non esistono in se stesse (l'errore dell'eternalismo), ma neppure che non esistono (l'errore dell'annichilazionismo). [Vedi *PRATĪTYA-SAMUTPĀDA*]. Tuttavia, mentre il Buddhismo più antico preferiva servirsi di frasi negative del tipo «non/neppure» per esprimere questo insegnamento e i suoi corollari, lo Huayan favorì invece l'uso di locuzioni a carattere affermativo, anche se esse richiedevano un linguaggio più figurato che letterale.

L'esempio più noto e più calzante per tale tipo di linguaggio è forse la metafora della «rete di Indra». Questa ispirata raffigurazione allegorica dipinge un universo nel quale ciascun costituente della realtà è raffigurato come un gioiello sfaccettato posto su uno dei nodi di un'ampia rete. Su ogni nodo c'è un tale gioiello, e ciascun gioiello riflette non soltanto tutta quanta la rete ingioiellata, ma anche ogni singolo gioiello nella sua individualità. Dunque, ogni particolare riflette la totalità, la totalità così riflessa è sia un'unità che una molteplicità, e il particolare che compie l'azione del riflettere mantiene la propria realtà distintiva ma non distinta. Tutte le cose e tutti gli esseri, insegna lo Huayan, sono come questi gioielli. Quando questa visione «metafisica» è utilizzata per produrre implicazioni soteriologiche o gnoseologiche, si intende che essa implichi, tra le altre cose, l'essenziale buddhità di ogni essere senziente, la potenziale illuminazione implicita in ogni ignoranza, la fondamentale purezza intrinseca in ogni contaminazione, l'eternità di ciascun istante, la presenza della mente di Buddha in ogni oggetto, e il risultato finale implicito anche nella tappa più elementare del cammino.

Secondo lo schema pentapartito di classificazione dottrinale dello Huayan, tutte le altre forme di Buddhismo avevano saputo cogliere soltanto una parte di questa verità totale. Il Buddhismo Hīnayāna aveva colto la vacuità degli esseri, la loro privazione di essere-in-sé, ma non aveva saputo vedere la vacuità di tutti gli eventi (*dharma*). Il Mahāyāna più elementare – che predicava la vacuità e la versione dell'insegnamento della Sola Rappresentazione che sosteneva che la mente fosse essenzialmente corrotta – aveva visto l'insostanzialità di tutte le cose e di tutti gli esseri, e l'inveterata ignoranza e l'impurità della mente che infettava e distorceva il mondo, ma non aveva colto l'altra faccia della medaglia, ossia la realtà di queste cose e di questi esseri, né la profonda purità della loro sottostante saggezza. Il Mahāyāna più maturo – ossia la tradizione del Tathāgata-garbha e la versione dell'insegnamento della Sola Rappresentazione che affermava che la mente fosse essenzialmente pura – aveva compreso, per esempio, l'immanenza della realtà trascendente, la buddhità in ogni essere senziente, ma correva il rischio di incappare in una sorta di docetismo, nel quale le cose particolari del mondo finivano per essere subordinate alle verità universali sopramondane che le nutrivano e non venivano così apprezzate per se stesse. Il cosiddetto «inse-

gnamento improvviso» (*dunjiao*) – associato inizialmente con il tema del silenzio in testi come il *Vimalakīrti Nirdeśa* (Il discorso di Vimalakīrti) e più tardi con il carattere translinguistico della pratica del Chan – aveva compreso i limiti e le trappole del linguaggio e della concettualizzazione, e aveva puntato sulla natura improvvisa della liberazione, alla quale le parole e le idee non possono fornire alcun approccio graduale, ma correva il rischio di sottovalutare il bisogno di impegnarsi in una pratica e l'importanza che il linguaggio e la meditazione rivestono in tale pratica. Soltanto lo Huayan – l'insegnamento «completo» o «perfetto» (*yuan*, lett. «rotondo») – aveva compreso tutta la verità, senza soccombere a parzialità ed estremismi. Sotto tale punto di vista, lo Huayan considerava se stesso come «l'unico veicolo», identico (*tong*) a tutti gli altri veicoli combinati insieme, in quanto li includeva tutti, ma anche distinto (*bie*) da essi, in quanto li superava tutti.

C'era qualcosa nella visione del mondo prospettata dallo Huayan che le culture dell'Asia orientale, formate com'erano sui valori della civiltà classica cinese, trovavano estremamente congeniale. Si trattava forse dell'abilità con la quale i pensatori dello Huayan combinavano valori e nozioni cinesi, quali l'affermazione di «questo mondo» o la concezione della realtà come un ordine concreto governato da princìpi di armonia e complementarietà, insieme con i basilari concetti buddhisti, quali l'insostanzialità, l'interdipendenza e il carattere essenzialmente mentale di tutte le cose. Senza dubbio l'astrusità del discorso dello Huayan necessitava del lievito dato dalla pratica e dall'esperienza, un lievito del genere di quello che trovò nella sua collaborazione con Chan e Mikkyō; ma con tutto ciò esso crebbe comunque, fino a divenire un ingrediente fondamentale nella vita religiosa e intellettuale dell'intero mondo asiatico orientale, e a costituire ancor oggi un brillante esempio della trasformazione del Buddhismo in Asia orientale.

[Vedi anche; *DUSHUN*; *FAZANG*; *JINUL*; *PRATĪTYA-SAMUTPĀDA*; *UISANG*; *ZHIYAN*; e *ZONGMI*].

BIBLIOGRAFIA

Il migliore, e più corposo, studio scientifico sullo Huayan è stato condotto dai moderni studiosi giapponesi. Coloro che conoscono questa lingua, possono fruire in special modo delle opere di Ryōshū Takamine, Yukio Sakamoto, Shigeo Kamata, Kiyotaka Kimura e Yoshihide Yoshizu, per citarne soltanto alcuni. Lo studio della tradizione dello Huayan in lingue occidentali è stato purtroppo segnato da uno sfavorevole inizio con l'infausta pubblicazione dell'inattendibile e tendenzioso testo di G.C.C. Chang, *The Buddhist Teaching of Totality*, University Park/Pa. 1971. La situazione, tuttavia, è migliorata considerevolmente a partire dalla pubblicazione di F.D. Cook, *Hua-yen Buddhism. The Jewel Net of Indra*, University Park/Pa. 1977, 1981 (2ª ed.), che, nonostante la sua evidente preoccupazione di difendere lo Huayan e di presentarlo alla comunità accademica, è accurato e ricco di informazioni, in particolar modo riguardo al pensiero di Fazang. Due altre opere di minor valore, apparse all'incirca negli stessi anni, mettono lo Huayan al servizio di particolari programmi filosofici occidentali. Si tratta di A. Verdú, *Dialectical Aspects in Buddhist Thought*, Lawrence/Kans. 1974, incentrato sugli usi del pensiero dello Huayan nel Chan Caodong analizzati in prospettiva hegeliana, e della curiosa miscellanea di S. Odin, *Process Metaphysics and Hua-yen Buddhism*, Albany 1982, che tratta con esiti infelici il pensiero di Uisang e tenta di comparare lo Huayan con l'opera di pensatori occidentali come Whitehead, Heidegger, Merleau-Ponty e altri.

Tre sono le traduzioni disponibili dello *Huayan jing*. Th. Cleary, *The Flower Ornament Scripture*, I-VI, Boston-London 1984-1993, rende in maniera eccellente la versione in ottanta fascicoli del testo cinese. La stessa versione è stata tradotta da studiosi dell'International Institute for the Translation of Buddhist Texts, Talmage/Cal., che ne offrono una traduzione assai letterale e inframmezzata dal commento a cura del monaco cinese contemporaneo Xuanhua, mentre la traduzione di R.M. Gimello nell'ambito del progetto di traduzione del *tripiṭika* di Bukkyō Dendō Kyōkai si riferisce invece alla versione più antica in sessanta fascicoli. Tranne alcune opere classiche come quelle di Fazang, *Trattato sul leone d'oro* (trad. it. G. Pasqualotto e S. Zacchetti [curr.] Padova 2000), o di Zongmi, *Indagine sull'origine dell'uomo*, che compaiono in varie traduzioni nelle più diffuse antologie in lingua inglese, non molto dell'enorme *corpus* della letteratura dello Huayan di Cina, Corea e Giappone è stato tradotto in lingue occidentali, fatta eccezione per il testo di Th. Cleary, *Entry into the Inconcevaible*, Honolulu 1983, che raccoglie e commenta con fine intuito diverse opere brevi di Dushun, Zhiyan, Fazang e Chengguan. Cfr. inoltre gli articoli di P.N. Gregory, Liu-ming Wood e R.M. Gimello pubblicati su varie riviste specializzate e in opere collettanee.

[Aggiornamenti bibliografici:

R.M. Gimello, *Early Hua-yen, Meditation and Early Ch'an. Some Preliminary Considerations*, in W. Lai e L:R. Lancaster (curr.), *Early Ch'an in China and Tibet*, Berkeley 1983, pp. 149-64.

R.M. Gimello e P.N. Gregory (curr.), *Studies in Ch'an and Hua-yen*, Honolulu 1983.

P.N. Gregory, *What Happened to the Perfect Teaching? Another Look at Hua-yenBuddhist Hermeneutics*, in D.S. Lopez, Jr (cur.), *Buddhist Hermeneutics*, Honolulu 1988, pp. 207-30.

P.N. Gregory, *Inquiry into the Origin of Humanity. An Annotated Translation of Tsung-mi's Yüan jen lun with a Modern Commentary*, Honolulu 1995.

M. Liu, *The Lotus Sutra and Garland Sutra according to the T'ien-t'ai and Hua-yen Schools in Chinese Buddhism*, in «T'oung Pao», 74, 1-3 (1988), pp. 47-80.

M. Obert, *Sinndeutung und Zeitlichkeit zur Hermeneutik des Huayan-Buddhismus*, Hamburg 2000.

J. Shim, *Faith and Practice in Hua-yen Buddhism. A Critique of Fa-tsang (643-712) by Li T'ung-hsuan (646-740)*, in D.W. Chappell (cur.), *Buddhist and Taoist Practice in Medieval Chinese Society*, Honolulu 1987, pp. 109-24.

M. Tachikawa, *The Tetralemma in Chinese Hua-yen School. In Comparison with That of the Madhyamakakarika*, in V.N. Jha (cur.), *Kalyana-mitta. Professor Hajime Nakamura Felicitation Volume*, Delhi 1991, pp. 87-99].

ROBERT M. GIMELLO

HUINENG (638-713), Sesto Patriarca e prima figura cinese di rilievo del Buddhismo Chan (giapponese, Zen) cinese. Secondo la tradizione, il Chan risale a Śākyamuni, il Buddha storico, attraverso una linea ereditaria di ventotto patriarchi indiani che culmina con Bodhidharma (circa 480-520, riconosciuto anche come primo patriarca cinese), al quale seguono, prima di Huineng, cinque altri patriarchi cinesi.

La biografia di Huineng (il cui titolo di Dajian Chanshi gli venne conferito, postumo, nell'815) contiene molti tratti agiografici e, ovviamente, è venuta arricchendosi di episodi man mano che cresceva la sua importanza all'interno del Chan. Tranne la data di nascita e quella di morte, quasi tutti gli altri elementi della biografia di Huineng presentano diverse varianti. Nato a Xinzhou (oggi provincia del Kwangtung) in una famiglia di nome Lu, caduta in povertà, si trasferì più tardi a Caoji. A trent'anni gli accadde di sentire una monaca intenta a recitare il *Nirvāṇa Sūtra* (cinese, *Daban niepan jing*), e si rese conto all'improvviso di intenderne perfettamente il significato, benché non fosse in grado di leggere le parole. Secondo un'altra versione, Huineng udì recitare il *Vajracchedikā Sūtra* (Sūtra del diamante; cinese. *Jingang jing*) e immediatamente ne comprese tutti i significati reconditi. Nel 674 Huineng intraprese gli studi con Hongren (602-675), il Quinto Patriarca del Chan, sui Monti Orientali nell'attuale Hubei. Quando Hongren espresse i propri dubbi sul fatto che un barbaro del Sud potesse divenire un Bhudda, Huineng ribatté: «Sebbene la gente del Sud e la gente del Nord siano diverse, nella natura di Buddha non v'è differenza tra Nord e Sud». Hongren riconobbe l'intelligenza di quest'uomo illetterato e otto mesi più tardi gli impartì in segreto i propri insegnamenti. A trentanove anni, dopo essersi rifugiato per qualche anno nel Sud, Huineng prese gli ordini. Dedicò il resto della sua vita all'insegnamento, presso vari templi a Caoji, compreso il tempio di Dafan dove vennero messi per iscritto i suoi detti. Morì nel 713, lasciando un gran numero di discepoli.

Shenhui e il Chan settentrionale e meridionale. Nonostante il gran numero di racconti biografici, pochissimi sono i dati certi sulla figura di Huineng. La sua fama e lo sviluppo della sua leggenda sono quasi esclusivamente attribuibili all'opera di un monaco a lungo dimenticato, Shenhui (670-762), i cui scritti figurano tra i documenti scoperti a Dunhuang, in Asia centrale. Nel 732, in un tempio di Huatai, a nord della capitale Luoyang, Shenhui lanciò un attacco su quella che diverrà nota come la Scuola settentrionale del Chan, derivata dalla scuola di Shenxiu (606?-706). Shenxiu, anch'egli erede degli insegnamenti del Quinto Patriarca, fu uno dei religiosi più in vista dei suoi tempi, tenuto in grande onore dalla corte, dai sacerdoti e dai laici. L'attacco di Shenhui era diretto a negare radicalmente l'opinione secondo la quale Shenxiu fosse il legittimo erede del Quinto Patriarca, e a sostenere invece la legittimità del proprio maestro, Huineng appunto, alla carica di Sesto Patriarca, avendo egli ricevuto da Hongren, insieme agli insegnamenti, anche la veste di Bodhidharma, simbolo di legittimità nella trasmissione del titolo attraverso cinque generazioni. Shenhui, inoltre, accusò Puji (651-739), un erede di Shenxiu, di essersi arrogato il titolo di Settimo Patriarca e di aver mandato un suo emissario a sfregiare la stele di Huineng e a staccarne la testa dal corpo mummificato. E ancora, attaccò l'insegnamento del Chan settentrionale, accusandolo di sostenere l'approccio graduale all'illuminazione, in opposizione alla Scuola meridionale del Chan, che invece insegnava la dottrina dell'illuminazione subitanea.

Sebbene la sua scuola non sia sopravvissuta, ed egli stesso sia stato dimenticato, l'eredità lasciataci da Shenhui sta nell'aver sostenuto la candidatura di Huineng a Sesto Patriarca, assicurando così la presenza storica di questo un tempo semisconosciuto monaco. Dalla fine dell'VIII secolo, infatti, Huineng venne accettato come Sesto Patriarca da tutte le scuole del Chan, e tutte le scuole del Chan odierne risalgono, in ultima analisi, a due suoi eredi putativi, Nanyue Huairan (677-744) e Qingyuan Xingsi (morto nel 740). Il loro legame con Huineng è tenue – entrambi vengono presentati come suoi eredi in tarde opere biografiche, ma nessuno dei due viene menzionato dagli scritti più antichi – tuttavia la campagna di Shenhui ebbe tale successo che divenne virtualmente un obbligo affermare di discendere dal Sesto Patriarca.

Il Sūtra della piattaforma. Il *Liuzu tanjing* (Sūtra della piattaforma del Sesto Patriarca) è la principale opera attribuita a Huineng. La versione più antica del testo a noi pervenuta, ritrovata a Dunhuang, data probabilmente tra l'830 e l'860 e si rifà a un testo risalente al 780. Il manoscritto di Dunhuang è assai lacunoso ed è stato copiato da una versione a sua volta imperfetta, oppure è la registrazione scritta di un racconto orale. Dobbiamo quindi ipotizzare che ne esistesse una versione più antica, ad opera di un autore sconosciuto. La composizione del testo originale venne attribuita a tal Fahai, un monaco sconosciuto che, probabilmente, fungeva da guardiano della pagoda di Huineng. Studi

recenti hanno suggerito che Fahai facesse parte della scuola del Chan della Testa di Bue (cinese, Niutou) e che il *Sūtra della piattaforma* fosse da attribuire a questa scuola. Nel titolo figura il termine *jing* (ossia *sūtra*), che non ha attestazioni precedenti in simili contesti, poiché è impiegato esclusivamente per opere attribuite a un Buddha. L'impiego di tale termine indica un premeditato cambiamento nelle priorità del Buddhismo cinese, in particolare nel Chan più tardo, che passa da un *nirvāṇa* astratto allo *status* illuminato di un patriarca individuale.

Il *Sūtra della piattaforma* godette di immensa popolarità in Cina, come testimoniano il gran numero di edizioni e l'ampia diffusione del testo. Edizioni più tarde hanno cercato di correggere gli errori del testo di Dunhuang. Abbiamo la prova che esso subì una revisione nel 967, in seguito alla quale l'opera venne divisa in due capitoli e undici sezioni. Questa versione del testo, ormai perduta, servì come base alle due edizioni a stampa eseguite sotto la dinastia Song (960-1279). Anche queste edizioni andarono a loro volta perdute, ma copie a stampa basate su di esse sopravvivono ancora in Giappone. Dovette esistere, tuttavia, un'altra versione, in tre volumi, curata dal noto monaco Qisong (1007-1072) della dinastia Song, che presumibilmente è la versione capostipite delle due edizioni della dinastia Yuan (1279-1368), pubblicate nel 1290 e nel 1291. Tali opere, estremamente diffuse, vennero ristampate durante le dinastie Ming (1368-1644) e Qing (1644-1912) e godettero di straordinaria popolarità nei circoli buddhisti cinesi. Benché la maggior parte dei testi del Chan cinesi prendesse ben presto la via del Giappone, le versioni della dinastia Yuan non vi vennero pubblicate fino al 1634 e non suscitarono, a quanto sembra, grande interesse.

Gli insegnamenti di Huineng. Tentare di ricostruire gli insegnamenti di Huineng è difficile quasi quanto tentare di redigerne una biografia attendibile. Il testo del *Sūtra della piattaforma* ritrovato a Dunhuang presenta pochi elementi che possano venir attribuiti con certezza a Huineng. Spesso ricorrono passi identici a quelli riscontrabili negli scritti di Shenhui. Le prediche contenute nel testo vertono su termini e concetti tratti da varie fonti canoniche, contraddicendo in tal modo l'opinione di chi voleva che Huineng fosse illetterato. L'identità tra saggezza e meditazione, tanto sottolineata da Huineng, è riconducibile al *Nirvāṇa Sūtra*; la pratica detta «*samādhi* [cinese, *ding*] di unitarietà» la si ritrova nel *Dasheng qixin lun* (Il risveglio della fede); e la pratica della «mente sincera» si basa sul *Vimalakīrti Sūtra* (cinese, *Weimojie suoshuo jing*). Il risveglio subitaneo, opposto al risveglio graduale predicato dal Chan settentrionale, è messo in grande risalto, eppure non possediamo alcuna descrizione delle modalità mediante le quali esso dovrebbe essere raggiunto. Nemmeno il *Sūtra della piattaforma* indica come il Chan venisse praticato in quei suoi primi anni. Sappiamo poco oltre al fatto che il maestro predicava ad assemblee di laici e di monaci, che rispondeva a quesiti individuali e che intratteneva brevi dibattiti con i suoi seguaci. Huineng difendeva la meditazione, ma in lui poco ci è dato di vedere di quelle che saranno in seguito le forme tipiche dello studio del Chan: la pratica *gong'an* (giapponese, *kōan*), i dialoghi individuali col maestro, il lavoro e la vita in comune e così via. Molti dei suoi sermoni trattano le problematiche caratteristiche del Buddhismo Mahāyāna della dinastia Tang (618-907).

A Huineng è stata accordata una posizione di rispetto e reverenza nella storia del Chan che, sotto molti aspetti, è simile a quella attribuita a Bodhidharma, ed è divenuto un popolare soggetto di storie e raffigurazioni sia in Cina sia in Giappone. La biografia e gli insegnamenti di Huineng sono capitoli fondamentali nello sviluppo della leggenda del Chan, che si andò formando nel corso dell'VIII secolo e agli albori del IX, sviluppandosi infine nel Chan altamente organizzato e storicamente documentato delle Cinque Dinastie (907-960) e del periodo Song. [Vedi *CHAN*].

BIBLIOGRAFIA

Komazawa Daigaku Zenshūshi Kenkyūkai (cur.), *Enō kenkyū*, Tokyo 1978. Una raccolta completa di fonti riferentisi a Huineng, compresi i testi delle varie edizioni del *Sūtra della piattaforma*.

Ph.B. Yampolski (cur. e trad.), *Platform Sutra of the Sixth Patriarch*, New York 1967. Traduzione del testo di Dunhuang con dettagliata introduzione storica.

Seizan Yanagida, *Shoki zenshū shisho no kenkyū*, Kyoto 1967. Lo studio di base sulla storia dei primi tempi del Chan e delle prime opere storiche.

Seizan Yanagida, *Rokuso dankyō shohon shūsei*, Kyoto 1976. Riproduzione dei testi più importanti del *Sūtra della piattaforma*.

Seizan Yanagida, *Goroku no rekishi*, in «Tōhō gakuhō», 57 (1985), pp. 211-663.

[Aggiornamenti bibliografici:

J.R. McRae (trad.), *The Platform Sūtra of the Sixth Patriarch*, Berkeley/Cal. 2000.

M. Schlütter, *A Study in the Genealogy of the Platform Sutra*, in «Studies in Central and East Asian Religions», 2 (1989), pp. 53-115.

J.R. McRae, *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*, Honolulu 1986, pp. 1-6 e 235-38.

J.R. McRae, *Seeing through Zen. Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Zen Buddhism*, Berkeley/Cal. 2003, pp. 60-69].

PHILIP YAMPOLSKY

HUIYUAN (334-416), più propriamente Shi Huiyuan o Lüshan Huiyuan, monaco buddhista cinese. Nato in una famiglia di letterati di nome Jia a Yanmen (provincia dello Shanxi), Huiyuan si trasferì nello Henan all'età di tredici anni per studiare i classici confuciani, il *Laozi* e lo *Zhuangzi*. A vent'anni, conobbe l'eminente monaco buddhista Dao'an (312-385), la cui personalità e le cui interpretazioni della filosofia della «perfezione di saggezza» (sanscrito, *prajñāpāramitā*) lo toccarono tanto da indurlo ad abbracciare il Buddhismo e farsi suo discepolo. Rimase con Dao'an per ventiquattro anni, trascorsi per lo più a Xiangyang. Nel 378, l'invasione delle armate Qin costrinse maestro e discepolo a separarsi. Huiyuan si diresse al Sud, stabilendosi infine sul monte Lü, nel Jiangxi, dove un suo ex condiscepolo del tempo di Xiangyang, Huiyong, intercedette per lui affinché gli venisse eretto quello che sarebbe divenuto, nel 384, il monastero di Donglin, dove Huiyuan rimase fino alla morte, trent'anni più tardi.

Il monastero di Donglin presto divenne il centro buddhista più famoso della Cina meridionale e tale rimase per molti secoli dopo la morte di Huiyuan. Molto del suo prestigio era dovuto all'alta considerazione nella quale Huiyuan era tenuto presso le corti della dinastia dei Jin dell'Est al sud e della dinastia Yao Qin al nord, e presso i governatori locali che lo consideravano il baluardo e il modello di tutte le virtù buddhiste. Huiyuan operò come studioso e diffusore del Buddhismo, aumentandone lo *status* in Cina con l'incremento del numero di testi tradotti e con la difesa della religione nei confronti dei suoi oppositori. Mandò in Occidente alcuni suoi discepoli con l'incarico di raccogliere testi, dei quali più di duecento vennero poi tradotti. Si interessò anche in prima persona dei lavori di molti traduttori, tre dei quali rappresentarono tre importanti tendenze all'interno del Buddhismo: Saṃghadeva (testi dell'*abhidarma*), Buddhabhadra (testi del *dhyāna*) e Kumārajīva (testi del *madhyamaka*). Nel 404, in risposta alle politiche antibuddhiste di Huan Xuan, l'usurpatore dei Jin dell'Est, Huiyuan elaborò la sua posizione sulle relazioni tra Chiesa e Stato nella sua famosa opera *Lo Śramaṇa non rende omaggio al sovrano*, nella quale affermò che, dei due gruppi di buddhisti, i laici e i religiosi, il primo è soggetto all'autorità temporale, mentre il secondo non lo è, dal momento che i suoi membri hanno abbandonato la società per scopi extramondani.

Huiyuan godette di enorme popolarità anche presso le popolazioni cinesi meridionali, perché fu proprio a loro che diresse i suoi maggiori sforzi letterari. Una trentina di suoi lavori, in forma di lettere, saggi, prefazioni, eulogie o iscrizioni, sono giunti fino a noi. A differenza di Dao'an, che scrisse soprattutto commentari rivolti ai religiosi buddhisti, Huiyuan si occupò di argomenti più direttamente correlati ai laici: la rinascita, l'immortalità dell'anima, la dottrina del *karman*, e la natura del *dharmakāya*. La sua formazione classica lo mise in grado di spiegare con successo tali concetti secondo la prospettiva filosofica dell'*élite* cinese, che al tempo era dominata dalle speculazioni *xuanxue* («cultura oscura») sulla sorgente recondita (*ben*) dei fenomeni. Il fatto che egli non abbia mai citato un solo titolo di *sūtra* buddhista, ma che abbia invece ampiamente alluso ai classici confuciani, testimonia il suo fervente desiderio di portare il Buddhismo nel cuore della vita spirituale e intellettuale cinese. Gli studiosi moderni hanno identificato alcune aree tematiche nelle quali l'interpretazione di importanti concetti buddhisti data da Huiyuan devia da quella dei testi indiani. Tale difformità dall'originale è stata imputata sia alla preoccupazione dell'autore di presentare le nozioni buddhiste in una forma comprensibile ai Cinesi, sia al suo postulato di un'anima cosmica (*shen*) in grado di spiegare il processo della rinascita, e sia ancora alla sua evidente incapacità, in certi casi, di padroneggiare le sottigliezze della dottrina buddhista. Ciò è particolarmente evidente nella trattazione dei concetti dei mādhyamika introdotti in Cina da Kumārajīva. Il carteggio tra Huiyuan e Kumārajīva, forse il più grande traduttore di testi buddhisti, è una delle fonti più ricche di informazioni sullo sviluppo del pensiero buddhista cinese del V secolo.

Tra i molti risultati ottenuti da Huiyuan, il suo gruppo devozionale fu probabilmente quello che esercitò l'influenza più duratura sul Buddhismo cinese. Nel 402, Huiyuan si riunì insieme con 123 discepoli, laici e religiosi, davanti a un'immagine del Buddha Amitābha per compiere il voto collettivo di rinascere insieme nella Terra Pura. Il gruppo devozionale di Huiyuan servì come modello per le società buddhiste a base laica del medio periodo Tang e del periodo Song, la più nota delle quali è la Società del Loto Bianco, nata all'inizio del XII secolo. Benché questo gruppo dichiarasse di prendere nome dalla confraternita di Huiyuan, gli studi moderni hanno dimostrato che tale nome è di origine più tarda. La deliberata evocazione dell'eredità spirituale di Huiyuan ottocento anni dopo la sua morte, tuttavia, attesta chiaramente il suo duraturo prestigio nella comunità buddhista cinese. La sua influenza continua a essere riconosciuta dalle tradizioni della Terra Pura, tanto in Cina quanto in Giappone, che hanno tradizionalmente guardato a Huiyuan come al loro fondatore e primo patriarca.

[Vedi *JINGTU*; *DAO'AN* e *KUMĀRAJĪVA*. Per una trattazione della Società del Loto Bianco, vedi *MOVIMENTI MILLENARISTI CINESI*, vol. 13].

BIBLIOGRAFIA

La miglior trattazione storica di Huiyuan, che comprende anche la traduzione della sua biografia, è il testo di E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, 1959, rist. Leiden 1972, pp. 204-53. Per una panoramica del pensiero di Huiyuan che riservi particolare attenzione alle sue deviazioni dalle posizioni indiane originarie, cfr. W. Liebenthal, *Shih Hui-yüan's Buddhism as Set Forth in his Writings*, in «Journal of the American Oriental Society», 70 (1950), pp. 243-59. Il principale saggio di Huiyuan, *Lo Śramaṇa non rende omaggio al sovrano* (*Shamen bujing wangzhe lun*), è interamente tradotto in L. Hurvitz, *"Render unto Caesar" in Early Chinese Buddhism*, in R. Kshitis (cur.), *Liebenthal Festschrift*, Santiniketan 1957 (Sino-Indian Studies, 5), parti 3-4, pp. 80-114. Per una valutazione delle interpretazioni date da Huiyuan alla filosofia dei mādhyamika, accompagnata dalla traduzione del suo carteggio con Kumārajīva e da una bibliografia completa di tutte le opere esistenti corredata da riferimenti testuali, cfr. R. Robinson, *Early Mādhyamika in India and China*, Madison, 1967, rist. Delhi 1976, pp. 96-114 e 181-205. Eiichi Kimura (cur.), *Eon Kenkyū*, I-II, Kyoto 1960-1962, l'opera più completa dedicata a questa figura, comprende studi su Huiyuan, con testi e traduzioni.

KENNETH TANAKA

I

ICONOGRAFIA BUDDHISTA. Nel corso del suo sviluppo e della sua diffusione, il Buddhismo si è espresso attraverso un'abbondanza di forme visuali, ma per poterle capire bisogna tener conto della profonda evoluzione della dottrina buddhista nel tempo e nello spazio, precisamente dei cambiamenti introdotti nelle dottrine fondamentali dell'antico Buddhismo Hīnayāna («Piccolo Veicolo ») dal Mahāyāna («Grande Veicolo»).

Il Buddha Śākyamuni. L'immagine fondamentale attorno alla quale si è sviluppato il culto è quella del suo fondatore, il Buddha, rappresentato nei momenti essenziali della sua carriera religiosa. Questi momenti sono spesso evocati solamente attraverso il linguaggio dei gesti (*mudrā*) e delle posture (*āsana*) prive di qualunque contesto. [Vedi *MUDRĀ*]. Tuttavia, la sua immagine non compariva assolutamente nelle rappresentazioni più antiche, aneddotiche, conservate su bassorilievi. Dal momento che si riteneva che il Buddha come personalità fosse passato del tutto al di fuori della storia con il suo *parinirvāṇa*, o morte, la sua presenza era simboleggiata da motivi come il ricco turbante del principe Siddhārtha, il trono del Benedetto, le sue impronte contrassegnate dalla ruota della legge (vedi figura 1), la ciotola da mendicante (*pātra*), o l'albero della *bodhi* (l'illuminazione). Analogamente, il primo sermone tra i monaci di Benares è evocato dal *triratna* («tre gioielli», un motivo a tre punte che rappresenta il Buddha, la sua legge e la sua comunità) sormontato dalla ruota (che con il suo movimento simboleggia la trasmissione del dogma) e circondato da cervi. Ancor più importante, il *parinirvāṇa* del Buddha è richiamato dallo *stūpa*, il santuario a cupola che si ritiene abbia contenuto le preziose reliquie del maestro. Insieme con l'immagine del Buddha, lo *stūpa*, come vero e proprio monumento o rappresentazione iconica (e attraverso trasformazioni come il *dāgoba*, o pagoda a gradini, e il *chorchen* tibetano; vedi figura 2) rimane al centro del

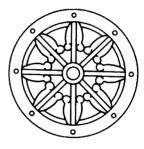



FIGURA 1. *La ruota della legge.* Uno dei motivi buddhisti più antichi e diffusi.

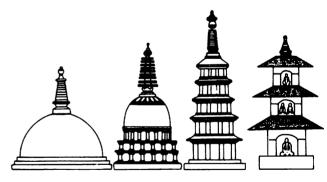



FIGURA 2. *Stūpa e pagoda.* La figura mostra (da sinistra a destra) lo sviluppo dello *stūpa* indiano fino alla pagoda cinese. La forma di base si sviluppa nello *stūpa* più complesso, a più piani, che è ulteriormente elaborato, in Cina, fino a diventare la pagoda a più piani. Il disegno all'estrema destra raffigura la sagoma della pagoda cinese settentrionale con tetti di legno e tegole.

culto e del suo immaginario visuale. [Vedi *STŪPA, CULTO DEL*].

Fin dalle origini dell'arte buddhista indiana (III-II secolo a.C.), i resoconti leggendari delle precedenti incarnazioni del Buddha e della sua vita terrena (*jātaka* e *avadāna*) si riflettono in dipinti e bassorilievi nei santuari che rappresentano la vita di palazzo del giovane principe Siddhārtha. Essi dipingono scene dal momento della sua miracolosa concezione come un elefante bianco che si reca in visita alla regina Māyā (sua madre) fino al tempo della sua «grande dipartita» dalla vita di capofamiglia, issato sul suo cavallo, Kaṇṭhaka. Quando il Buddha giunse ad assumere un aspetto sovrannaturale, talora la figura della grande dipartita apparve come una figura astrale (chiaramente solare, come si vede sul medaglione centrale delle cupole degli antichi santuari). Coperto di indumenti principeschi, gioielli e con un'acconciatura elaborata, è spesso difficile distinguere il Buddha da altri *bodhisattva*, come Maitreya.

La rappresentazione del Buddha che divenne rapidamente universale ebbe origine probabilmente nel Gandhāra o a Mathurā, fra il I secolo a.C. e il I secolo d.C.; essa mostra il monaco che indossa l'abito e il mantello del *bhikṣu* (mendicante), con la testa circondata da un'aureola, probabilmente risultato di influssi ellenistici. Fra i trentadue segni di buon auspicio (*lakṣaṇa*) che designano un Buddha, quelli più caratteristici sono l'*ūrṇā*, il ciuffo di capelli circolare sulla sua fronte; l'*uṣṇīṣa*, la protuberanza sul suo cranio che ha l'aspetto di una crocchia di capelli; i lobi delle orecchie allungate; le rughe sul collo; le dita palmate e il colore dorato della pelle. La postura, la serenità dei tratti del viso e gli occhi semichiusi suggeriscono la profondità della sua meditazione e il distacco dal mondo esteriore. Questo linguaggio del corpo divenne rapidamente stereotipato (vedi figura 3), anche se, come si vede specialmente nei *maṇḍala* della tradizione esoterica (Vajrayāna) in Tibet e nell'Asia orientale, non rimase per nulla privo di complessità.

Due dei principali eventi che seguirono la grande dipartita sono l'illuminazione del Buddha sotto l'albero della *bodhi* e il suo primo sermone tra i monaci nel parco delle gazzelle a Benares. Ma l'evocazione suprema della sua vita terrena è la simbologia del *parinirvāṇa*, dove il maestro è raffigurato disteso sul suo fianco destro su un cuscino alla presenza dei principi Malla, del *bodhisattva* Vajrapāṇi e dei suoi stessi discepoli, tutti in lutto.

Nel V secolo d.C., rappresentazioni del beato in piedi, seduto o reclinato come descritto sopra, raggiunsero dimensioni colossali in una grande varietà di modi: intagliati in rocce o modellati in creta, incisi nella pietra o fusi in bronzo. Da quel momento in poi egli è raffigurato come monarca del mondo (*cakravartin*), con i «sette gioielli» come suoi attributi (l'attendente, il generale, la bella donna, il cavallo, l'elefante, la ruota e la perla o pietra preziosa). Questo concetto era già stato espresso in precedenza con immagini del Buddha maestosamente assiso su un trono di leone, talvolta in foggia europea o adorno dei propri attributi regali (corona, gioielli, mantello a tre punte) sopra il proprio abito monastico. Tuttavia, più spesso, egli è raffigurato seduto alla foggia indiana, con le gambe incrociate più o meno strettamente, oppure su un «trono d'erba» (durante l'attacco di Māra, il malvagio, immediatamente precedente la sua illuminazione) o su un trono a gradini che forse simboleggia il monte Meru, l'asse del mondo. Egli compare anche, seduto o in piedi, su una base di loto che allude al grande miracolo di Śrāvastī, quando il Buddha moltiplicò la sua presenza nella forma di piccoli Buddha assisi su loti.

FIGURA 3. *Buddha assiso.* Questa scultura del V secolo proveniente da Sarnath, India, mostra molti degli elementi iconografici che furono fatti propri da diverse tradizioni regionali: la veste del *bhikṣu*; la posizione del Loto; la *mudrā*, qui la *Dharmacakra mudrā* («la messa in moto della ruota della legge», cioè la predicazione); e i *lakṣana* («segni di buon auspicio»), che comprendono l'*uṣṇīṣa* (la protuberanza del cranio), i lobi delle orecchie allungati e le rughe sul collo.

Il Buddha trascendente. Con il Buddhismo Mahāyāna, la visione soprannaturale annunciata nel grande miracolo di Śrāvastī culmina nella miriade di Buddha dell'universo, che cominciarono ad apparire nel III e IV secolo d.C. e furono in seguito dipinti ripetutamente sulle pareti dei santuari e scolpiti o modellati sui templi e sugli *stūpa*. Questo concetto dell'onnipresenza del Buddha è spesso combinato con quello del loto come immagine cosmica: ciascun petalo di loto costituisce un mondo e ciascun toro è occupato da uno delle miriadi di Buddha, evocando l'universo passato, presente e futuro.

L'enfasi su questo potere sovrannaturale si manifestò concretamente sia nella pittura che nella scultura in immagini del Buddha Vairocana, il monarca dell'universo. Questi Buddha trascendenti, con i corpi ricoperti dall'immagine del monte Meru, lo *stūpa*, il sole, la luna, creature acquatiche e il loto, il *vajra* (tuono), la ruota, il *triratna* e altri segni e simboli, si incontrano in epoca molto antica lungo la via della penetrazione del grande veicolo in Cina. La dottrina, quando si evolse, si espresse in forme ancor più elaborate nei templi montuosi dell'Asia sudorientale (Borobudur, Giava) e nei templi di facce (Bayon di Angkor Thom, Cambogia). Il carattere umano del Buddha, così evidente nelle opere più antiche, è completamente eclissato nel concetto dei suoi tre corpi (*trikāya*): il corpo senza forma della legge (*dharmakāya*, che è intraducibile in senso visivo); il corpo di godimento (*saṃbhogakāya*), o corpo di gloria (ultramondana); il corpo di trasformazione, o umano (*nirmāṇakāya*; cioè, il Buddha storico). Da questo momento in avanti il suo seguito (*parivāra*) si arricchisce di un intero pantheon buddhista. I personaggi eminenti coadiuvanti questa nuova religione di salvezza, il grande veicolo, si aggiungono ai monaci, ai santi patriarchi, ai seguaci anonimi e ai principi donatori: innanzitutto i *bodhisattva*, personificati come i Buddha del futuro, e in seguito i cinque Jina («vincitori») e i loro discendenti, ciascuno evocante un atteggiamento del Buddha Śākyamuni.

Monaci e patriarchi. I monaci sono spesso abbigliati con le vesti consunte monastiche prescritte dallo stesso Buddha. La veste è attribuita ad alcuni dei dieci discepoli di Śākyamuni, fra i quali il più giovane, Ānanda, e il più anziano, Kāsyapa, appaiono spesso come accoliti in rappresentazioni del Buddha storico. Gli *arhat* (cinese, *lohan*) sono asceti che hanno raggiunto il grado supremo di santificazione possibile nella soteriologia hīnayānica e sono i protettori designati della Legge; essi sono raffigurati come uomini anziani con i tratti del viso pronunciati. Fra i «monaci eminenti» e i patriarchi, si distinguono due gruppi per il loro aspetto selvaggio, molto vicino a quello di stregoni: i cinque maestri della legge come anche i *mahāsiddha* («perfetti»), ottantaquattro dei quali, secondo la tradizione tibetana, infestano i cimiteri dove i seguaci del Tantrismo amano soggiornare. Il *blama* (lama, il maestro nella tradizione tibetana), al contrario, è raffigurato serenamente.

Bodhisattva e divinità minori. Il *bodhisattva* Maitreya svolse un ruolo importante fin dall'inizio dell'era cristiana e per questo motivo fu rapidamente designato nella scultura da attributi specifici e spesso anche dalla sua postura. Come gli altri *bodhisattva* egli indossa la ricca veste dei principi indiani, ma spesso porta il vaso d'acqua dei brahmani (*kamaṇḍalu*) nella sua mano sinistra, mentre nella mano destra tiene il loto blu dal lungo gambo oppure effettua il gesto dell'istruzione (*vitarka*); talora egli presenta nella sua tiara uno *stūpa* in miniatura e può essere assiso in foggia europea, con le gambe incrociate davanti al sedile. Nella decorazione di santuari dipinti, egli spesso è raffigurato assiso in trono nel cielo Tuṣita, dal quale deve discendere per potersi incarnare come successore di Śākyamuni.

L'immagine di Avalokiteśvara (Guanyin in Cina, Kannon in Giappone) emerge in epoca antica, sebbene i suoi poteri e pertanto la sua iconografia guadagnino maggiore precisione con i testi del Mahāyāna. Dapprima lo si confonde con Maitreya, poiché entrambi hanno una fiaschetta contenente l'elisir della vita (*amṛtakalaśa*) e un loto (vedi figura 4). La sua relazione con il Buddha Amitābha è indicata dalla presenza di un piccolo Buddha in meditazione nella sua tiara; come assistente di Amitābha, egli appare nella triade con il *bodhisattva* Mahāsthāmaprāpta ed è incluso nelle grandi scene dipinte del paradiso di Amitābha. Avalokiteśvara è raffigurato con piccoli Buddha di trasformazione nella sua aureola. Secondo il *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra* egli è il protettore che si invoca contro i dieci pericoli (serpenti, bestie feroci, briganti, veleni, tempeste, ecc.); essi sono spesso raffigurati con lui sui bassorilievi e sui dipinti.

Delle molte forme che egli può assumere sia nei dipinti che nelle sculture, alcune, influenzate dal pantheon indiano, sono molto particolari: quella di Avalokiteśvara «che affronta tutto», con le sue undici teste disposte a piramide sulle sue spalle per poter estendere la sua protezione in tutte le direzioni (le torri di facce di Angkor Thom esprimono lo stesso concetto). Riflettendo un altro aspetto dei suoi molteplici poteri come Signore del mondo (Lokeśvara), egli è raffigurato con quattro, sei o otto braccia che indicano una *mudrā*. Lo stesso aspetto è espresso da Guanyin «dalle mille mani e dai mille occhi» che la circondano in un'aureola; ciascuna mano, con un occhio contrassegnato sul palmo, regge un attributo significativo: lo *stūpa*, il rosario, il gioiello, la fiasca, il loto, ecc. Nell'arte dell'estremo oriente Guanyin viene ad assumere forme femminili.

FIGURA 4. *Avalokiteśvara*. Disegno a china su carta, Dunhuang, provincia del Gansu, Cina, X secolo d.C. Il *bodhisattva* è raffigurato con in mano la fiasca e il ramo di salice, simboli taumaturgici.

Con la diffusione dei testi del Mahāyāna, anche altre personalità dei *bodhisattva* di salvezza appaiono come statue, su bassorilievi o in dipinti che decorano santuari costruiti e intagliati nella roccia, come anche nelle illustrazioni delle tavolette votive e dei manoscritti. Mañjuśrī e Samantabhadra si possono spesso identificare dalle loro cavalcature, di solito rispettivamente il leone d'oro e l'elefante bianco. Al giovane Mañjuśrī si può attribuire il libro, come maestro del mondo, con il gesto dell'istruzione. La devozione al *bodhisattva* Kṣitigarbha ha dato ampia diffusione alla sua immagine nell'arte: come monaco, eretto o seduto con uno scialle, un bastone sonoro (*khakkhara*) e la ciotola del pellegrino, egli è assiso in trono, generalmente in mezzo ai re degli inferni, come maestro delle sei vie della rinascita.

Altri attendenti celesti. Vajrapāṇi, il fedele compagno del Benedetto, era presente in tutte le scene della leggenda buddhista del Piccolo Veicolo fin dalle origini della religione. Egli, tuttavia, perse rapidamente l'aspetto dell'atleta erculeo (rilievi del Gandhāra) per assumere l'abbigliamento e l'armatura di un cavaliere che regge il tuono (*vajra*; vedi figura 5), il simbolo del suo potere protettivo, ricevuto da Indra. Le forme esoteriche del Buddhismo tantrico avrebbero conferito a Vajrapāṇi un aspetto terrifico che si moltiplica in numerosi feroci *vajradhāra*. Insieme con il Benedetto, presiedendo più o meno visibilmente sul suo destino, vi sono le divinità titolari dell'Induismo, Indra e Brahmā, l'uno che porta il suo caratteristico diadema, l'altro con la sua crocchia in una tiara. In seguito, con l'evoluzione del Buddhismo Mahāyāna, Śiva si sarebbe unito a loro nel suo aspetto terribile di Maheśvara.

I re-guardiani delle quattro direzioni (*lokapāla*) appaiono abbastanza presto nell'*entourage* del maestro, nell'episodio dell'offerta delle quattro ciotole dopo il risveglio. Nei dipinti e nei rilievi più antichi essi sono spesso presenti al *parinirvāṇa*, raffigurati in aspetto principesco, con aureole simili a quelle degli altri personaggi del pantheon buddhista; ben presto, tuttavia, essi appaiono come guerrieri che indossano un'armatura. Il più conosciuto fra essi è Vaiśravana, guardiano del nord e signore di una schiera di *yakṣa* dalla testa di animale. Dhṛtarāṣṭra, guardiano dell'est, guida i *gandharva*, musicisti celesti come i *kinnara*, esseri metà uomo e metà uccello. Analogamente Virūpākṣa (ovest) e Virūḍhaka (sud) regnano sulle *apsarasas* che volano graziosamente e sui nani *gaṇa*, tutti esseri celesti dell'Induismo. Spesso essi sono raffigurati come monti o piedestalli sotto i piedi dei re-guardiani. I guardiani delle porte (*dvārapāla*) avrebbero conservato il proprio fisico atletico, ma ben presto assunsero l'aspetto terrifico comunemente adottato dalle divinità protettive per conquistare e convincere, che fu ulteriormente accentuato dal Tantrismo. Annoverati fra gli spiriti sovrannaturali guardiani vi sono anche i dieci *devarāja*, o re celesti, come i guardiani della Legge, il più famoso dei quali è probabilmente Mahākāla, il «Grande Nero» che è mostrato nella sua forma mostruosa tibetano-nepalese con le labbra ritratte a mostrare i denti minacciosi.

Prajñā e Tārā, controparti femminili di queste divinità, apparvero poco dopo, e il loro potere fu definito rapidamente. Le loro energie complementari possono spesso essere osservate nella rappresentazione di coppie divine che si abbracciano su dipinti e bassorilievi, specialmente in Nepal e in Tibet. Fra le divinità protettive, Dākiṇī e altre dee tutelari con aspetto fiero si possono trovare su dipinti portatili (*tanka*); la terrificante Lhamo compare su bronzi tibetani, dove indossa una collana di teschi e cavalca un cadavere umano sanguinolento.

L'antico mito induista dell'uccello Garuḍa che com-

batte i serpenti per rubare il loro soma, l'elisir della vita, fu adottato come un tema di rinascita, insieme con altri miti buddhisti che riguardano esseri ibridi: Garuḍa può essere un'aquila, un falco, un uccello con testa umana o un uomo con becco da falco. Lo *haṃsa* (anatra o oca selvatica) può evocare per l'adepto uno stato intermedio dell'anima trasmigrante. Il Nāgarāja (re dei *nāga*, o serpenti acquatici) nel suo aspetto principesco, con la testa coperta o circondata da una schiera di serpenti, si trova in tutte le rappresentazioni e le leggende che trattano il regno delle acque; in estremo oriente i serpenti diventano draghi.

Evocazioni del sovrannaturale. Come nelle antiche religioni, la rappresentazione dell'acqua, simbolo di fertilità, occupa un luogo importante nell'iconografia. L'acqua contiene l'immagine più espressiva di questa fertilità, il loto, che appare altrove, dipinto e scolpito su cupole, pareti, volte e soffitti, al punto che esso esprime gli innumerevoli mondi del cosmo. Il loto, anche simbolo di purezza, diviene il sostegno sia dei personaggi più eminenti del Buddhismo, sia anche delle piccole anime rinate (*putti*) dei *bodhisattva* della Terra Pura. [Vedi *LOTO*, vol. 9].

È attraverso i temi delle acque popolate di esseri acquatici e degli spiriti musicisti volanti, che gli artisti hanno cercato di suggerire visioni sovrannaturali e alcuni concetti cosmici: l'alma terra e i cieli elaborati che sono disposti, seguendo sofisticate costruzioni mentali, in mondi sovrapposti l'uno all'altro. Il monte Meru, dipinto come un pilastro conico, come una piramide a gradinate, o come una clessidra legata al centro dai *nāga*, costituisce il simbolo espressivo dell'asse del mondo immerso nell'oceano primordiale. Anche la pianta dello *stūpa*, situata sul quadrato (terra) e il cerchio (cielo), con la sua struttura che combina il cubo e la cupola, si sviluppa in edifici sempre più elaborati. Tuttavia, essi seguono sempre le regole ispirate dal simbolismo delle forme e soggetto a un principio assiale, l'asse cosmico. Questo principio regola l'elevazione delle pagode a più piani che si trova anche nei santuari scavati nella roccia, dove l'immagine di culto del Buddha è situata contro il pilastro della sala circolare. Nella decorazione, le figure volanti delle *apsarasas* e dei musicisti celesti (*gandharva, kinnara* o *kinnarī*) traspongono queste scene in un reame ultraterrestre.

L'evoluzione del Buddha storico verso la trascendenza, visualizzata già nella moltiplicazione delle immagini del Buddha, fu successivamente organizzata e sistematizzata nella rappresentazione dei cinque Buddha trascendenti, i Tathāgata o Jina. Vairocana, il Buddha supremo, appare al centro, circondato dai quattro punti cardinali (questo concetto si trova nella pianta di alcuni santuari o nei *maṇḍala*). Amitābha, il sovrano dell'Ovest, avrebbe ottenuto particolare successo in estremo oriente.

FIGURA 5. *Vajra*. Questo *vajra* a cinque punte (giapponese, *kongōsho*) è uno dei numerosi oggetti rituali (compresi *vajra* a una punta, *vajra* a tre punte e un *ghanta*, o campana) utilizzati nel Tantrismo giapponese. Il *vajra* a cinque punte rappresenta le cinque saggezze e i cinque Buddha.

Il suo culto ha prodotto numerose immagini, specialmente dipinti, nelle quali egli è assiso in trono al centro di una moltitudine di *bodhisattva* nella sua «Terra Pura dell'Ovest», rappresentata da un palazzo cinese con terrazze e uno stagno ricoperto di loti, dove gli adepti sperano di giungere attraverso la rinascita come anime pure. Questo paradiso ha la sua controparte nella «Terra Pura dell'Est» del Buddha Bhaiṣajyaguru. Le evocazioni trascendentali sono completate simmetricamente con le rappresentazioni della Terra Pura di Maitreya e di quella di Śākyamuni che predica sul Picco dell'avvoltoio.

I cinque Jina appaiono insieme o separatamente su immagini dipinte o scolpite oppure su ornamenti liturgici (la tiara a cinque punte). Circondati generalmente da attendenti, essi si possono distinguere l'uno dall'altro grazie ai loro specifici gesti rituali, alcuni dei quali sono ereditati dalle *mudrā* connesse agli eventi principali della vita storica del Buddha e agli specifici colori attribuiti a ciascuno di essi e ai loro rispettivi lignaggi.

Nel Buddhismo esoterico, gli Jina e le divinità possono essere rappresentati da simboli convenzionali, come il *vajra* nelle sue diverse forme, da una formula sanscrita o perfino da un «sigillo» (*mudrā*). Ciascuno dei cinque Jina ha come controparte alcuni aspetti feroci, i «re delle scienze della grande virtù» (*mingwang* in cinese, *myōo* in giapponese): circondati da fiamme, essi assumono atteggiamenti minacciosi, spesso hanno molte facce con espressioni distorte e brandiscono armi e altri attributi simbolici nelle loro molteplici mani.

Con l'ampia diffusione di queste forme esoteriche, le rappresentazioni più o meno fantastiche del pantheon buddhista evoluto si moltiplicarono insieme alle imma-

gini del Buddha sereno. Queste forme fantastiche appaiono non solo come grandi immagini di culto dipinte o scolpite nei santuari, su stendardi di seta o di canapa in estremo oriente, e sui *tanka* tibetani, ma anche come piccole statue di legno dipinto, bronzo, pietra scolpita o materiali preziosi (giada, ametista, calcedonia, quarzo) destinate alle offerte e agli altari domestici. Prima della fine del I millennio d.C., i blocchi per stampa contribuirono alla diffusione delle immagini dei personaggi più venerati, oltre alle esemplificazioni manoscritte. Perfino sui materiali più umili, come il legno grezzo o l'argilla modellata dell'Afganistan o dell'Asia centrale, generalmente si usa la foglia d'oro insieme con la pittura, specialmente per ricoprire la carne visibile del Benedetto.

A questo grado di complessità nella rappresentazione del Buddhismo esoterico, solo gli iniziati potevano decifrare l'interpretazione. Tuttavia, per la maggioranza degli adepti, i problemi dottrinali non avevano un peso importante. Il pellegrino cinese Yijing riferisce che in India fino al VII secolo la distinzione istituzionale fra gli adepti del Buddhismo Hīnayāna e quelli del Buddhismo Mahāyāna non era precisa; i primi recitavano i *sūtra* del Piccolo Veicolo, i secondi quelli del Grande Veicolo, tutti nello stesso santuario. Tuttavia, è sia attraverso le espressioni concrete dell'iconografia sia attraverso i testi che noi possiamo tracciare l'ascesa e l'evoluzione delle credenze, le quali sono state profondamente penetrate dal potere magico delle immagini scolpite o dipinte, da secoli oggetto di venerazione per i fedeli. [Vedi anche *TEMPIO BUDDHISTA*].

BIBLIOGRAFIA

A. Foucher, *L'Art greco-bouddhique du Gandhāra*, I-III, Paris 1905-1923, rimane una delle fonti fondamentali per le origini dell'iconografia buddhista. Si può consultare anche A. Foucher, *The Beginnings of Buddhist Art and Other Essays on India and Central Asian Archeology*, Paris 1917 (ed. riv.). Un punto di vista differente e complementare è espresso in A.K. Coomaraswamy, *Elements of Buddhist Iconography*, Cambridge/Mass. 1935. D.L. Snellgrove (cur.), *The Image of the Buddha*, Paris 1978, è un'opera collettiva di ampio raggio e con abbondanti illustrazioni.

É. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien. Des origines à l'ère Śaka*, Louvain 1958, fornisce un contesto storico per la religione. Sulla cosmologia dello *stūpa* dalle sue origini alle sue forme più complesse, cfr. P. Mus, *Borobudur*, 1935, New York 1978. Una buona introduzione al pantheon tantrico si trova in Marie-Thérèse Mallmann, *Introduction à l'iconographie du tântrisme bouddhique*, Paris 1975.

Per studi regionali cfr. Simone Gaulier, R. Jera-Bezard e Monique Maillard, *Buddhism in Afghanistan and Central Asia*, I-II, Leiden 1976, che analizza l'evoluzione delle immagini lungo la Via della Seta; E.D. Saunders, *Mudrā. A Study of Symbolic Gestures in Japanese Buddhist Sculpture*, New York 1960, che tratta la lingua simbolica del rituale e dell'iconografia; e due cataloghi museali: Nicole Vandier-Nicholas et al., *Bannières et peintures de Touen-houang conservée au Musée Guimet*, I-II, Paris 1974-1976 e R. Whitfield, *The Art of Central Asia. The Stein Collection in the British Museum*, I, *Paintings from Dunhuang*, I-II, Tokio 1982-1983.

SIMONE GAULIER e ROBERT JERA-BEZARD

IKKYŪ SŌJUN (1394-1481), poeta, maestro calligrafo, eccentrico esponente dello Zen, rinnovatore della linea Daitokuji dello Zen Rinzai. Ikkyū fu probabilmente, come suggerisce la leggenda, il figlio illegittimo del centesimo imperatore del Giappone, Gokomatsu (1377-1433; regnante dal 1392 al 1412) e di una dama di corte di basso rango. In giovane età, forse per la mancanza di altre possibilità, sua madre lo abbandonò nel tempio del Gozan Ankokuji, a Kyoto. Egli trascorse il resto della sua infanzia all'Ankokuji e al Tenryūji, altra istituzione del Gozan. Come studente, Ikkyū fu intelligente e precoce sia nello studio delle scritture, sia nelle arti letterarie, diventate il punto di forza del movimento Gozan orientato verso l'estetica.

Nel 1410 Ikkyū lasciò il Tenryūji per vivere nell'eremo del monaco eremita Ken'ō Sōi (morto nel 1414). Ken'ō apparteneva alla corrente Daitokuji-Myōshinji del Rinzai. Poiché questi due templi da lungo tempo erano usciti dall'orbita del Gozan sostenuta dagli *shōgun* e giacché a Ken'ō mancava la formale certificazione di illuminazione del proprio maestro, la decisione di Ikkyū di sceglierlo come maestro spirituale allontanò il giovane monaco dall'alto clero ortodosso dello Zen e illustra chiaramente il suo desiderio di raggiungere la sostanza della tradizione dello Zen, piuttosto che cogliere i formali onori offerti dai sensali del potere dei suoi giorni.

La preferenza di Ikkyū per i rigori della vita meditativa rispetto alla gloria estetica e allo sfarzo formale dell'istituzione lo portò, dopo la morte di Ken'ō, avvenuta nel 1414, a lasciare Kyoto per unirsi al circolo del severo maestro Kasō Sōdon (1352-1428), ventiduesimo abate del Daitokuji, presso il suo piccolo eremo a Katada, sulle rive del lago Biwa. Lì, nel 1420, Ikkyū raggiunse il *satori,* ma seguendo l'esempio del suo primo maestro Ken'ō, rifiutò di accettare la certificazione di Kasō.

Poco dopo, evidentemente a seguito di una prolungata diatriba con Kasō, Ikkyū lasciò Katada per trascorrere alcuni anni a Sakai, una fiorente città marinara sul Mare Interno. Qui si guadagnò la reputazione di grande eccentrico, in parte a causa delle sue ripetute visite alle taverne e alle case di tolleranza. Questi luoghi, egli

sosteneva, erano fonti di gran lunga migliori per l'illuminazione rispetto ai corrotti templi di Kyoto e Kamakura. Anche il Daitokuji divenne bersaglio delle sue critiche e, sebbene egli fosse stato per un breve periodo nel 1440 abate del tempio minore di Nyoi-an del Daitokuji, presto si scatenò con grande forza contro la presunzione generale del tempio e in particolare contro il ruolo lì assunto da Yōsō Sōi (1376-1458), discepolo principale di Kasō.

Dal 1440 Ikkyū ancora una volta si diede alla pratica delle arti. Egli finì col diventare famoso per il suo poetare anticonvenzionale e per la sua maestria, al tempo non ancora affermata, nell'arte della calligrafia. Fu anche il confidente e amico di un numero di personaggi chiave nello sviluppo delle nuove arti della classe media urbana: lo scrittore di *nō* Komparu Zenchiku (1405-1468); il maestro di cerimonia del tè Murata Shukō (1427-1502); i pittori Bokkei Saiyo (date sconosciute) e Motsurin Shōtō, conosciuto anche come Bokusai (morto nel 1492), che scrisse la prima biografia di Ikkyū, e il poeta di *renga* Sōchō (1448-1532). Ikkyū divenne quindi un importante canale attraverso cui le idee e le impostazioni dello Zen si spostarono geograficamente fuori l'area di Kyoto e socialmente all'interno del circolo dei nuovi arricchiti destinatario di queste arti emergenti.

Negli ultimi anni di vita, Ikkyū si riappacificò con la gerarchia del Daitokuji e fu proclamato abate del tempio nel 1474, quando il tempio era ridotto a uno scheletro e i suoi edifici per lo più distrutti durante le prime battaglie della guerra di Ōnin (1467-1477). Grazie ai collegamenti di Ikkyū con l'emergente classe dei mercanti di Sakai si trovarono, in non piccola misura, i fondi per la ricostruzione e la rivitalizzazione del Daitokuji, la cui fondazione, congiuntamente a quella del suo tempio fratello, il Myōshinji, portò a colmare il vuoto spirituale lasciato dal collasso intrecciato dello shōgunato di Ashikaga e dell'istituzione del Gozan. Gli ultimi anni di Ikkyū furono anche segnati dalla sua famosa relazione senile con una cantante cieca, chiamata Mori. Ikkyū morì nel 1481 all'età di ottantotto anni. La narrativa popolare del periodo Tokugawa discusse molto delle eccentricità di Ikkyū e lo trasformò da seria figura storica a una divertente, ma stereotipata, immagine popolare (l'esempio più recente dell'utilizzo di questa immagine è la sua apparizione come eroe di un disegno animato della televisione giapponese).

Diverse opere letterarie sono state attribuite a Ikkyū. La più importante di queste è la raccolta di più di mille poesie, il *Kyōunshū* (Antologia di Nuvole Pazze) e la raccolta collegata, il *Jikaishū* (Ammonimenti a se stesso). Fu anche l'autore di sei opere in prosa su temi buddhisti: il poema in prosa *Gaikotsu* (Scheletri); *Amida hadaka* (Amida giacque nudo); *Bukkigun* (La guerra dei Buddha e dei demoni); *Mizu-kagami menashi gusa* (Specchio per l'invisibile), che include la *Futari bikuni* (Due monache), che esiste anche in versione separata; *Kana hōgo* (Un sermone popolare) e *Maka hannya haramitta shingyō kai* (Spiegazione del *sūtra* del cuore). Anche due libretti *nō*, *Yamamba* (La vecchia donna delle montagne) e *Eguchi*, sono attribuiti ad Ikkyū, ma queste attribuzioni sono dubbie. Sopravvive un discreto numero di esempi della sua straordinaria calligrafia, così come un certo numero di falsi.

[Vedi *CALLIGRAFIA* e *GOZAN ZEN*].

BIBLIOGRAFIA

Per una assai documentata, anche se non completa né perfetta, trattazione di Ikkyū, cfr. J.H. Sanford, *Zen-Man Ikkyū*, Chico/Cal. 1981. Per un ritratto biografico di Ikkyū, cfr. D. Keene, *Landscapes and Portraits*, Tokyo-Palo Alto/Cal. 1971. Cfr. anche Sonja Arntzen (trad.), *Ikkyū Sōjun. A Zen Monk and His Poestry*, Bellingham/Wash. 1973, una traduzione commentata di un gran numero di poesie dal *Kyōunshū*, e *Ikkyū and the Crazy Cloud Anthology*, New York 1986. Il miglior studio sulla biografia critica di Ikkyū scritta da Bokusai è Sōjō Hirano, *Ikkyū oshō nempu no kenkyū*, Kyoto 1977 (che include il testo originale integrale di Bokusai). Il miglior studio, anche se incompleto, sulla poesia di Ikkyū è Sōjō Hirano, *Kyōunshū zenshaku*, I-II, Tokyo 1976-. Gli scritti in prosa di Ikkyū si trovano in Taikyo Mori (cur.), *Ikkyū oshō zenshū*, Tokyo 1913. La più completa rappresentazione della sua calligrafia in Hōnan Tayama, *Zenrin bokuseki kaisetsu*, Kamakura 1965, e *Zoku Zenrin bokuseki keisetsu*, Kamakura 1965. Utili biografie moderne su Ikkyū in giapponese in Furuta Shōkin, *Ikkyū*, Tokyo 1946; Hakugen Ichikawa, *Ikkyū. Ransei ni ikita zenja*, Tokyo 1971, e Taihei Murata, *Ningen Ikkyū*, Tokyo 1963. Per un inquadramento dell'epoca in cui visse Ikkyū, cfr. J. Whitney Hall e Takeshi Toyoda (curr.), *Japan in the Muromachi Age*, Berkeley/Cal. 1977, e M. Collcutt, *Five Mountains. The Rinzai Zen Monastic Institution in Medieval Japan*, Cambridge/Mass. 1981.

[Aggiornementi bibliografici:

J. Stevens (trad.), *Wild Ways. Zen Poems of Ikkyu*, Boston 1995.

J. Stevens, *Three Zen Masters. Ikkyu, Hakuin, Ryokan*, Tokyo 1993].

JAMES HUGH SANFORD

ILLUMINAZIONE. Nel contesto delle tradizioni religiose asiatiche, in particolare del Buddhismo, il termine *illuminazione* si riferisce di solito a quell'esperienza di trasformazione esistenziale nella quale si raggiunge una completa e profonda comprensione della natura della realtà e si ottiene il controllo sulle inclinazioni psichiche che determinano le strutture e le dinamiche apparenti del mondo. Coerentemente con il concetto dif-

fuso in Asia meridionale e orientale, secondo il quale la verità finale viene appresa grazie a una «vista» straordinaria (per cui si parla, dal punto di vista religioso, di «vista interiore» o «visione»), l'illuminazione è spesso descritta come un'esperienza nella quale si «vedono» le cose come sono realmente e non più come esse meramente appaiono. Aver raggiunto l'illuminazione significa aver visto attraverso la fuorviante trama di illusione e ignoranza, e attraverso l'oscuro velo della comprensione abituale, la luce e la chiarezza della verità stessa. [Vedi *VERITÀ*, vol. 4].

Il termine italiano *illuminazione* solitamente traduce la parola sanscrita, *pāli* e pracrita *bodhi* che, in senso generale, significa «saggio, intelligente, pienamente conscio». Di conseguenza, *bodhi* sta anche a indicare una certa «luminosità» (altro tema visivo) della coscienza individuale. Il termine *bodhi* è costruito sulla stessa radice verbale – sanscrito *budh* («risvegliare, divenire conscio») – dalla quale deriva anche l'aggettivo *buddha* («il risvegliato»). Un essere illuminato, un Buddha, è dunque colui che ha disperso tutti gli effetti personali e cosmici dell'ignoranza e si è pienamente risvegliato alla realtà come essa veramente è. Dal termine *bodhi* derivano anche i termini *sambodhi* e *sambhoda*, l'«illuminazione più alta» o «più completa». [Vedi *BUDDHA*].

Inoltre il termine *illuminazione*, seppur più raramente, traduce altri termini sanscriti, o legati al sanscrito, e appartenenti a diverse tradizioni religiose estranee al Buddhismo. Il concetto jainista di *kevalajñāna* (onniscienza, conoscenza non ostacolata dai residui karmici delle precedenti forme di comprensione del mondo) descrive in parte le qualità di un *arhat*, una persona degna del più alto rispetto. Nel contesto jainista, gli *arhat* per eccellenza sono i ventiquattro *tīrthaṅkara*, coloro che «attraversano il guado» (l'ultimo dei quali è stato Vardhamāna Mahāvīra, nel VI secolo a.C.), la cui esperienza di illuminazione sta al centro della storia religiosa jainista. Allo stesso modo, le tradizioni yogiche induiste insegnano l'esperienza del *samādhi* («equanimità assoluta») e del *kaivalya* («il supremo stato autonomo dell'essere libero dall'ignoranza»), che conducono entrambi lo *yogin* all'esperienza del *mokṣa*, la liberazione dall'infinito e doloroso ciclo della trasmigrazione. [Vedi *SAMĀDHI*, vol. 9; e *MOKṢA*, vol. 9].

Tuttavia, l'esperienza dell'illuminazione riguarda soprattutto le tradizioni buddhiste. Nonostante la varietà degli insegnamenti buddhisti a proposito dell'illuminazione (*bodhi*, con i suoi omologhi: cinese, *puti*, *wu*, o *jue*; tibetano, *byang chub*; e giapponese, *satori*), il Buddhismo in generale ha messo bene in luce il significato chiave di tale esperienza, nella quale si comprende pienamente il mondo e si sente pietà per esso, senza appannamenti o distorsioni causate dai propri desideri, dalle proprie aspettative o dai propri costumi. La concezione buddhista della natura del dolore e della sofferenza, della paura e del dubbio, dell'insicurezza e dello sconforto consiste nel ritenere questi stati mentali il prodotto di una mente ignorante, dell'individuo che cerca egoisticamente di considerare reale la via che vuole, piuttosto di conoscerla come essa è. La via buddhista alla libertà dalla sofferenza causata da questi stati, quindi, consiste nel rimuovere – di solito mediante la pratica della meditazione o lo sviluppo della compassione – i condizionamenti individuali sul mondo, sugli altri e su se stessi. L'illuminazione buddhista è, dunque, una trasformazione empirica e un «decondizionamento» normativo del proprio io e del mondo esterno.

Ma che cosa «vede» una persona che sia riuscita a decondizionare la propria risposta al mondo e la propria analisi di esso? I racconti sanscriti e *pāli* dell'illuminazione di Siddhartha Gautama, raggiunta all'età di trentacinque anni mentre, in una notte di plenilunio della primavera del 538 a.C., sedeva sotto un albero nelle vicinanze di quella che è ora la città di Bodh Gayā nell'India settentrionale, possono essere utili per riassumere gli elementi che i primi buddhisti dell'Asia meridionale ritennero costitutivi di tale esperienza.

Innanzitutto, bisogna cominciare con l'affrontare e sconfiggere, come si narra che abbia fatto Gautama, le varie tentazioni, ossia i desideri egoistici, i pericoli (lussuria, codardia, accidia, passione, pigrizia, vigliaccheria, dubbio, ipocrisia, orgoglio e vanagloria) che di solito definiscono e delimitano la nostra identità: si tratta di un compito estremamente difficile, che viene raffigurato dalla mitologia e dall'iconografia buddhiste con l'immagine di Gautama che, nel tardo pomeriggio, lotta contro il malvagio demone tentatore Māra.

In secondo luogo, stando al paradigma trasmessoci dai racconti agiografici e dalla tradizione, bisogna affrontare i quattro livelli di impegno nella meditazione (sanscrito, *dhyāna*; pāli, *jhāna*. I termini tecnici verranno citati d'ora innanzi in sanscrito, seguiti dall'accezione *pāli* e da altre se necessario). Al primo livello, si deve distaccare la propria attenzione dagli oggetti sensoriali per concentrarsi sulla propria mente. I pensieri avranno ancora natura discorsiva e ci si sentirà rilassati, ma pieni di forze. Entrando nel secondo livello, i pensieri non saranno più discorsivi, ma si proverà ancora grande energia, conforto e fiducia. Al terzo livello la sensazione di profondo piacere lascerà il posto a un senso di beatitudine spassionata, e al quarto livello ci si sentirà liberi dagli opposti, come il piacere e il dolore, l'euforia e l'ansietà. Questo quarto livello di meditazione è caratterizzato da pura e assoluta consapevolezza e da totale calma.

La tradizione vuole che Gautama divenisse tanto

abile nel concentrarsi in questi quattro livelli di meditazione da potersi muovere con facilità dall'uno all'altro. Ciò fu di estrema importanza per le intuizioni che ottenne nel corso della notte, grazie alle quali egli percepì quelli che sono noti come i sei tipi di conoscenza straordinaria (*abhijñā*; *abhiññā*): poteri magici, capacità di udire voci e suoni all'altro capo dell'universo, capacità di leggere nel pensiero, ricordo delle vite passate, possibilità di vedere tutte le creature del mondo ed estinzione di tutti gli stati psicologici dolorosi. Questi poteri devono essere utilizzati per comprendere la natura della sofferenza nel mondo, altrimenti non si è che un semplice stregone o un mago e non un guaritore.

In terzo luogo, una volta raggiunto il controllo delle proprie emozioni ed essendo ormai in grado di controllare i quattro livelli di contemplazione, si può tentare, mediante una meditazione analitica sulla propria vita, di comprendere come il presente sia determinato dalla somma delle nostre azioni passate. In tal modo vedremo che ciascuno è responsabile di se stesso o della propria personalità e che non si possono biasimare gli altri per la propria difficile situazione psicologica. Questo terzo stadio di illuminazione viene rappresentato dai racconti tradizionali con il motivo dell'abilità di Gautama nel ricordare, nel loro ordine, tutte le sue vite passate (*pūrvanivāsanusmṛti-jñāna*; *pubbenivāsanussati-ñāṇa*) e nel comprendere in quale modo tutte quelle vite portino alla vita presente. Secondo la tradizione, Gautama avrebbe ottenuto questa intuizione durante il primo turno di guardia della notte, ossia dalle diciotto alle ventidue.

In quarto luogo, si sviluppa la capacità di comprendere le difficili situazioni psicologiche ed esistenziali specifiche degli altri nella stessa maniera in cui si è compresa la propria. In altre parole, si riesce a vedere in quale modo le persone, senza saperlo, siano divenute quel che sono e come si siano create i propri problemi. Si è così in grado di rispondere in maniera totale e compassionevole a qualsiasi genere di situazione con gli altri esseri umani. Le agiografie buddhiste narrano che Gautama ottenne questa capacità nel corso del secondo turno di guardia della notte, ossia dalle ventidue alle due del mattino, quando egli conseguì la «divina visione» (*divyacakṣu*; *dibbacakkhu*) che gli mostrò tutte le vite precedenti di tutti gli esseri dell'universo.

Infine, si arriva a capire e a distruggere la fonte di tutto il «veleno» psicologico (*āsrava*; *āsava*, «lo spurgo dello stordimento») e a comprendere profondamente le Quattro Nobili Verità ossia: 1) che l'esistenza condizionata è permeata di sofferenza (*duḥkha*; *dukkha*); 2) che questa sofferenza proviene da una qualche parte (*samudāya*); 3) che, dunque, questa sofferenza può aver termine (*nirodha*); 4) che il modo per portare a termine tutte le sofferenze è seguire il sistema di vita buddhista, noto col nome di Nobile Ottuplice Sentiero. Per percorrere tale sentiero, occorre praticare: 1) «la retta visione» (*dṛṣṭi*; *ditthi*) della vera natura delle cose; 2) «il retto pensiero»; 3) «la retta parola»; 4) «la retta azione»; 5) «il retto stile di vita»; 6) «il retto sforzo»; 7) «la retta attenzione»; 8) «la retta concentrazione».

Secondo la tradizione, Gautama comprese le Quattro Nobili Verità nel corso del terzo turno di guardia, nelle oscure ore che precedono l'alba. [Vedi *QUATTRO NOBILI VERITÀ*]. Grazie a tali intuizioni, egli vide come l'ignoranza sia causa del fatto che la sete (*tṛṣṇā*; *taṇhā*) di gratificazione sensuale, emozionale e personale porti a certi modi di pensare e di agire, e come questi pensieri e questi azioni determinino poi il modo di concepire e vivere la propria vita. In altre parole, è il desiderio umano di credere che il mondo sia come lo si desidera, anziché conoscerlo com'è realmente, liberi da preconcetti e richieste, a condurci alla sofferenza. La cura per tale male, secondo la tradizione buddhista, sta nel rinunciare all'attaccamento al mondo così come si crede che sia, o che debba essere, in modo da poter essere liberi di vederlo per come veramente è. Occorre estinguere le fiamme dei propri inestinguibili desideri per conoscere le fresche acque della verità, del *dharma*.

Questa «estinzione» dell'esistenza condizionata, questo *nirvāṇa*, è appunto l'illuminazione. Gautama raggiunse il *nirvāṇa* allo spuntare del sole, il momento più appropriato per «svegliarsi» alla natura della realtà. Alzatosi dal posto in cui stava seduto sotto l'albero, Gautama proseguì il suo cammino nei panni ormai del Buddha.

Il Buddhismo Theravāda classifica in tre tipologie coloro che hanno raggiunto l'illuminazione: 1) il *sāvakabodhi* («l'illuminazione ottenuta grazie all'ascolto [dell'insegnamento del Buddha]»), che designa i discepoli del Buddha; 2) il *paccekabodhi* («illuminazione in solitudine»), che si riferisce all'esperienza di illuminazione sperimentata da chi, pur non avendo mai udito gli insegnamenti del Buddha, ha tuttavia compreso pienamente la natura della realtà (la tradizione del Theravāda non riconosce gli insegnamenti di un *paccekabuddha*, ma non ne discute la validità dell'esperienza); 3) il *sammā-sambodhi*, la totale e assoluta illuminazione ottenuta da Gotama (Gautama) e dai Buddha di altre ere del mondo.

Nel riconoscere l'importante legame tra l'ignorare (*avidyā*; *avijjā*) le cose come sono e il volere (*tṛṣṇā*; *taṇhā*) che siano in altra maniera, la tradizione commentaria del Theravāda ha finito per eguagliare l'esperienza dell'illuminazione con quella dell'estinzione del desiderio (*tṛṣṇakṣaya*; *taṅhākkhaya*) e dunque non soltanto al *nirvāṇa* ma anche alla terza delle Quattro Nobili Verità (*nirodha*, «cessazione»). Altri termini quasi

sinonimi compaiono in tutti i primitivi testi *pāli*: l'abolizione della passione (*rāgakṣaya*; *rāgakkhaya*), la cessazione dell'odio (*dośakṣaya*; *dosakkhaya*), l'estinzione dell'illusione (*mohakṣaya*; *mohakkhaya*) e l'esistenza incomposta o incondizionata (*asamskṛta*; *asamkhata*) riconducono tutte alle connotazioni generali dell'esperienza dell'illuminazione.

Anche la tradizione del Mahāyāna ritiene che l'illuminazione includa la percezione diretta delle cose come sono. Secondo tale tradizione, l'essere illuminato vede tutti gli esseri nella loro integrità non categorica, nella loro «quiddità» (sanscrito, *tathatā*, *yathābhūta*; tibetano, *yang dag pa ji lta ba bzhin du*) o nella loro «realtà in se stessa» (*tattva*; tibetano, *de kho na* [*nyid*]). I trattati buddhisti dei Mādhyamika sostengono che percepire tutte le cose nella loro quiddità significa vedere che esse sono vuote (*śūnya*) di ogni essere sostanziale o essenziale e che dunque non possono essere caratterizzate. Esse sono quel che sono, niente di più e niente di meno. La scuola Mahāyāna della *Prajñāpāramitā* (Perfezione della saggezza) sostiene che colui che desidera comprendere la «vacuità» (*śūnyatā*) del mondo così com'è deve coltivare la saggezza (*prajñā*), una saggezza che coincide con la consapevolezza di tutte le cose (*sarvajñātā*) e la perfetta illuminazione (*sambodhi*). [Vedi *ŚŪNYA E ŚŪNYATĀ*].

Nonostante le numerose e verbose disquisizioni su tale materia, il Buddhismo in generale, e in particolare le varie scuole del Mahāyāna, concordano nell'affermare che l'esperienza dell'illuminazione è ineffabile, poiché ciò che va al di là di ogni categoria non può essere espresso a parole. Il fatto che non possa essere espresso, tuttavia, è parte integrante dell'esperienza stessa. La cronaca del Buddhismo Zen *Mumonkan* narra una storia, attribuita a un *sūtra* tuttora ancora ignoto, che ben si adatta a esemplificare questo punto. Interrogato su quale fosse la natura della verità, il Buddha sollevò in silenzio un fiore di fronte ai suoi seguaci. Nessuno capì il gesto, tranne il venerabile Kaśyapa che sorrise dolcemente. Sapendo che Kaśyapa aveva capito, il Buddha dichiarò illuminato il suo discepolo.

BIBLIOGRAFIA

Il racconto sanscrito più accessibile sull'illuminazione del Buddha Gautama è il poema di Aśvaghoṣa, *Buddhacarita*, scritto nel I secolo d.C. La traduzione inglese delle parti dedicate alla tentazione di Māra e all'illuminazione compare in E.H. Johnston (cur. e trad.), *Acts of the Buddha*, I-II, Calcutta 1935-1936, Delhi 1989 (3ª ed. riv.), e in E. Conze (cur. e trad.), *Buddhist Scriptures*, Harmondsworth 1959, New York 1982 (2ª ed. riv.) (trad. it. *Scritture buddiste*, Roma 1973). Traduzioni antologiche di testi *pāli* riguardanti l'illuminazione sono raccolte in H.C. Warren, *Buddhism in Translations*, Cambride/Mass. 1896, rist. New York 1976, pp. 129-59. Per una trattazione storica e analitica dell'illuminazione del Buddha, cfr. E.J. Thomas, *The Life of Buddha as Legend and History*, London 1927, 1949 (3ª ed. riv.), rist. 1969, pp. 61-80; Bhikkhu Ñāṇamoli, *The Life of the Buddha*, Kandy 1972, 1992 (3ª ed.); R.H. Robinson e W.L. Johnson, *The Buddhist Religion*, Belmont/Cal. 1970, 1997 (4ª ed.) (trad. it. *La religione buddhista*, Roma 1998); Hajime Nakamura, *Gōtama Buddha*, Los Angeles-Tokyo 1972, pp. 57-65 (trad. ingl. *Gotama Buddha*, Tokyo 2000), e W.L. King, *Theravāda Meditation*, University Park/Pa. 1980, 3ª ed. Delhi 1992 (trad. it. *La meditazione Theravada*, Roma 1987), pp. 1-17.

[Aggiornamenti bibliografici:
Sulle definizioni e le attitudini dello Zen nei confronti dell'illuminazione, cfr. H. Dumoulin, *Zen Enlightenment. Origins and Meaning*, New York-Tokyo 1979].

WILLIAM K. MAHONY

IMMORTALITÀ. Vedi vol. 1.

INFERNO E PARADISO. Vedi vol. 4.

INGEN (1592-1673), nome completo Ingen Ryūki (cinese, Yinyuan Longqi); maestro buddhista proveniente dalla Cina che creò in Giappone la scuola Zen Ōbaku. Ingen nacque nella provincia Fukien, nella Cina sudorientale e venne ordinato nel 1619, nel complesso monastico dello Zen sul monte Huangbo. Nel passato il monte Huangbo era stato un importante centro dello Zen, ma ai tempi di Ingen era caduto in declino. Nel 1639 Ingen decise di far rivivere le fortune del monastero e dal 1651 vi ricostituì una vitale comunità religiosa, con più di un migliaio di monaci residenti durante i ritiri estivi di meditazione. Da quel momento Ingen si distinse come uno dei personaggi buddhisti più importanti della Cina meridionale. La sua fama si diffuse anche tra gli immigrati cinesi che vivevano in Giappone, dopo essere scappati dalla Cina durante le rivolte alla fine del periodo della dinastia Ming (1368-1644). Questi Cinesi oltremare invitarono Ingen, così come altri maestri buddhisti, a svolgere la propria funzione nei loro templi e all'età di sessantadue anni Ingen rispose alla loro chiamata. Nel 1654 salpò per Nagasaki, accompagnato da circa una ventina di discepoli.

In Giappone, Ingen si mise presto in risalto. Durante il primo anno rimase con la comunità cinese a Nagasaki, ma in seguito si mosse in direzione dei templi vicino a Osaka e Kyoto. Nel 1658 a Ingen fu concessa un'udienza con lo *shōgun* Tokugawa Ietsuna (1641-1680), e tre anni dopo ebbe il permesso di costruire il proprio tempio a Uji, a sud di Kyoto, su un terreno do-

natogli dallo *shōgun*. Ingen chiamò il tempio Manpukuji, dal nome del suo tempio sul monte Huangbo. Il Manpukuji seguiva il modello dei monasteri dello Zen della dinastia cinese Ming, sia per l'architettura sia per le pratiche religiose. La forma di Zen insegnata da Ingen era marcatamente diversa dalle tradizioni Rinzai (cinese, Linji) e Sōtō (cinese, Caodong) del Giappone. I suoi insegnamenti contenevano elementi del Buddhismo della Terra Pura, come il meditare sul Buddha Amida (sanscrito, Amitābha) e salmodiare il nome di Amida come mezzo per il risveglio della mente all'illuminazione. Questa pratica, conosciuta come il *nembutsu kōan*, riflette il percorso di sviluppo separato che lo Zen prese in Cina e in Giappone. A causa di queste differenze, Ingen e i suoi seguaci non poterono essere inglobati nelle tradizioni esistenti in Giappone, benché rappresentassero la principale corrente del Rinzai in Cina. Perciò il Manpukuji emerse come il tempio principale della sua propria scuola Zen, chiamata Ōbaku, pronuncia giapponese di Huangbo. La corrente dello Zen di Ingen si mantenne fedele al Manpukuji e, per la maggior parte del secolo successivo, maestri cinesi dello Zen vennero portati dal continente per diventarne gli abati.

Nonostante il disaccordo esistente tra gli insegnamenti di Ingen e lo Zen giapponese, la sua presenza in Giappone fu come un catalizzatore per la riforma religiosa. Il Buddhismo era caduto in uno stato di disordine durante il XVII secolo, in parte a causa della trascuratezza interna e in parte per la censura effettuata dal governo. In questo contesto, la comunità dello Zen del Manpukuji servì come modello per il rinnovamento e la riforma. L'adozione da parte di Ingen di ferree regole monastiche, specificatamente un amalgama di norme tratte dalle prime raccolte dello Zen e compilate sotto il titolo di *Ōbaku shingi*, e la sua insistenza sulla qualificazione degli «eredi del *dharma*» (*hassu*), discepoli addestrati a portare avanti gli insegnamenti dei loro maestri, ispirarono i capi del Sōtō e del Rinzai ad affrontare gli abusi nelle loro stesse tradizioni in questi settori. Ingen creò inoltre una nuova piattaforma per le ordinazioni al Manpukuji e istituì una procedura di ordinazione in tre fasi, che includeva le regole dei novizi (*shamikai*), i voti ecclesiastici veri e propri (*bikukai*) e i precetti *bodhisattva* (*bosatsukai*). Questo aiutò a far rivivere l'interesse per i precetti religiosi tra i buddhisti giapponesi e contribuì alla crescita di un movimento che puntava a rettificare la condotta del clero. Sulla scia di Ingen, il Manpukuji formò molti sacerdoti di importanza nazionale come Tetsugen (1630-1682), che organizzò e supervisionò la prima stampa del canone buddhista in Giappone. Tutti questi eventi hanno come premessa l'ampia influenza che Ingen esercitò sul Buddhismo giapponese. Come ricompensa ai suoi contributi, l'imperatore a riposo Gomizuno-o (1596-1680) gli assegnò il nome ecclesiastico onorifico di Daikō Fushō Kokushi nel 1673. Il giorno dopo aver ricevuto questa onorificenza Ingen morì nel suo eremo nel Manpukuji. Aveva ottantuno anni (ottantadue secondo il calcolo cinese tradizionale).

[Per una ulteriore discussione sulla setta Ōbaku, vedi *ZEN*].

BIBLIOGRAFIA

La biografia di Ingen non è disponibile in lingue occidentali, con l'eccezione di brevi passi contenuti in opere generali come H. Dumoulin, *A History of Zen Buddhism*, New York 1963. In giapponese sono disponibili numerosi libri e articoli riguardanti Ingen. La biografia più popolare è quella di Akira Hirakubo, *Ingen*, in «Jinbutsu sōsho» (Tokyo), 96 (1962). Uno studio importante che descrive l'impatto degli insegnamenti di Ingen sul Buddhismo giapponese è Shōkin Furuta, *Nihon Bukkyō shisōshi no shomondai*, Tokyo 1964. Nell'edizione Taishō del canone buddhista (*Taishō shinshū daizōkyō*, 82) sono incluse tre opere di Ingen: *Fushō Kokushi goroku* (T.D. n. 2605), *Fushō Kakushi hōgo* (T.D. n. 2006) e *Ōbaku shingi* (T.D. n. 2607).

JAMES C. DOBBINS

IPPEN (1239-1289), conosciuto anche come Chishin; asceta giapponese, fondatore del Jishū, un ordine itinerante del Buddhismo della Terra Pura. Ippen nacque nella provincia di Iyo (nell'attuale prefettura di Ehime), in un potente clan militare, i Kōno, che aveva poco prima subìto una seria sconfitta nella guerra di Jōkyū del 1221. Il nonno di Ippen morì in esilio, e Ippen, tre dei suoi fratelli e il padre divennero tutti monaci. All'età di dodici anni, Ippen fu mandato a Kyushu per studiare le dottrine del ramo Seizan della setta Jōdo (Terra Pura). Dopo la morte del padre, avvenuta nel 1263, tornò ai possedimenti di famiglia ad Iyo. Lasciò nuovamente la casa paterna otto anni dopo, forse a causa di conflitti interni al clan, e trascorse il resto della sua vita sulla strada come asceta (*hijiri*).

Ippen si recò inizialmente in pellegrinaggio ai grandi templi buddhisti e ai santuari scintoisti e si sottomise a una vita austera sulle montagne di Shikoku. Durante un pellegrinaggio a Kumano nel 1274, ebbe l'esperienza culmine della sua vita. La divinità scintoista (*kami*) del santuario principale, che si credeva fosse una manifestazione del Buddha Amida, apparve davanti a lui e gli comandò di distribuire a tutte le persone, senza riguardo al loro credo o non credo, alla purezza o all'impurità, dei talismani di carta (*fuda*) sui quali erano stampate le parole *Namu Amida Butsu* («Lode al Bud-

dha Amida»). Ippen fece questo per il resto della sua vita, viaggiando attraverso l'arcipelago giapponese.

Dal 1278, Ippen aveva attratto un piccolo gruppo di seguaci che egli chiamò il Jishū, o «gruppo del tempo», con riferimento al suo salmodiare in ogni momento il nome di Amida. Prima della sua morte, questo gruppo contava forse più di duecento persone tra uomini e donne. Ippen aveva istituito regole per la povertà del gruppo e per il loro incessante viaggiare. Inoltre, aveva registrato 251.724 nomi di sostenitori laici.

Nel 1279, il Jishū iniziò a praticare una danza caratteristica (*odori nembutsu*) che celebrava la salvezza istantanea ottenibile nel nome di Amida. In origine spontanea ed estatica, la danza divenne una manifestazione regolamentata dei membri del Jishū sui terreni dei santuari e dei templi e in altre aree pubbliche come spiagge e mercati. Dopo essere stato brutalmente cacciato nel 1282 da Kamakura, la capitale dello shōgunato, Ippen condusse il suo Jishū nelle province intorno alla capitale imperiale (attuale Kyoto). Qui incontrò grande successo e fu anche invitato in molti famosi templi e santuari. Nel 1288, Ippen guidò il suo gruppo fino alla sua casa a Iyo e poi indietro attraverso il Mare Interno, dove morì nel 1289. Fu sepolto vicino all'attuale città di Kobe.

Ippen attribuì ai *sūtra* della Terra Pura il significato che l'illuminazione di Amida e la rinascita (*ōjō*) di tutti gli esseri nella Terra Pura di Amida fossero esattamente il medesimo evento. Poiché l'illuminazione di Amida si era verificata dieci *kalpa* prima, lo stesso doveva essere stato per la rinascita di tutti gli esseri. Entrambe, inoltre, avevano la loro origine nel *Namu Amida Butsu*, il «nome a sei caratteri» acquisito attraverso i voti che Amida aveva fatto quando era ancora un *bodhisattva*. Per questa ragione, il solo nome era sufficiente a rendere effettiva la rinascita conseguita dieci *kalpa* prima e a cancellare le differenze tra allora e adesso, tra questo mondo e la Terra Pura e invero anche tra tutti gli esseri e la buddhità. I talismani di carta di Ippen, pertanto, salvavano immediatamente tutti coloro che li ricevevano, senza badare alla loro fede, alla loro pratica, o alla loro moralità. La danza serviva come celebrazione di questa salvezza completamente universale.

Il pensiero di Ippen derivava largamente da quello del ramo Seizan della setta del Jōdō, essa stessa fortemente influenzata dal Buddhismo esoterico (*mikkyō*). La sua originalità consiste nell'avere utilizzato le esistenti tradizioni popolari sciamaniche e magiche al fine della salvezza buddhista. Il Jishū divenne il più grande ordine itinerante del Giappone medievale, assorbendo all'inizio gruppi simili. Alcuni dei suoi membri furono importanti nelle arti e nella letteratura del periodo Muromachi (1338-1573). Molti *samurai* sostennero il Jishū, attratti dal suo appoggio allo Scintoismo e impiegarono i suoi membri sia come seguito culturale sia per funerali e servizi commemorativi. Comunque, la fortuna dell'ordine diminuì drammaticamente con i tumulti che travolsero il Paese alla fine di quel periodo. Il Jishū continua tutt'oggi, come una setta minore buddhista, con il quartier generale nella città di Fujisawa.

Ciò nondimeno, le pratiche e le credenze del Jishū erano ampiamente diffuse tra i Giapponesi durante il periodo medievale. La danza di Ippen, ad esempio, continua ad essere una caratteristica del Buddhismo popolare in parecchie regioni ed è legata alla leggendaria creazione del teatro *kabuki*. Lo *Ippen hijiri e* (Vita illustrata dell'asceta Ippen), un'opera in venti rotoli completata nel 1299, è uno dei capolavori della pittura giapponese e l'unica importantissima fonte per studiare la vita popolare del Giappone del XIII secolo.

[Vedi *NIANFO*].

BIBLIOGRAFIA

Una raccolta della metà del XVIII secolo di detti, lettere e versi di Ippen è stata tradotta e annotata da D. Hirota, *No Abode. The record of Ippen*, Honolulu 1997 (ed. riv.). Per il Jishū, cfr. S.A. Thornton, *Charisma and Community Formation in Medieval Japan. The Case of the Yugyō-ha (1300-1700)*, Ithaca/N.Y. 1999. In giapponese i migliori lavori sono: Toshio Ōhashi, *Ippen. Sono kōdō to shisō*, Tokyo 1971; Kiyomitsu Kanai, *Ippen to Jishū kyōdan*, Tokyo 1975; e Masaharu Imai, *Jishū seiritsu no kenkyū*, Tokyo 1981.

JAMES H. FOARD

J

JIEN (1155-1225), guida spirituale e poeta rinomato del Buddhismo giapponese. Jien fu un personaggio molto influente in un periodo critico della vita politica, sociale e religiosa del Giappone. Investito quattro volte del titolo di abate della setta del Tendai, strinse legami famigliari con gli imperatori e i reggenti, compose poesie che lo resero importante ai suoi giorni e scrisse la prima storia critica del Giappone che si conosca, il *Gukanshō*.

Quando aveva undici anni, Jien fu ammesso al Enryakuji, un tempio buddhista, per essere istruito da un monaco, che era il settimo figlio dell'imperatore in ritiro Toba. Le sue prime poesie, così come le annotazioni sul diario del fratello Kanezane (1149-1207), indicano che fu un bambino solitario, presto attratto dagli insegnamenti buddhisti sulla transitorietà e l'impermanenza. Una biografia (il *Jichin kashōden*) afferma che quando Jien aveva circa venticinque anni e stava digiunando presso un tempio sul fiume Katsura ebbe una visione miracolosa della divinità buddhista Fudō Myō-ō.

Jien fu ordinato monaco buddhista, chiamato a guidare diversi templi importanti e scelto, non ancora trentenne, come sacerdote personale dell'imperatore Go-Toba (regnante tra il 1183 e il 1198). Quando ebbe trentun'anni, suo fratello maggiore, Kanezane, venne designato reggente, carica che rafforzò l'influenza di Jien nei centri buddhisti e alla corte imperiale. All'età di trentasette anni ricevette il suo primo titolo di abate della setta Tendai. Nei quattro anni in cui mantenne la carica dedicò molto tempo alla conduzione dei riti buddhisti in luoghi prestigiosi. Fece costruire nuovi templi, promosse in diversi modi le pratiche e lo studio del Buddhismo.

Nel 1196 Jien e gli altri membri della sua casa (il Kujō) vennero estromessi da ogni carica. Fino alla morte, avvenuta quasi trent'anni dopo, né lui né altri della sua casa ottennero nuovamente le alte posizioni di cui avevano goduto durante la reggenza di Kanezane. Per un periodo, Jien continuò a essere un favorito a corte, soprattutto per la sua fama di poeta e per la sua relazione personale con Go-Toba, poi gradualmente questi (che stava tentando di controllare gli affari di Stato da imperatore in ritiro) decise di rendersi indipendente dal controllo del *bakufu* (governo militare), invece di accettare il compromesso sollecitato da Jien e dalla casa Kujō.

Negli anni immediatamente precedenti allo scoppio della guerra civile nel 1221 (anni di accesa rivalità politica all'interno della corte e tra questa e il *bakufu* di Kamakura) Jien attinse spesso alle preghiere scritte, ai rituali, ai sogni, alle lettere e infine alla storia per cercare di convincere Go-Toba e i suoi consiglieri di evitare di intraprendere passi drastici contro il *bakufu*. Ciò che Jien scrisse in quegli anni convulsi rivela il suo interesse per i segni e le rivelazioni di ciò che le divinità autoctone (*kami*) desideravano o avevano ordinato.

La storia di Jien (il *Gukanshō*), scritta circa un anno prima dell'inizio della guerra del 1221, volle mostrare come gli eventi nazionali avevano preso, e avrebbero continuato a prendere, un corso altalenante in direzione di un accordo politico che avrebbe posto fine alla crisi corrente, un accordo che avrebbe visto primeggiare la casa Kujō. Jien cercò di dimostrare come un complesso intreccio di princìpi divini (*dōri*) stesse spingendo innanzi gli eventi lungo quel percorso: alcuni princìpi buddhisti lo stavano forzando verso la distruzione,

mentre alcuni princìpi generati dai *kami* (Scintoismo) lo stavano portando in alto, verso una situazione di temporaneo miglioramento.

Dal momento che Jien era particolarmente interessato ai *dōri* creati dai *kami* che avrebbero portato benessere, gli studiosi hanno concluso che nel suo modello interpretativo fosse predominante la credenza scintoista autoctona rispetto alle idee importate del Buddhismo, benché di quest'ultimo sia impregnata tutta l'opera. Come attesta lo scoppio della guerra civile del 1221, Go-Toba non accettò i compromessi suggeriti da Jien e che il *Gukanshō* prediceva come inevitabili. Jien rimase convinto, fino alla fine, di avere tracciato correttamente «l'unico corso» possibile della storia giapponese.

[Vedi *TENDAISHŪ*].

BIBLIOGRAFIA

Per la biografia di Jien, cfr. Munehaya Taga, *Jien*, in «Jinbutsu Sōsho» (Tokyo), 15 (1959). Una traduzione dello studio di Jien sulla storia del Giappone è contenuta in D.M. Brown e Ishida Ichirō (tradd.), *The Future and the Past. A Translation and Study of the Gukanshō, an Interpretative History of Japan Written in 1219*, Berkeley/Cal. 1979.

DELMER M. BROWN

JINGTU. Il termine cinese *jingtu* («terra pura»), pronunciato *jōdo* in giapponese, si riferisce alla tradizione buddhista cinese di devozione al Buddha Amitābha, incentrata sulla speranza di rinascere nella sua Terra Pura al fine di raggiungere l'illuminazione. Sebbene si trattasse di una disciplina spirituale ausiliaria per la maggior parte dei buddhisti cinesi, la devozione alla Terra Pura, dal momento che garantiva la salvezza nella vita futura attraverso pratiche semplici, costituì un importante rifugio per i laici, divenendo spesso un orientamento religioso primario, e talvolta esclusivo, in tempi di crisi personale o sociale. Le cause principali di tale tendenza esclusivista erano radicate nelle scarse speranze di ottenere l'illuminazione mediante le pratiche tradizionali basate sui propri sforzi, e nell'entusiasmo suscitato dalla promessa compassionevole di Amitābha di accogliere i devoti in punto di morte nella benedizione della sua Terra Pura. Iniziata nel VII secolo d.C., questa tendenza venne riconosciuta come orientamento religioso a sé stante con il nome di insegnamento della Terra Pura (*jingtu zong*).

Diversamente dalla controparte giapponese, i fedeli cinesi della Terra Pura non svilupparono mai un gruppo di controllo gestito da un'organizzazione centrale e caratterizzato da formali metodi di successione (tranne nel caso del movimento del Loto Bianco, tra il XII e il XIV secolo). Al contrario, il movimento devozionale della Terra Pura fu un'associazione a maglia larga, formata da singoli, basata sulle promesse delle scritture indiane interpretate da pensatori cinesi, e sostenuta da una serie di elementi pratici, quali rosari, dipinti, liturgie e storie di visioni soprannaturali e di miracoli sul letto di morte, che servivano a confermare la riuscita rinascita nella Terra Pura.

Formazione della Terra Pura in Cina. Il termine *jingtu* venne inventato in Cina per designare *sukhāvatī*, la terra della beatitudine creata nelle regioni occidentali da Amitābha, il Buddha della Luce Infinita e della Vita Infinita, per la purificazione e l'illuminazione degli esseri. Benché i buddhisti del Mahāyāna credano che tutti i Buddha abbiano sfere di attività (sanscrito, *kṣetra*, «terre»), la terra di Amitābha è la più famosa, perché tale popolarità si basa sulla sua promessa che la gente ordinaria possa rinascere nella sua terra grazie alla semplice devozione e, quindi, possa ottenere rapidamente, senza troppi sforzi e con sicurezza l'illuminazione.

A partire dal 179 d.C., quando il *Banzhou sanmei jing* (sanscrito, *Pratyutpannasamādhi Sūtra*) venne tradotto in cinese, la visualizzazione di Amitābha cominciò ad essere raccomandata come pratica di meditazione per giungere alla presenza di un Buddha. Nel III secolo vennero tradotti altri scritti di Amitābha e, dal IV secolo, abbiamo testimonianze dei primi devoti cinesi della Terra Pura (Que Gongce e il suo discepolo Wei Shidu), delle prime lezioni sulla Terra Pura (di Zhu Faguang), e delle prime realizzazioni di immagini e dipinti di Amitābha e della sua Terra Pura.

Nel 402 d.C., il maestro di meditazione Lushan Huiyuan (334-416) formò un gruppo devozionale nella Cina meridionale. Oltre a Huiyuan, esso contava altre centoventitré persone, laici e religiosi, che cercavano di aiutarsi vicendevolmente nel raggiungere una presenza visuale di Amitābha, cui dedicavano offerte per facilitarsi la rinascita nella Terra Pura. Secoli dopo, questo gruppo venne considerato il nucleo originale della Società del Loto Bianco. Dopo la morte di Huiyuan e dei suoi diretti discepoli, poco si conosce delle pratiche della Terra Pura nella Cina meridionale nei secoli immediatamente successivi. [Vedi *HUIYUAN*].

Il movimento della Terra Pura nello Shanxi. Nel VI secolo, in reazione alle distruzioni causate dalla guerra e dalla carestia e alla conseguente incertezza della vita religiosa, i monaci Tanluan (circa 488-circa 554) e Daochuo (562-645) diedero inizio a un movimento della Terra Pura indipendente presso il monastero di Xuanzhong, nelle remote colline della regione del Bingzhou, nella provincia settentrionale dello Shanxi. Ormai, le piu importanti scritture indiane della Terra Pura erano

state tradotte in cinese e comprendevano l'*Amitābha Sūtra* (cinese, *Amituofo jing*), il «grande» *Sukhāvatīvyūha Sūtra* (cinese, *Wuliangshou jing*), il *Guan wuliangshou jing* e il *Wangsheng lun*, attribuito a Vasubandhu. Questi testi sostengono che l'illuminazione è difficile da ottenere nella nostra epoca a causa di cinque afflizioni (*wuzhuo*): la guerra e i disastri naturali, le idee illusorie, l'avarizia e l'odio, l'infermità fisica e mentale, e la brevità della vita. Secondo Tanluan, l'aiuto compassionevole di Amitābha è più che mai una necessità per la salvezza.

Nella sua opera principale, il *Wangsheng lunzhu* (un commentario del trattato di Vasubandhu), Tanluan divide il Buddhismo in due vie, l'una «difficile» e l'altra «facile». La Via Difficile comprende tutte le pratiche buddhiste tradizionali basate sullo sforzo personale. Più tardi, Daochuo si riferirà a questa via come alla Via dei Saggi (*shengdao*), dicharando che tali pratiche sono destinate al fallimento, non soltanto a causa delle cinque afflizioni, ma anche perché le scritture hanno predetto che la nostra età avrebbe visto la scomparsa del vero Buddhismo (*mofa*; giapponese, *mappō*). Divenne così un'idea chiave della Terra Pura che la salvezza mediante lo sforzo personale fosse impossibile. Al posto della Via Difficile, Tanluan sostenne che la Via Facile potesse essere percorribile grazie alle quarantotto promesse di Amitābha riportate nel *Wuliangshou jing*. Tanluan fu il primo, nella Cina settentrionale, a mettere in rilievo la dottrina secondo cui queste promesse prefiguravano la rinascita nella Terra Pura grazie all'«altro potere» (*dali*) di Amitābha, seguita dall'assicurazione di non incorrere in una retrocessione nelle rinascite inferiori e di ottenere velocemente l'illuminazione.

Basando il proprio insegnamento sul *Wuliangshou jing*, Tanluan adottò cinque modalità pratiche di devozione ad Amitābha (*nianfo*; giapponese, *nembutsu*) per assicurarsi l'ottenimento del suo potere: 1) prostrarsi ad Amitābha e desiderare di rinascere nella sua terra; 2) cantare le sue lodi e recitare il suo nome; 3) compiere voti per rinascere nella sua Terra Pura; 4) visualizzare l'aspetto fisico di Amitābha e della Terra Pura; e 5) trasferire questi meriti a tutti gli esseri per la loro salvezza. Tanluan e altri sottolinearono la necessità di cercare la Terra Pura non per i piaceri che essa offre, bensì per ottenere l'illuminazione, così da tornare in questo mondo per salvare gli altri. Tale desiderio di illuminazione (*bodhicitta*), considerato condizione primaria per la rinascita, dimostra dunque una continuità tra i valori della Terra Pura e quelli di altre forme di Buddhismo. [Vedi *TANLUAN*].

Recitazione vocale. La pratica della recitazione vocale e il canto in lode di Amitābha divennero presto i tratti più evidenti della devozione della Terra Pura in Cina. Per Tanluan, ciò comportava un'unione mistica con il nome di Amitābha, che egli credeva avesse potere illimitato, e richiedeva un'esclusiva e totale concentrazione che precludeva l'attenzione agli altri Buddha e poneva in subordine tutte le altre pratiche. L'incessante recitazione vocale divenne poi il segno distintivo di Daochuo, che realizzò i primi rosari per scandire la recitazione del nome di Amitābha. Dal momento che anche i laici erano ammessi a tale pratica, si sviluppò un movimento religioso popolare all'insegna del detto «Canta il nome del Buddha e rinascerai nella Terra Pura» (*nianfo wangsheng*). [Vedi *DAOCHUO*]. Il suo discepolo Shandao (613-681) stabilì gli argomenti scritturali per la recitazione vocale del nome di Amitābha, come pratica minima ma sufficiente ad assicurare la rinascita delle persone comuni nella Terra Pura. Sebbene Shandao si sia personalmente occupato soprattutto di pratiche di visualizzazione, egli è divenuto famoso più che altro per la sua lista delle «cinque pratiche corrette», nella quale sostituisce il canto delle scritture e la recitazione del nome di Amitābha al compiere un voto e al trasferire i meriti. Per Shandao, la recitazione del nome di Amitābha costituisce l'unica «azione corretta e determinante» necessaria per la salvezza. Nel secolo successivo, Fazhao sviluppò ulteriormente questo principio componendo una recitazione melodica pentatonale del nome di Amitābha, che divenne una pratica popolare ancora oggi. Al tempo della dinastia Song (960-1279), le matrici da stampa resero possibile la diffusione di libretti devozionali e di carte di recitazione, nelle quali si poteva segnare il numero di recitazioni eseguite, come visibile monito a proseguire la propria pratica.

Consolidamento della scuola della Terra Pura. Benché Shandao fosse discepolo di Daochuo, egli trascorse parte della sua vita nella capitale, Chang'an dove, grazie al livello dei suoi progressi nella meditazione e alla completezza dei suoi scritti, seppe stabilire saldamente la teoria e la pratica della devozione della Terra Pura tra i governanti cinesi buddhisti. Oltre ai suoi scritti teoretici e liturgici, intitolati *Guan wuliangshou jing shu*, *Guannian men*, *Banzhou zan*, *Wangsheng lizanji* e *Fashi zan*, Shangdao portò ulteriore lustro al movimento dipingendo più di trecento immagini della Terra Pura e, su richiesta dell'imperatrice Wu, supervisionando la costruzione della grande immagine del Buddha Vairocana a Longmen tra il 672 e il 675. Il grande ascendente conquistato dalla devozione alla Terra Pura è ben testimoniato dal crescente numero di sculture di Amitābha, che nelle caverne di Longmen arrivarono a superare di dodici volte quelle di Śākyamuni e di dieci quelle di Maitreya negli anni compresi tra il 650 e il 690. [Vedi *SHANDAO*].

Nella generazione successiva a Shandao, gli scritti della Terra Pura, quali lo *Shi jingtu chunyi lun* del suo discepolo Huaigan e il *Jingtu shiyi lun*, basato sullo *Anloji* di Daochuo, riassunsero e applicarono la dottrina del movimento in una sorta di catechismo formulato secondo il sistema di domanda e risposta. Gli studi delle scritture indiane della Terra Pura e dei saggi sull'argomento vennero soppiantati da testi di rituale e manuali di pratiche. Il rituale *banzhou sanmei* (basato sulla pratica riportata dal *Banzhou sanmei jing*) venne reso popolare da Huiri (680-748), Chengyuan e Fazhao, mentre la più esclusiva pratica della recitazione verbale venne insegnata da Daxing e Daojing. Fu così che emerse, a partire dall'VIII secolo, un nucleo organizzato di credenze, valori e pratiche della Terra Pura basato sul sentimento dell'insufficienza o dell'inadeguatezza di tutti gli altri insegnamenti buddhisti, e sull'attrattiva esercitata da Amitābha e dalla sua Terra Pura. Il movimento della Terra Pura cinese aveva così raggiunto la sua piena definizione e la sua forma più esclusiva. Il fedele poteva ormai vivere sicuro e morire all'interno di un mondo di scritti e di pratiche dedicati soltanto alla rinascita nella Terra Pura, un mondo nel quale la devozione esclusiva ad Amitābha veniva conclamata come unico metodo garantito di salvezza universale. Ai laici, e a tutti coloro che disperavano della propria inadeguatezza, la Terra Pura offriva una formula semplice ma potente: 1) il potere miracoloso di *una sola* pratica (*nianfo*, ossia la recitazione), che era 2) rivolta a *un solo* Buddha (Amithāba), al fine di 3) ottenere la rinascita in *un solo* posto (la Terra Pura occidentale), dove sarebbe stato possibile 4) raggiungere la buddhità mediante *una sola* rinascita. Sebbene le altre forme di pratica buddhista cinese non venissero abolite, per i fedeli della Terra Pura esse venivano rimosse da una posizione di interesse e obbligo principale per la vita presente e prevalentemente rinviate fino alla rinascita nella Sukhāvatī.

La diffusione della Terra Pura. Fin dal tempo di Tanxian (morto nel 440), membro della comunità di Huiyuan a Lushan, i difensori della devozione della Terra Pura avevano raccolto narrazioni a proposito di coloro che avevano raggiunto la rinascita nella Terra Pura. Queste storie riportavano pratiche religiose e fatti inusuali accaduti sul letto di morte di alcuni devoti che rendevano manifesta la loro rinascita nella Terra Pura: musica che scendeva dal cielo, dolci profumi, nuvole di cinque colori, sentieri di luce o visioni di compagni venuti a salutare il nuovo arrivato nella Terra Pura. La più antica raccolta biografica di tal genere a noi pervenuta è il *Jingtu lun*, redatto da Jiacai intorno alla metà del VII secolo. Il testo comprende in totale venti biografie: sei di monaci, quattro di monache, cinque di laici e cinque di laiche. La costante superiorità numerica di laici e di donne all'interno del movimento lo rende unico nel contesto delle tradizioni buddhiste cinesi.

Stando alle narrazioni biografiche di eminenti monaci della dinastia Tang (618-906), la regione settentrionale di Bingzhou rimase il cuore della Terra Pura. Tra le raccolte di testi, il *Wangsheng xifang jingtu ruiying zhuan*, redatto intorno all'805 d.C., enumera ventisei persone provenienti dalla Cina settentrionale (dalle province dello Shanxi e dello Shaanxi) e soltanto sette dalla Cina meridionale (Zhejiang e Jiangsu). Al contrario, nel XIII secolo, il trattato del movimento della Terra Pura *Fozu tongji*, riporta soltanto venti biografie di abitanti dello Shanxi e venti dello Shaanxi, contro le ben centoventinove del Zhejiang e le ventiquattro del Jiangsu. Ciò segnerebbe un marcato slittamento logistico della devozione della Terra Pura dalla Cina settentrionale a quella meridionale. Inoltre, la lista di patriarchi riportata nel *Fozu tongji* ha inizio con un meridionale, Lushan Huiyuan, salta Tanluan e Daochuo, e prosegue con Shandao, Chengyuan (713-803), Fazhao, Shaogang (morto nell'805) e Yenshou (904-975). Tale schema compare anche nel *Lobang wenlei*, redatto da Zongxiao (1151-1214), e sarà lo schema tipico delle genealogie della dinastia Ming (1368-1644).

Revisione e integrazione. La devozione alla Terra Pura non si diffuse senza opposizioni. Nel VII secolo, i sostenitori dello Yogācāra attaccarono Shandao, sostenendo che la Terra Pura altro non fosse che un utile espediente, atto a circostanze speciali, che non assicurava la salvezza finale, e che si trattasse di un luogo nel quale, comunque, la gente ordinaria non possedeva le qualità per rinascere. All'inizio dell'VIII secolo un attacco ancor più vigoroso giunse dalla scuola del Chan (Zen) meridionale, che accusò il movimento di dualismo, di esagerato proselitismo e di vane promesse di un'illusoria illuminazione futura rivolte a persone di capacità spirituali inferiori. Cimin Huiri (680-748) reagì agli attacchi dei seguaci del Chan, criticando il loro arrogante rifiuto di molte pratiche devozionali raccomandate dalle scritture buddhiste, e accusandoli a sua volta di ignorare le forme più elevate di Chan (sanscrito, *dhyāna*, «meditazione») indiano.

I livelli del nianfo. In maniera più costruttiva, nell'VIII secolo il *Wu fangbian nianfo men* sostenne che sia il Chan sia la Terra Pura avevano cinque livelli progressivi di pratica, ciascuno dei quali veniva considerato un utile espediente (*fangbian*; sanscrito, *upāya*). Dal momento che i praticanti avevano bisogni spirituali e capacità differenti, ogni livello era valido ma non esaustivo. I cinque metodi utili di *nianfo* sono: 1) recitare il nome del Buddha per ottenere la rinascita nella Terra Pura; 2) visualizzare la forma del Buddha per sradicare il peccato; 3) considerare ogni forma di percezione come me-

ro prodotto della mente; 4) trascendere sia la mente sia gli oggetti delle sue percezioni; e 5) riuscire a comprendere perfettamente il modo in cui nasce la vera natura. Questo schema influenzò il *nianfo* quadripartito di Zongmi (780-841) che enumera: 1) l'invocazione del nome del Buddha; 2) la visualizzazione della forma del Buddha come immagine o dipinto per ricevere i cinque poteri spirituali e vedere tutti i Buddha nelle dieci direzioni; 3) visualizzare i segni maggiori e minori del Buddha per sradicare i peccati; e 4) contemplare la vera natura assoluta nella quale il Buddha non ha segni né nome, e servirsi del non-pensiero (*wuyi*) come metodo per contemplarlo (*nianfo*). Così, al livello più alto, le forme della Terra Pura si uniscono all'assenza di forma del Chan. Questa idea dei livelli progressivi del *nianfo* culminò nell'opera di pensatori come Zhixu (1599-1655), che proclamò il carattere supremo della devozione della Terra Pura poiché essa poteva includere tutte le pratiche del Chan e del Tiantai entro diversi livelli di *nianfo*.

Pratica duplice. Il patriarca del Chan, Yongming Yenshou (904-975), divenne famoso per aver sostenuto la «duplice pratica di Chan e Terra Pura» (*chanjing shuangxiu*) per via della doppia efficacia che se ne poteva ottenere, come se fosse una «tigre con le corna». La sua tesi si basava in parte sull'idea di Feixi, secondo la quale il Chan e la Terra Pura rispecchiavano la dialettica di vacuità e forma, o di principio fondamentale (*li*) ed eventi fenomenici (*shi*), ciascuno dei quali era incompleto senza l'altro. Nel suo *Wanshan tonggui*, Yenshou asseriva che la Terra Pura e il Chan si concentravano sui fenomeni, rappresentando così un solo aspetto della Mente Unica, ossia il suo funzionamento esterno (*yong*). Basando il proprio insegnamento sul *Dasheng qixin lun* (Il risveglio della fede nel Mahāyāna), Yenshou insegnava che i fenomeni devono essere controbilanciati dall'altro aspetto della Mente Unica, ossia la sua natura fondamentale (*ti*). La Terra Pura, come tutti i fenomeni, è unicamente percezione (*weixin*), e la divisione tra Terra Pura e Chan viene trascesa quando si giunge all'illuminazione sulla vera natura della Mente Unica.

Le pratiche della Terra Pura svolsero un ruolo importante nella vita devozionale di molti buddhisti cinesi che di solito vengono identificati con altre tradizioni. Monaci come Zhiyi, Daoxuan e Jizang, che normalmente vengono annoverati come patriarchi rispettivamente delle scuole Tiantai, Vinaya e Sanlun, impiegarono tecniche della Terra Pura nelle loro pratiche. Tiantai Zhiyi (538-597) sviluppò una dottrina basata sui quattro livelli delle terre di Buddha, e instaurò una pratica che consisteva nell'invocare il nome di Amitābha camminando costantemente per novanta giorni, pratica che sopravvive ancora in Giappone. Il Tiantai venne messo ancor più in relazione con la Terra Pura quando la paternità di un commentario dell'VIII secolo al *Guan jing* venne attribuita a Zhiyi. Più tardi, Siming Zhili (960-1028) compose un commentario del commentario, intitolato *Miaozong chao*, nel quale esponeva la sua dottrina della «visualizzazione del Buddha secondo gli aspetti [terreni e assoluti] della mente» (*yuexin guanfo*). Basando la propria dottrina sul *Risveglio della fede*, egli sosteneva che tutte le pratiche religiose costituiscono il funzionamento esterno (*yong*) della mente e servono al solo scopo di rivelare la natura fondamentale della mente (*ti*). Quando le nostre menti condizionate cercano l'illuminazione visualizzando Amitābha, la natura fondamentale risponde con un'immagine mentale, che crea una temporanea distinzione tra i Buddha e gli esseri umani. Tuttavia, nell'atto di introspezione, i fedeli sono anche uniti con la natura fondamentale illuminata. Questi due livelli di attività, che riflettono i due aspetti della Mente Unica, costituiscono l'interpretazione data da Zhili alla frase contenuta nel *Guan jing*: «Questa mente è il Buddha, questa mente crea il Buddha». Tale dottrina riscosse enorme successo, dal momento che il Tiantai adottò le opere di Zhili fin dall'epoca della dinastia Song (960-1279), e il numero di maestri del Tiantai che cercarono la rinascita nella Terra Pura andò aumentando.

La rinascita del Buddhismo sotto l'egida della dinastia Song non conobbe l'intenso studio testuale e dottrinale che aveva caratterizzato il periodo Tang, ma si incentrò, piuttosto, sulla pratica personale. A dispetto dell'iniziale antagonismo tra Chan e Terra Pura, il codice monastico del Chan intitolato *Chanlin qinggui* (1311) raccomandava l'invocazione del nome di Amitābha durante le cerimonie funebri. Gradualmente, gli insegnamenti di Yenshou sulla pratica duplice permearono ogni aspetto della tradizione del Chan e rimasero un modello fino a oggi. Vari maestri del Chan Wenyan insegnarono che la Terra Pura non è che una rappresentazione mentale. Nel 1089, Cique Zongze fondò una società per la recitazione del *nianfo*, asserendo che «la natura intrinseca di un individuo è Amitābha». Più tardi, maestri che si servivano della pratica di meditare su particolari domande (*huatou*), come Hanshan Deqing (1546-1623), sollecitarono i loro discepoli a chiedersi: «Chi è che recita il nome di Buddha?» dopo ogni invocazione del nome di Amitābha, allo scopo di ottenere l'illuminazione del Chan.

La Società del Loto Bianco. Tra le società laiche di recitazione che fiorirono sotto la dinastia Song, la più famosa è la Società del Loto Bianco, fondata nel 1133 da Mao Ziyuan (1086-1166) nel Jiangsu. Pur rifacendosi al modello della società di Lushan Huiyuan, Ziyuan

aggiunse una serie di innovazioni, come le recitazioni vocali, il matrimonio per il clero, la dieta strettamente vegetariana, la costruzione di ostelli, la presenza di donne ai vertici della società, le teorie del Tiantai delle quattro terre di Buddha e dell'inseparabilità di mente, Buddha ed esseri viventi, e l'insegnamento di Zhili sulla visualizzazione del Buddha secondo gli aspetti terreni e assoluti della mente. Ziyuan considerava valide tutte le pratiche religiose, dal momento che tutte hanno lo stesso scopo, ogni luogo è identico alla Terra Pura, tutti i fenomeni non sono che espressioni della mente, e la natura di ognuno di noi è identica a quella di Amitābha. Alla gente comune, tuttavia, egli raccomandava l'espediente pratico (*upāya*) di credere che la Terra Pura si trovi a occidente e di aderire ad un cammino religioso graduale basato su fede, pratica e voti corretti. Fede e voti corretti sono quelli conformi agli insegnamenti di Tanluan, Daochuo e Shandao. Pratica corretta potrebbe essere definita quella che si adatta alle qualità di ciascuno ma, come Shandao e Yenshou prima di lui, anche Ziyuan invita chi è padrone delle proprie facoltà mentali al momento della morte a sancire la propria rinascita nella Terra Pura.

La Società del Loto Bianco ebbe una comprovata storia di patrocini politici e di repressioni che culminò nel 1322 con la sua soppressione. A quel tempo, essa si era ormai trasformata da società laica devozionale centralizzata in un vasto movimento a carattere economico provvisto di sedi per le attività caritatevoli, come le donazioni pubbliche di vestiario, la copia di scritture e i sempre più numerosi bagni pubblici, acquedotti, mulini, negozi, battelli e proprietà fondiarie nella provincia di Fukien. La ragione della sua soppressione è incerta ma, trattandosi di una società laica che comprendeva donne, gente di ogni ceto sociale e lavoratori che si incontravano di sera, probabilmente si attirò accuse di ribellione e di immoralità. Il decreto di abolizione fu profetico, dal momento che molti gruppi posteriori, e di fedi disparate, spesso scelsero il nome Loto Bianco come bandiera per le proprie rivendicazioni, fino a che tutti i gruppi con questo nome vennero infine aboliti nel 1813. [Vedi *MOVIMENTI MILLENARISTI CINESI*, vol. 13].

Status moderno. Il movimento della Terra Pura non conobbe sviluppi significativi dopo la dinastia Song, nonostante la periodica presenza tra i suoi sostenitori di figure di notevole rilievo, quali Zhuhong (1535-1615), Zhixu (1599-1655), il giureconsulto Peng Shaosheng (1739-1796), suo nipote Peng Xisu (autore di quasi cinquecento biografie di devoti della Terra Pura) e, in tempi più recenti, Yinguang (1861-1940). Per mille anni la devozione alla Terra Pura è stata perpetuata sincreticamente con il Tiantai e il Chan, tanto che la maggior parte dei monasteri moderni comprende sia una sala per la meditazione del Chan sia uno spazio per la recitazione della Terra Pura. Le tendenze più esclusiviste di Daochuo e Shandao sono state ormai da lungo tempo armonizzate nella ricca sinfonia dell'eclettismo religioso cinese e, al giorno d'oggi, la ripetizione melodica del nome di Amitābha si leva al cielo in quasi tutti i templi buddhisti della Cina.

[Vedi *AMITĀBHA*; *NIANFO* e *TERRA PURA E TERRA IMPURA*].

BIBLIOGRAFIA

Il più completo studio scientifico sul *Jingtu* è il saggio di Mochizuchi Shinkō, *Chūgoku jōdo kyōri shi*, Kyoto 1942, di cui esiste una traduzione inglese, ad opera di L. Pruden (1982), non pubblicata. Non esistono monografie occidentali dedicate ai periodi o ai temi del Buddhismo della Terra Pura cinese, salvo l'opera di J. Foard e M. Solomon (curr.), *The Pure Land Tradition. History and Development*, Berkeley 1996 (rist.), che fornisce una panoramica della Terra Pura in India e in Asia orientale. Oltre a questo saggio, per la Terra Pura cinese esistono soltanto studi su particolari esponenti di spicco e sui loro scritti. Tranne le opere di Fujiwara Ryōsetsu, *The Way to Nirvana. The Concept of the Nembutsu in Shan-tao's Pure Land Buddhism*, Tokyo 1974, e di D. Overmyer, *Folk Buddhist Religion. Dissenting Sects in Late Traditional China*, Cambridge/Mass. 1976, tutte le altre monografie dedicate al *jingtu* consistono di tesi di dottorato, alcune pubblicate, come quella di Chun-fang Yü, *The Renewal of Buddhism in China. Chu-hung and the Late Ming Synthesis*, New York 1981, ampiamente dedicata agli sforzi di riforma monastica del patriarca della Terra Pura Zhuhong (1535-1615). Tra le altre tesi, non pubblicate e consultabili mediante lo University Microfilms, cfr. R. Corless, *T'an-luan's Commentary on the Pure Land Discourse. An Annotated Translation and Soteriological Analysis of the Wang-sheng-lun-chu*, University of Wisconsin, Madison, 1973; D.W. Chappell, *Tao-ch'o, 562-645. A Pioneer of Chinese Pure Land Buddhism*, Yale University, New Heaven 1976; e I.S. Seah, *Shan-tao. His Life and Teachings*, Princeton Theological Seminary, Princeton 1975.

[Aggiornamenti bibliografici:

La prima scrittura della Terra Pura tradotta in cinese è studiata da P. Harrison, *The Samadhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present*, Tokyo 1990. Per questioni relative al pensiero della Terra Pura, cfr. K. Tanaka, *The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine. Ching-ying Hui-yuan's Commentary on the Visualization Sutra*, Albany/N.Y. 1990. Su Shandao e la Terra Pura, cfr. J. Pas, *Visions of Sukhāvatī. Shan-tao's Commentaryon the Kuan Wu-liang-Shou-Fo Ching*, Albany/N.Y 1995. Gli sviluppi storici successivi si trovano in P. Gregory e D. Getz (curr.), *Buddhism in the Sung*, Honolulu 2002; B.J. Haar, *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History*, Leiden 2002, e C. Jones, *Buddhism in Taiwan*, Honolulu 1999].

DAVID W. CHAPPELL

JINUL (1158-1210), noto anche come Maestro Nazionale Puril Pojo; fondatore della scuola autoctona Jogye del Seon (cinese, Chan; giapponese, Zen) coreano. Jinul nacque nel 1158 in una famiglia della piccola nobiltà di Goryeo, la capitale del Kaeseong. Quando compì sette anni, iniziò il noviziato nella linea Sagul-san della scuola dei Nove Monti del primo Seon, dove presto si distinse sia nella meditazione che nello studio delle scritture. Tuttavia, Jinul cominciò ben presto a provare insoddisfazione per la scarsa qualità delle pratiche all'interno delle degenerate scuole del Seon dei suoi tempi, e prese sempre più a cercare una guida nelle fonti che, secondo il suo pensiero, racchiudevano l'autentica informazione sulla cultura meditativa buddhista, ossia le scritture, i commentari e le testimonianze dei primi maestri del Seon e del Chan. Spinto dalla sua visione fondamentalmente unitaria del Seon e degli insegnamenti scritturali (*gyo*; cinese, *jiao*), Jinul elaborò un approccio al Buddhismo che combinava gli aiuti teoretici della dottrina Hwaeom (cinese, Huayan), in particolare nella formulazione espressa dalle opere del suo commentatore Li Tongxuan (635-730), con gli interessi pratici della meditazione Chan, secondo l'elaborazione espressa da Dahui Zonggao (1089-1163). La sua sintesi davvero unica è considerata a buon diritto come uno dei più distinti contributi coreani al pensiero buddhista e ben illustra quella attitudine al sincretismo che è così caratteristica della chiesa coreana. L'analisi di Jinul fornì un *modus operandi* all'azione di consolidamento della divisa chiesa buddhista di Goryeo, che continuava ad essere scissa tra Seon e scolastica nonostante i tentativi di unificazione compiuti da Uicheon un secolo prima. Tuttavia, ancor più importante per il futuro della tradizione fu che il pensiero di Jinul servì anche come fonte di ispirazione per lo sviluppo di una autentica scuola autoctona coreana di Seon, il Jogye, del quale egli è unanimemente considerato il fondatore.

Jinul elaborò un approccio alla pratica buddhista che si fonda innanzitutto sulla comprensione intuitiva della norma scritturale secondo cui una qualsiasi persona (e quindi, il novizio stesso) è già identica ai Buddha, gli esseri illuminati. Questo improvviso risveglio della percezione (*haeo*; cinese, *jiewu*) porta alla temporanea entrata nel cammino della pratica buddhista (sanscrito, *mārga*), al primo dei dieci livelli di fede. Da questo momento, il risveglio deve essere continuamente perfezionato, così da rimuovere ogni contaminazione e sviluppare le salutari qualità mentali. Questa formazione graduale culmina infine nel risveglio della comprensione (*jeungo*; cinese, *zhengwu*), l'esperienza diretta delle verità che sono originariamente percepite dall'intelletto, che costituisce il primo dei dieci eterni (*daśavihāra*) ed è l'entrata formale nel cammino *bodhisattva*. Questo approccio basato su un improvviso risveglio integrato da un'elevazione graduale (*tono jeomsu*; cinese, *dunwu jianxiu*) è pesantemente debitore dell'analisi del maestro chan, esponente della scuola Huayan cinese, Zongmi (780-841), altro fondamentale ispiratore del pensiero di Jinul.

Tre erano le principali tecniche meditative impiegate da Jinul per arrivare al compimento del suo processo soteriologico: la duplice pratica di concentrazione e saggezza, secondo le modalità espresse nel *Liuzu tanjing* (Scrittura programmatica del sesto patriarca); la fede e la percezione, secondo la completa e intuitiva scuola di Hwaeom; e l'approccio marcatamente seon di investigazione della frase critica (*hwadu*; cinese, *huatou*). Jinul fu il primo maestro coreano a insegnare la tecnica formale dello *hwadu*, sviluppata da Dahui Zonggao e meglio conosciuta con il sinonimo di *gongan* (cinese, *gong'an*; giapponese, *kōan*). In alcuni dei suoi scritti, Jinul fornisce un'esauriente analisi del corretto approccio all'investigazione dello *hwadu*, sottolineandone le affinità con schemi soteriologici più tradizionali. Nella sua fase iniziale, l'investigazione del significato dello *hwadu* (*chamui*; cinese, *zanyi*) ha lo scopo di contrapporsi alle tendenze discriminatorie del pensiero, incentrando la mente su una singola insolubile questione. Questa concentrazione, nella sua fase ultima, elimina l'ostacolo della comprensione e ne catalizza il risveglio. Continuare a investigare soltanto la parola in sé, svuotata di ogni contenuto concettuale (*chamgu*; cinese, *zanju*), genera lo stato di assenza di pensiero (*munyeom*; cinese, *wunian*), che porta al risveglio della comprensione e all'iniziazione dell'adepto al *mārga* formale.

[Vedi *BUDDHISMO*, articolo sul *Buddhismo in Corea*; *CHAN*; *HUAYAN* e la biografia di *ZONGMI*].

BIBLIOGRAFIA

Tutte le maggiori opere di Jinul sono state tradotte e commentate in R.E. Buswell, Jr., *The Korean Approach to Zen. The Collected Works of Chinul*, Honolulu 1983, la cui introduzione presenta un'approfondita valutazione del ruolo svolto da Jinul nella tradizione del Seon coreano e dei suoi contributi al pensiero buddhista. Per una buona panoramica del pensiero di Jinul, cfr. Hee-Sung Keel, *Chinul. The Founder of the Korean Seon Tradition*, Berkeley 1984. Per una descrizione delle tecniche meditative di Jinul, cfr. R.E. Buswell, Jr., *Chinul's Systematization of Chinese Meditative Techniques in Korean Sŏn Buddhism*, in P.N. Gregory (cur.), *Chinese Buddhist Traditions of Meditation*, Honolulu 1986 (Studies in East Asian Buddhism, 4), pp. 199-242.

[Aggiornamenti bibliografici:

R.E. Buswell, Jr., *Ch'an Hermeneutics. A Korean View*, in D.S. Lopez, Jr. (cur.), *Buddhist Hermeneutics*, Honolulu 1988, pp. 231-56.

R.E. Buswell, Jr., *Chinul's Ambivalent Critique of Radical Subit-*

ism in Korean Sŏn, in «Journal of the International Association of Buddhist Studies», 12, 2 (1989), pp. 20-44.
R.E. Buswell, Jr., *Chinul's Alternative Vision of Kanhwa Sŏn and Its Implications for Sudden Awakening/Gradual Cultivation*, in «Pojo sasang», 4 (1990), pp. 423-47.
R.E. Buswell, Jr., *Tracing Back The Radiance. Chinul's Korean Way of Zen*, Honolulu 1991.
P.N. Gregory, *The Integration of Ch'an/Sŏn and the Teachings (Chiao/Kyo) in Tsung-mi and Chinul*, in «Journal of the International Association of Buddhist Studies», 12, 2 (1989), pp. 7-19.
Kun Ki Kang, *Moguja Chinul yŏn'gu (A Study of Chinul)*, Seoul 2001.
Jae-riong Shim, *Korean Buddhism. Tradition and Transformation*, Seoul 1999.
Chongik Yi, *Kongoku Bukkyō no kenkyū (A Study of Korean Buddhism)*, Tokyo 1980].

ROBERT EVANS BUSWELL, JR.

JIZANG (549-623), monaco buddhista cinese della tradizione del Sanlun (Tre Trattati). Benché la sua origine fosse per metà partica, Jizang venne interamente cresciuto ed educato secondo la tradizione cinese. A dieci anni divenne novizio della scuola Sanlun sotto la guida del maestro Falang (508-581) e andò a vivere nel tempio di Xinghuang a Jinling (la moderna Nanchino), allora capitale delle dinastie meridionali (circa 420-589) e centro della cultura buddhista della Cina meridionale. Fino a trentadue anni rimase sotto la tutela di Falang, con il quale studiò le fonti primarie del Sanlun e i principali testi della sua epoca, come il canone *Prajñāpāramitā* (Perfezione di saggezza), il *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra* (Sūtra del Loto), e il *Mahāparinirvāṇa Sūtra* (Sūtra della totale estinzione) del Mahāyāna. Dopo la morte di Falang, avvenuta nel 581, Jizang trascorse circa otto anni nel tempio di Jiaxiang, a est della capitale, sul monte Qinwang (e il suo titolo postumo, Maestro del Tempio di Jiaxiang, deriva appunto da questo suo soggiorno). Nel 597 venne invitato dall'imperatore Sui Yangdi (581-618) a risiedere nello Huiri Daochang, uno dei quattro monasteri che l'imperatore stesso aveva fatto erigere a supporto della religione. Jizang trascorse meno di due anni in quel monastero e nel 599, nuovamente su richiesta di Yangdi, si trasferì nella nuova capitale imperiale di Chang'an, dove prese alloggio nel tempio Riyan, in cui rimase fino alla morte, avvenuta all'età di settantaquattro anni.

Insieme alla riunificazione della Cina nel 589, Jizang assistette anche alla rinascita controllata del Buddhismo, in un tempo in cui la religione veniva politicamente sostenuta non soltanto in sé per sé, ma anche come mezzo col quale la nazione avrebbe potuto essere consolidata, ingrandita e protetta. Per tutta la sua vita, Jizang condivise pienamente l'ottimismo e il lusso del suo mecenate imperiale. Sotto la sua protezione, produsse ventisei opere, raccolte in ben centododici fascicoli: una quantità di scritti che lo rende uno dei più prolifici autori buddhisti dei suoi tempi. Jizang si riteneva specialista della letteratura della Perfezione della Saggezza e dei principali *sūtra* del Mahāyāna allora fruibili in traduzione cinese. Delle sue opere a noi pervenute, una quindicina tratta esclusivamente dell'esegesi dei *sūtra* e affronta un'estesa gamma di argomenti presenti nei fecondi simboli e nelle idee del vasto *corpus* testuale del Mahāyāna. Gli scritti di Jizang a carattere esegetico rendono conto di alcune delle principali tendenze dottrinali del Buddhismo Mahāyāna e rappresentano uno dei più antichi tentativi cinesi di sistematizzarne il canone. Sotto l'influenza del *Nirvāṇa Sūtra* mahāyānico, il testo che dominava il pensiero intellettuale cinese nei secoli V e VI, Jizang approfondì il tema della «natura di Buddha» (l'illuminazione universale). Fu il primo buddhista dell'Asia orientale ad argomentare che anche il mondo non sensibile del legno e della pietra fosse dotato della potenzialità dell'illuminazione. In qualità di studioso della tradizione della Perfezione di saggezza, Jizang divenne famoso soprattutto per i suoi saggi sul concetto buddhista delle Due Verità, una teoria della non dualità costruita su di una serie di locuzioni negative. Queste opere tracciarono uno dei sistemi più duraturi, grazie al quale i buddhisti dell'Asia orientale poterono in seguito affrontare e comprendere il concetto buddhista di vacuità (*śūnyatā*).

[Vedi *ŚŪNYA* E *ŚŪNYATĀ*].

BIBLIOGRAFIA

L'opera più completa su Jizang e sulla tradizione del Sanlun è il testo di Hirai Shun'ei, *Chūgoku hannya shisōshi kenkyū*, Tokyo 1976. Per una recensione di quest'opera e delle domande che essa solleva circa la storia del Buddhismo Sanlun, cfr. A.K. Koseki, *'Later Mādhyamika' in China. Some Current Perspectives on the History of Chinese Prajñāpāramitā Thought*, in «Journal of the International Association for Buddhist Studies», 5 (1982), pp. 53-62. Per un'analisi critica del contributo cinese alla teoria delle Due Verità, cfr. gli articoli di W. Lai, *Further Developments of the Two Truths Theory in China. The Ch'eng-shih-lun Tradition and Chou Yung's San-tsung-lun*, in «Philosophy East and West», 30 (1980), pp. 139-61, e di A.K. Koseki, *The Concept of Practice in San lun Thought. Chi-tsang and the 'Concurrent Insight' of the Two Truths*, in «Philosophy East and West», 31 (1981), pp. 449-66. Per traduzioni antologiche degli scritti di Jizang, cfr. Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton 1963. pp. 360-69 e W.Th. de Bary, Yoshito S. Hakeda e Ph.B. Yampolsky (curr.), *The Buddhist Tradition in India, China, and Japan*. New York 1969.

[Aggiornamenti bibliografici:
A. Fox, *Jizang (Chi-Tsang) [A.D. 549-623]*, in I.P. McGreal (cur.), *Great Thinkers of the Eastern World. The Major Thinkers and the Philosophical and Religious Classics of China, India, Japan, Korea and the World of Islam*, New York 1995, pp. 84-88].

AARON K. KOSEKI

JÑĀNA. Vedi vol. 9.

JŌDO SHINSHŪ. Il Jōdo Shinshū, o setta della Vera Terra Pura, è una scuola del Buddhismo giapponese che ha come messaggio religioso centrale la garanzia della salvezza concessa a tutti gli esseri dal Buddha Amida (sanscrito, Amitābha). Il fondatore, Shinran (1173-1262), un discepolo del famoso monaco giapponese Hōnen (1133-1212), fondatore della setta della Terra Pura (Jōdoshū), appartiene alla schiera dei pensatori buddhisti che enfatizzano la fede nel potere salvifico di Amitābha e la speranza nella rinascita nella sua Terra Pura. Questa è un luogo paradisiaco creato dal merito religioso senza limiti, prodotto grazie alla realizzazione di una serie di promesse che, molti eoni prima, Amitābha fece quando era ancora il *bodhisattva* Dharmākara. Il Jōdo Shinshū, o Shinshū come spesso viene chiamato, è una delle tante tradizioni della Terra Pura dell'Asia orientale, ed è oggi la setta più diffusa del Buddhismo giapponese.

La devozione della Terra Pura è un elemento costante sia nel Buddhismo cinese che in quello giapponese. Le pratiche della Terra Pura iniziarono con il culto della visualizzazione di Amitābha, inaugurato dal monaco cinese Huiyuan nel 403 e vennero aggiunte agli insegnamenti di una serie di tradizioni buddhiste dell'Asia orientale e, dal VI secolo, divennero la base per la costituzione di movimenti religiosi dedicati, più o meno esclusivamente, al culto di Amitābha. [Vedi la biografia di *HUIYUAN*]. Questi movimenti combinano la fede nel potere di Amitābha con la pratica del *nembutsu*, che le varie scuole interpretano in modo differente, ma in generale consiste oggi nella recitazione della formula del nome di Amitābha. Pur restando fedele alla tradizione della Terra Pura cinese e giapponese, il Jōdo Shinshū fornisce numerose interpretazioni della pratica del *nembutsu* e della garanzia di salvezza contenuta nei voti di Amitābha.

Testi. L'insieme degli scritti del Jōdo Shinshū, come tutte le tradizioni della Terra Pura, è un ciclo di scritture nate nell'India nordoccidentale e forse nell'Asia centrale buddhista, che descrivono dettagliatamente il percorso spirituale di Amithābha, le glorie di *sukhāvatī* («la terra beata», ovvero la Terra Pura) da lui creata, le promesse che egli suggellò per la salvezza di tutti gli esseri, o alcune tecniche di meditazione che il devoto può seguire per visualizzare Amithābha e la sua Terra Pura. I testi della cosiddetta «triplice scrittura della Terra Pura» iniziarono come lavori individuali (la scrittura della visualizzazione ha una provenienza diversa rispetto alle altre due), ma i Giapponesi ritengono che i tre *sūtra* della Terra Pura predichino un unico coerente messaggio religioso. Questi testi sono il grande *Sukhāvatīvyūha sūtra* (giapponese, *Muryōjukyō*, T.D. n. 363), il piccolo *Sukhāvatīvyūha sūtra* (giapponese, *Amidakyō*, T.D. n. 366) e un altro testo in sanscrito non più esistente, conosciuto in giapponese come *Kanmuryōjukyō* (T.D. n. 365). Il primo e il secondo contengono elementi del ciclo mitico di Amitābha; il terzo è uno scritto di meditazione. Ugualmente importante per il pensiero dello Shinshū è l'opera di un patriarca del Buddhismo cinese della Terra Pura, il *Wangsheng lunzhu* (giapponese, *Ōjōronchū*, T.D. n.1819) di Tanluan (476-542). Questo testo venne tenuto in grande considerazione da Shinran, che su di esso si basò per comporre il documento di costituzione della scuola, il *Kyōgyōshinshō* (Insegnamento, pratica, fede e illuminazione). [Vedi *TANLUAN*].

Shinran. Shinran iniziò la sua educazione formale buddhista presso il centro del Tendai sul monte Hiei all'età di nove anni. Lì rimase a vivere per quasi vent'anni come monaco nello Jōgyōzammaidō. Quando ebbe ventinove anni, incapace di trovare la pace della mente, decise di lasciare Hiei per Kyoto, dove divenne un discepolo di Hōnen (1201). Nonostante, o forse proprio a causa, della popolarità tra la gente comune delle pratiche *nembutsu*, i monaci delle sette buddhiste tradizionali riconosciute cominciarono a denunciare e a censurare le dottrine di Hōnen. Questo fatto e alcune scorrettezze commesse da diversi discepoli, portarono alla proibizione ufficiale del Buddhismo Nembutsu e alla espulsione da Kyoto di Hōnen e dei suoi principali discepoli. Shinran fu spretato ed esiliato a Echigo (nell'odierna prefettura di Niigata) nel 1207. In questi anni di esilio Shinran visse da laico, prese l'umile nome di Gutoku («vecchio folle»), si sposò e costruì una famiglia. Fu questa esperienza che gli permise di comprendere che l'illuminazione e la rinascita nella Terra Pura non dipendevano dal rispetto dei precetti monastici, dallo studio delle scritture e della dottrina o dal distacco dai legami mondani. Shinran usò la propria esperienza come modello per la vita religiosa, sostenendo che la salvezza si poteva ottenere in questo mondo e in questa vita nel mezzo delle attività comuni quotidiane. In questo modo, Shinran estese l'idea di Hōnen della

salvezza universale e completò la trasformazione del Buddhismo della Terra Pura da «religione della rinuncia» a «religione della famiglia». [Vedi *HŌNEN*].

Nel 1211 arrivò il perdono ufficiale per Shinran. Da questa data egli visse con la sua famiglia nella regione di Kantō, dove cominciò a diffondere la sua nuova interpretazione delle dottrine della Terra Pura. Attrasse un gran numero di seguaci (secondo certe stime pare fossero diecimila), alcuni dei quali furono preziosi per la creazione e il mantenimento dei centri dello Shinshū dopo la morte di Shinran. Il periodo tra il 1235, quando Shinran tornò a Kyoto, e la sua morte fu molto prolifico. In questo tempo egli completò e revisionò il *Kyōgyōshinshō*, il suo più importante lavoro sulla dottrina del Jōdo Shinshū. In quest'opera Shinran tracciò la tradizione degli insegnamenti della Terra Pura raccogliendo passi dalle scritture e dai precedenti commentari, ai quali aggiunse la proprie interpretazioni. Il *Kyōgyōshinshō* rappresenta il tentativo di Shinran di legittimare e dare ortodossia agli insegnamenti dello Shinshū, stabilendone un'affiliazione con le autorità riconosciute dalla tradizione, tentativo che si rendeva necessario considerate le critiche violente che venivano mosse contro la scuola del Jōdoshū dai monaci delle altre sette buddhiste. Altri scritti di questo periodo mirarono a ridurre a sistema i suoi insegnamenti, affinché potessero servire da guida ai suoi discepoli e placare le numerose piccole ostilità tra i suoi seguaci nella regione di Kantō.

Dottrina della Vera Terra Pura. Il pensiero religioso di Shinran venne influenzato dalla divisione che Hōnen fece delle pratiche buddhiste, presentando due vie per l'illuminazione: lo *shōdōmon* («via dei saggi»), ovvero il sentiero difficile in cui l'illuminazione dipende dal «potere personale» (*jiriki*) dell'individuo e dalla capacità di aderire alle regole monastiche, cimentandosi durante lo studio in ardue pratiche meditative; e lo *jōdomon* («via della Terra Pura), o sentiero facile, dove ognuno dipende dall'«altro potere» (*tariki*), precisamente il potere salvifico di Amida. Come Hōnen, Shinran sostenne che durante il *mappō* («gli ultimi giorni della legge»; ossia, l'età della degenerazione e della decadenza diffusa) le tradizionali pratiche buddhiste fossero inutili per ottenere l'illuminazione. In una tale epoca, affermò, la fede in Amida e nella verità della sua «promessa originaria» (*hongan*) di salvare tutti gli esseri senzienti è la sola via che porta alla salvezza e alla rinascita nella Terra Pura. Opponendosi alla precedenti forme di pratica buddhista, che professavano la via della saggezza (*prajñā*), della meditazione (*dhyāna*) e dell'austerità disciplinata (*śīla*), e che si basavano su un'illimitata fede in se stessi, le pratiche della Terra Pura proponevano una nuova via di salvezza al posto dell'inefficace lavoro su se stessi.

Impressionato dalle numerose limitazioni delle capacità umane e dalla peccaminosità propria della natura umana, Shinran estremizzò la fede in Amida professata da Hōnen. Quest'ultimo sosteneva che l'individuo deve «scegliere» di avere fede in Amida e che questa scelta deve essere continuamente riaffermata con le ripetute invocazioni del *nembutsu*. Shinran affermava che fu Amida a scegliere di salvare tutti gli esseri umani, e ciò che rende efficace il suo potere salvifico è il potere della sua promessa originaria di salvare tutti gli esseri, che è contenuto nel *nembutsu*. Partecipando a questo potere e permettendo che esso ci permei, si trascende il mondo della necessità causale (*karman*). Implicita negli insegnamenti della Terra Pura che concernono il potere della promessa originaria vi è la convinzione che, anche se l'intuizione ispirata può da sola far uscire dal mondo del *saṃsāra* (il ciclo di nascita e morte delle esistenze non illuminate), il fondamento della possibilità di questa intuizione dipende da qualcosa di superiore o più profondo del semplice discernimento umano: il potere divino (sanscrito, *adhiṣṭhāna*) del Buddha.

Il potere divino del Buddha non è presente solamente nella sua storia umana e nel suo carattere, ma trascende la sua personalità individuale, spezza le catene del tempo e dello spazio per abbracciare tutti gli esseri viventi per l'eternità e senza limitazioni. Questa interpretazione della fede portò Shinran a rivalutare l'impiego della invocazione del *nembutsu* fatto da Hōnen. Shinran, come Hōnen, era convinto che il solo mezzo per comprendere Amida e partecipare alla sua promessa originaria fosse l'invocazione del suo nome. Intonando il *nembutsu* («*Namu Amida Butsu*», «Lode al Buddha Amida») si accumulano infinite risorse di merito e virtù. Il requisito necessario è, naturalmente, la fede. Hōnen sosteneva che fossero necessarie continue invocazioni del *nembutsu* per edificare la fede e assicurare la rinascita nella Terra Pura. Shinran, tuttavia, affermava che la pratica dovesse «iniziare» con la fede. In ogni singola invocazione il devoto deve dirigere il suo pensiero all'origine di quella pratica, cioè alla fede nella promessa originaria di Amida. In tal modo l'invocazione del *nembutsu* diventa un'espressione di gratitudine ad Amida per avere reso possibile la partecipazione alla salvezza promessa nel suo voto. Tuttavia Shinran non negava il valore della ripetizione delle invocazioni che, pur non producendo direttamente la fede, aprono il cuore degli uomini all'esistenza di Amida. In questo modo, la pratica del *nembutsu* e la fede diventano le due facce di una stessa medaglia, da un lato lo Shinshū enfatizza il momento della salvezza e dall'altro il Jōdoshū sottolinea il processo per arrivare a ottenerla. [Vedi *SHINRAN*].

Istituzionalizzazione e storia successiva. Dopo la

morte di Shinran la sua tomba divenne il centro delle attività religiose del suo movimento. Dieci anni dopo, la sua figlia minore, Kakushinni, edificò un mausoleo nella zona di Higashiyama Ōtani a est di Kyoto, dove collocò l'immagine di Shinran e le sue ceneri. Durante la presentazione del mausoleo e del terreno attorno ai discepoli del padre, stabilì che il mantenimento del tempio e la direzione e il compimento dei servizi religiosi sarebbero spettati a lei e alla sua discendenza per sempre. Fu così iniziata la pratica peculiare del Jōdo Shinshū della successione ereditaria, ma a quel tempo questa decisione non venne considerata dai discepoli di Shinran come una mossa per accrescere il controllo autoritario sul movimento. In quel periodo il movimento non era stato ancora formalmente organizzato in una setta con un tempio centrale e un singolo capo. Lo stesso Shinran aveva preferito istituire luoghi di incontro (*dōjō*) piccoli e informali nelle case dei discepoli, dove potevano riunirsi le comunità dei seguaci (*monto*). Infatti egli non volle diventare il fondatore di una nuova setta o religione. Si considerava il vero successore degli insegnamento di Hōnen e continuò a pensare che il suo movimento fosse parte del Jōdoshū. Per questo motivo ci fu un tempo in cui i discepoli di Hōnen e quelli di Shinran, che pretendevano entrambi di rappresentare la dottrina della «vera» Terra Pura, lottarono per il diritto di usare il nome Jōdo Shinshū. Solamente in tempi relativamente recenti (nel 1872) venne risolta la questione e il nome Jōdo Shinshū venne riservato ai gruppi derivati da Shinran. (Naturalmente, gli adepti dello Shinshū considerano Hōnen un patriarca con pieno diritto nella linea di discendenza dei maestri della Terra Pura). Prima di tale data il Jōdo Shinshū era meglio noto come Ikkōshū o Montoshū. Nella regione di Kantō, il *monto* si trasformò in una vasta organizzazione locale capeggiata dai più potenti discepoli di Shinran. Questi gruppi presero i nomi delle località dove vennero organizzati e, nella maggior parte, restarono sconnessi dal punto di vista organizzativo gli uni dagli altri.

Dopo la morte di Kakushinni il suo posto nella direzione del mausoleo venne occupato dal figlio Kakunyo. Il più grande desiderio di Kakunyo fu di consolidare e organizzare i vari gruppi regionali in una setta unificata costituita attorno al mausoleo. Per raggiungere questo fine egli trasformò il mausoleo in un tempio, chiamato Honganji (Il tempio della promessa originaria) e tentò di far rientrare i *monto* locali nell'organizzazione come templi secondari. Gli sforzi di Kakunyo portarono il Jōdo Shinshū a costituirsi come una organizzazione singola e centralizzata. Nel 1332 lo Honganji venne ufficialmente riconosciuto come il tempio centrale del movimento Shinshū. Il governo continuò tuttavia a considerarlo un'affiliazione della scuola del Tendai. I piani di Kakunyo incontrarono l'opposizione di vari gruppi e movimenti locali, in particolare nel Kantō. Molti capi iniziarono a erigere templi e a creare le proprie sette regionali. Come risultato, vennero stabilite numerose sottosette del Jōdo Shinshū in tutto il Paese.

Lo Honganji continuò a vivere, non senza problemi. Nel 1456 il complesso venne raso al suolo dai monaci del Tendai del monte Hiei. Questo non fu un ostacolo troppo grave perché lo Honganji aveva numerose congregazioni e templi affiliati in tutto il Paese. Tuttavia, l'ottavo successore a capo del tempio, Rennyo (1415-1499), fu costretto a trasferire il centro organizzativo dello Shinshū nel distretto Yamashina di Kyoto. Nel frattempo, la determinazione di Rennyo nel recidere ogni legame con il Tendai – distrusse le scritture, i cartigli e le immagini del Tendai nei suoi templi – e i suoi progetti di espansione e rafforzamento dell'organizzazione Shinshū scatenarono le ire di diverse sette buddhiste e di vari signori feudali locali (*daimyō*). I vari attacchi subiti da Rennyo e dai suoi seguaci per mano di questi detrattori li portarono a stringere un'alleanza con i contadini e i *samurai* locali. Durante la guerra di Ōnin questi gruppi causarono delle rivolte armate conosciute come *ikkō ikki*, volte a proteggere i propri poderi dai potenti *daimyō*. Proprio in questo periodo il Jōdo Shinshū conquistò favore e popolarità tra le masse. Il successo delle rivolte armate procurò a Rennyo il titolo di «santo della restaurazione dello Honganji». [Vedi *RENNYO*].

Gli attacchi contro i seguaci dello Shinshū continuarono per tutto il periodo di Muromachi. Quando il tempio Honganji venne nuovamente incendiato, questa volta per opera dei monaci di Nichiren, il decimo successore, Shōnyō, ricostruì il tempio nel distretto Ishiyama di Osaka. Sotto la sua guida i membri dello Shinshū si diffusero anche tra le masse dei contadini. I *daimyō*, intuendo sia il potenziale delle sommosse armate dei contadini che il potere del loro legame con lo Shinshū, cominciarono a unirsi alla setta. Quando l'undicesimo successore dello Honganji, Kennyo, diventò abate del tempio, la setta era potente politicamente e militarmente quanto le maggiori famiglie aristocratiche e militari del Giappone. La forza dello Shinshū costituì una seria minaccia per diversi governatori militari contendenti, e nel 1570 il potente *daimyō* Oda Nobunaga attaccò lo Honganji. Il tempio, con l'appoggio dei contadini, dei *samurai* e dei *daimyō* locali fu in grado di respingere le truppe di Nobunaga per dieci anni. Nel 1580 ci fu la resa del tempio, e Kennyo si rifugiò nella provincia di Kii. Questo assedio segna sia la grandezza del potere dello Shinshū che l'inizio del suo declino. Segnala inoltre la fine dell'implicazione della setta nelle sommosse contadine armate.

Dopo la morte di Kennyo vi fu una disputa sulla successione, che divise e indebolì lo Honganji. Si formarono due rami: lo Honganji occidentale (Honpa Honganji), diretto dal figlio secondogenito di Kennyo, Junnyo, e lo Honganji orientale (Ōtani Honganji), capeggiato dal figlio maggiore, Kyōnyo. Entrambi stabilirono le loro sedi centrali templari a Kyoto. Si noti che il nascere delle sette all'interno del Jōdo Shinshū, dalle prime divisioni sotto la guida di Kakunyo fino allo scisma tra i figli di Kennyo, fu sempre il risultato di dispute di fazione, di natura politica o per la successione, o causate dalle differenze delle personalità. Non ci sono quindi differenze dottrinali o di pratiche sostanziali tra le varie sette.

Le sette principali dell'odierna religione del Jōdo Shinshū vennero costituite tra la fine del periodo di Kamakura e l'inizio del periodo di Tokugawa. Oggi ci sono dieci sette, tra le quali la setta dello Honganji occidentale e quella orientale sono le più influenti, e ognuna di esse conta sulla presenza combinata di membri di tutte le altre sette minori. Queste ultime includono i gruppi Takada, Bukkōji, Sanmonto, Kibe, Yamamoto, Koshōji, Joshoji e Izumoji. L'usanza di mantenere la direzione dei templi per linea di discendenza familiare è presente in tutte le sette. I capi delle sette dello Honganji affermano di discendere da Shinran e quelli delle altre sette rintracciano la loro discendenza dai diretti discepoli del maestro. Dopo la seconda guerra mondiale, le sette dello Honganji hanno intrapreso una serie di attività missionarie all'estero, aprendo templi nelle Hawaii, nell'America settentrionale e meridionale e in Paesi con una nutrita popolazione giapponese. Nel 1983, il movimento dello Shinshū contava oltre tredici milioni di aderenti, 40.000 sacerdoti e 21.000 templi eretti in tutto il mondo.

[Per una introduzione al pietismo di Amida e una presentazione del suo percorso spirituale, vedi *AMITĀBHA*; l'escatologia del Mappō è discussa nella voce *MAPPŌ*. Per un esame dei precursori del pensiero dello Shinshū, vedi *JINGTU* e *JŌDOSHŪ*. Le pratiche devozionali della Terra Pura sono discusse in *NIANFO*; e in *CULTO E PRATICHE DI CULTO BUDDHISTE*. Vedi anche *TERRA PURA E TERRA IMPURA*].

BIBLIOGRAFIA

Gli studi più accessibili in inglese che descrivono la storia e il pensiero dello Shinshū sono quelli di D.T. Suzuki, *Collected Writings on Shin Buddhism*, Kyoto 1973, e *Shin Buddhism*, New York 1970 (trad. it. *Buddhismo Shin*, Roma 1972). Le idee dello Shinshū presentate in questi studi sono alquanto distorte dalla interpretazione soggettiva che l'autore fa della dottrina della Terra Pura. Un suo precedente lavoro in giapponese, *Jōdokei shisōron*, Kyoto 1948, fornisce una presentazione di facile comprensione del pensiero del Jōdo Shinshū all'interno della più ampia tradizione della Terra Pura. Traduzioni in inglese di testi e scritture dello Shinshū sono disponibili in Kōshō Yamamoto (cur.), *The Shinshū Seiten*, San Francisco 1978 (2ª ed. riv.); Inagaki Hisao, Kōshō Yukawa e T.R. Okano (tradd.), *The Kyō Gyō Shin Shō*, Kyoto 1966, e nelle *Shin Buddhism Translation Series*, Kyoto 1978.

Un maggior numero di fonti sullo Shinshū è pubblicato in giapponese. Ad esempio, buone descrizioni sulla storia del Shinshū si possono trovare in Inoue Toshio, *Honganji*, Tokyo 1962; Toshihide Akamatsu e Kazuo Kasahara (curr.), *Shinshūshi gaisetsu*, Kyoto 1963; Honganji Shiryō Kenkyūjo (cur.), *Honganjishi*, I-III, Kyoto 1961-1969. Una buona trattazione sull'evoluzione storica del Jōdo Shinshū si può trovare in Toshihide Akamatsu, *Kamakura bukkyō no kenkyū*, Kyoto 1957. Daigaku Ōtani (cur.), *Shinshū nempyō*, Kyoto 1973, fornisce una utile cronologia della storia dello Shinshū in un unico volume. Kyōsei Hayashima, *Ningem no negai. Muryōjukyō*, Tokyo 1955, presenta un buon commento al testo fondamentale del Buddhismo della Terra pura, il *Daimuryōjukyō*.

La raccolta più ampiamente citata degli scritti e dei testi dello Shinshū è Shinshū Shōgyō Zensho Hensanjo (cur.), *Shinshū shōgyō zensho*, I-V, Kyoto 1981-1984 (2ª ed. riv.). Utili commenti all'opera principale di Shinran, *Kyōgyōshinshō*, in Shūkaku Yamabe e Chizen Akanuma, *Kyōgyōshinshō kōgi*, Kyoto 1928; Yoshinori Takeuchi, *Kyōgyōshinshō no tetsugaku*, Tokyo 1931, e Taeiei Kaneko, *Kyōgyōshinshō sōsetsu*, Kyoto 1959. Ryōjin Soga, *Tannishō chōki*, Kyoto 1961, è un'ampia esposizione sul *Tannishō*. Per quanto riguarda in generale la dottrina dello Shinshū, cfr. Daien Fugen, *Shinshū gairon*, Kyoto 1950, e Kenkyūjo Kyōka (cur.), *Shinshū gaiyō*, Kyoto 1953. Discussioni più estese sul pensiero e sullo sviluppo dello Shinshū si trovano in Mitsuyuki Ishida, *Shinran kyōgaku no kisoteki kenkyū*, I-II, Kyoto 1970-1977. Per quanto riguarda l'organizzazione religiosa del Jōdo Shinshū, cfr. Senroku Uehara e Nobuiko Matsugi, *Honganji kyōdan*, Tokyo 1971. L'opera di consultazione più completa sul Jōdo Shinshū è Shūsatsu Okamura (cur.), *Shinshū daijiten*, I-III, Kyoto 1935-1937.

[Aggiornamenti bibliografici:

G.D. Amstutz, *Interpreting Amida. History and Orientalism in the Study of Pure Land Buddhism*, Honolulu 2002.

A. Bloom, *Shin Buddhism in America. A Social Perspective*, in C.S. Prebish e K.K. Tanaka (curr.), *The Faces of Buddhism in America*, Berkeley 1998.

J.C. Dobbins, *Buddhism in Medieval Japan*, Honolulu 2002.

Soho Machida, *Renegade Monk. Honen and Japanese Pure Land Buddhism*, Berkeley 1999].

HASE SHOTO

JŌDOSHŪ. Il Jōdoshū, o setta della Terra Pura, è una scuola del Buddhismo giapponese fondata nel XII secolo dal monaco Hōnen (1133-1212), che prese come cardine del suo insegnamento religioso la fede nel potere

del Buddha Amida (sanscrito, Amitābha) di salvare tutti gli esseri. Il Jōdoshū fu la prima di una serie di tradizioni indipendenti della Terra Pura che sbocciarono in Giappone, e continua fino ai giorni nostri costituendo una delle forze maggiori della religione e della cultura del Paese.

Sia in Cina che in Giappone le pratiche e le dottrine della Terra Pura (cinese, *jingtu*; giapponese, *jōdo*) esistono sia congiuntamente agli insegnamenti delle principali sette buddhiste, sia come tradizioni indipendenti. La devozione della Terra Pura sottolinea la fede nel potere salvifico di Amida, il desiderio di conseguire una rinascita nella sua Terra Pura, *sukhāvatī* («terra della beatitudine») e l'efficacia delle pratiche del *nembutsu* (ovvero la recitazione del nome del Buddha Amida, o la meditazione su di lui) per ottenere la salvezza. Per i precursori del Jōdoshū, compresi Eikū, Ryōnin e Genshin (942-1017), la meditazione *nembutsu* (giapponese, *nembutsu zammai*) implicava l'invocazione del nome di Amida mentre si visualizzava il suo corpo e si girava attorno alla sua immagine. Alcuni, tra cui Genshin, sostennero che si dovesse invocare il nome di Amida impegnandosi contemporaneamente negli esercizi di meditazione. [Vedi *GENSHIN*]. La meditazione e l'invocazione (che era considerata una pratica inferiore) del *nembutsu* vennero praticate da diversi monaci della setta del Tendai, ma furono al massimo considerate complementari agli altri esercizi stabiliti. Fu solamente nel periodo di Kamakura (1185-1333), quando Hōnen fondò il Jōdoshū, che l'invocazione del *nembutsu* (qui concepita come la recitazione della formula del nome di Amida) divenne la sola pratica della setta, prescelta come metodo superiore per ottenere la salvezza.

Testi fondamentali. Le pratiche della Terra Pura sono fondate su una serie di testi che enfatizzano una tecnica per visualizzare Amitābha e la sua Terra Pura, o sottolineano il suo percorso spirituale, le sue promesse di creare un paradiso per gli esseri senzienti che soffrono e i metodi per rinascere in quel luogo. Uno scritto del primo tipo, il *Pratyutpannasamādhi Sūtra*, fu tradotto in cinese circa nel 179 d.C. e diventò il testo basilare del culto cinese di Amitābha sul monte Lu, sotto la direzione del famoso monaco e letterato Huiyuan (334-416). [Vedi *HUIYUAN*]. Intorno al V secolo, un altro testo di «meditazione», il *Guan wuliangshoufo jing* (sanscrito, *Amitāyurdhyāna Sūtra**; T.D. n. 365) fu disponibile in cinese. A differenza del sopra menzionato *Pratyutpannasamādhi Sūtra*, che si prefissava di rendere presente nella meditazione il «Buddha delle dieci direzioni», questo testo era dedicato esclusivamente alla meditazione su Amitābha e sulla sua Terra Pura. Le tecniche proposte in entrambi i testi vennero introdotte in Giappone principalmente attraverso il sistema di meditazione del Tiantai (giapponese, Tendai) formulato dal monaco cinese Zhiyi (538-597). [Vedi *MEDITAZIONE BUDDHISTA*; e la biografia di *ZHIYI*]. Gli scritti del secondo tipo, che concernono il percorso spirituale di Amitābha e la gloria della Terra Pura, sono due: il «grande» *Sukhāvatīvyūha Sūtra*, tradotto almeno cinque volte in cinese, ma conosciuto alle scuole della Terra Pura attraverso la resa del V secolo di Buddhabhadra (che la tradizione attribuisce a Saṃghavarman), il *Wuliangshou jing* (T.D. n. 366) e il «piccolo» *Sukhāvatīvyūha Sūtra* tradotto per la prima volta in cinese come *Amituofo jing* (T.D. n. 363) da Kumārajīva (343-413). Il *Guanjing*, conosciuto in Giappone come *Kanmuryōjukyō*, e il *Sukhāvatīvyūha Sūtra* grande e piccolo, noti come *Muryōjukyō* e *Amidakyō* rispettivamente, costituiscono la «triplice scrittura della Terra Pura», la letteratura *sūtra* centro delle tradizioni della Terra Pura cinese e giapponese.

Gli insegnamenti della setta del Jōdo (e della scuola sorella, il Jōdo Shinshū) traggono ispirazione dal *Sukhāvatīvyūhopadeśa** (cinese, *Wuliangshou jing youpotizhe yuansheng ji*, T.D. n. 1524), una raccolta di inni (*gāthā*) con un commento sui principali temi della Terra Pura dell'eminente *ācārya* indiano Vasubandhu. Lo *Ōjōron*, il titolo giapponese di questa opera, veniva solitamente letto assieme al *Wangsheng lunzhu* (giapponese, *Ōjōronchū*; T.D. n. 1819), un commentario al lavoro di Vasubndhu, opera di un pensatore cinese della Terra Pura, Tanluan (476-542). [Vedi *TANLUAN*]. Il commentario di Tanluan si apre con un riferimento al «sentiero facile per la salvezza» (giapponese, *igyōdō*), adatto all'epoca delle «cinque corruzioni». Tanluan attribuisce a Nāgārjuna, il filosofo mādhyamika e presunto autore di un trattato sulla Terra Pura, questa dottrina di un «sentiero facile», ovvero la venerazione del Buddha piuttosto che le pratiche tradizionali di allenamento mentale [Vedi *NĀGĀRJUNA*].

La vita e il pensiero di Hōnen. Hōnen iniziò la sua educazione formale buddhista presso il centro del Tendai del monte Hiei, dove venne ordinato all'età di quattordici anni. Tre anni dopo, deluso del comportamento decadente e alquanto militaristico dei suoi compagni monaci, partì per Kurodani per studiare con Eikū, un carismatico promulgatore della devozione della Terra Pura. Nei venticinque anni seguenti, Hōnen studiò i testi della Terra Pura e praticò il *nembutsu zammai* come prescriveva il maestro, in accordo con lo *Ōjōyōshū* (Elementi essenziali della rinascita nella Terra Pura) di Genshin. In questo periodo, Hōnen studiò anche le dottrine, le scritture e le pratiche delle sei sètte buddhiste del periodo di Nara, dello Shingon (Vajrayāna) e dello Zen. Si convinse che il Giappone fosse entrato, come era stato predetto nelle scritture, nell'età del *mappō* (gli «ultimi

giorni della legge»), un periodo in cui gli insegnamenti del Buddhismo sono talmente degenerati che è impossibile ottenere con le proprie forze la salvezza. Nel 1175, leggendo il commento del grande maestro della Terra Pura cinese Shandao al *Kanmuryōjukyō*, Hōnen comprese che la sola via per la salvezza fosse avere fede assoluta nella promessa di Amida di salvare tutti gli esseri senzienti e intraprendere l'«unica pratica *nembutsu*» (*senju nembutsu*), ovvero confidare solamente nell'invocazione del nome del Buddha Amida come mezzo di salvezza. [Vedi *SHANDAO*]. Quell'anno, Hōnen lasciò Kurodani per dirigersi a Kyoto, dove cominciò a diffondere i suoi insegnamenti. Questa trasferta portò alla fondazione del Jōdoshū.

Nel 1197, su richiesta del primo ministro Kujō Kanezane (1149-1207), Hōnen scrisse l'importante *Senchaku hongan nembutsushū* (Raccolta di passi sulla promessa originaria di Amida nei quali al di sopra di tutto è scelto il *nembutsu*). Questo lavorò fissò gli insegnamenti essenziali di Hōnen e portò alla fondazione della setta del Jōdo. Egli, seguendo l'esempio di un altro maestro della Terra Pura cinese, Daochuo (562-645), divise gli insegnamenti buddhisti in due sentieri: la «porta dei saggi» (*shōdōmon*) e la «porta della Terra Pura» (*jōdomon*). Hōnen classificò il primo sentiero come quello più difficile, poiché si basava sul potere e sulle capacità personali (*jiriki*) per raggiungere la salvezza. Affermò che durante il *mappō* solamente poche persone erano in grado di rinascere nella Terra Pura attraverso le pratiche ardue del Buddhismo tradizionale (come l'osservanza del *vinaya*, la meditazione e lo studio). Invece, considerò il *jōdomon* come un sentiero facile per ottenere la salvezza. Il *jōdomon*, confidando completamente nell'«altro potere» (*tariki*; cioè, la dipendenza dalla grazia salvifica di Amida), è aperto a tutti gli uomini, aristocratici o popolani. Per essere salvati, sostenne Hōnen, basta fare la «scelta» (*senchaku*) di avere fede e fiducia assoluta nella promessa di Amida. Nella discussione tra «altro potere» e «potere personale», egli fu concorde con Tanluan che asseriva che in questa era degenerata l'affidarsi all'«altro potere» fosse la via semplice, ma tuttavia superiore, per la salvezza. Non approvò però diverse pratiche buddhiste presentate da Tanluan come fiducia nell'«altro potere». Per Hōnen l'unica pratica che rappresentasse la fede nella grazia di Amida era l'invocazione del suo nome.

Oltre a delineare questi punti generali della dottrina, Hōnen discusse la necessità di ripetere l'invocazione per un periodo prolungato di tempo. Egli riteneva che la ripetizione costante del *nembutsu* assicura la continua purificazione della mente e del corpo, porta alla dissoluzione del dubbio, conduce inoltre a un momento di risveglio (*satori*) in questa vita e, alla fine, alla rinascita nella Terra Pura. A coloro che sostenevano che la ripetizione della recitazione significasse fiducia nel «potere personale», Hōnen rispose che il requisito necessario per ogni invocazione era la concentrazione appropriata e la sincerità della mente, che deriva soltanto dalla fede assoluta nel potere salvifico di Amida. Comunque, non spiegò mai esplicitamente la relazione tra la fede, il *nembutsu* e l'«altro potere».

La scuola di Hōnen divenne subito molto popolare, grazie al richiamo che esercitava su tutte le classi sociali. I monaci delle sette buddhiste riconosciute, spaventati da tanta popolarità, inviarono una petizione al governo con la quale accusavano i monaci della setta Jōdo di infrangere le regole del *vinaya*. Nel 1204, Hōnen, assieme ai suoi principali discepoli, fu costretto a redigere e firmare un documento di garanzia in sette articoli, che sarebbe servito come guida per la sua condotta. I suoi nemici furono così tenuti quieti fino al 1205, quando una nuova petizione venne presentata all'ex imperatore, Go Toba, in cui si richiedeva la proibizione del *senju nembutsu*. Nel 1206 la situazione peggiorò allorquando due discepoli di Hōnen furono accusati di avere attirato le attenzioni di due cortigiane, approfittando della lontananza dell'imperatore da Kyoto. L'imperatore mise al bando gli insegnamenti della setta Jōdo ed esiliò Hōnen e molti dei suoi discepoli. Cinque anni più tardi Hōnen venne perdonato e tornò a Kyoto, dove morì nel 1212. [Vedi *HŌNEN*].

I primi scismi. Dopo la morte di Hōnen, i suoi discepoli furono unanimi nel proclamare la fede nella promessa di Amida e nel propagandare l'invocazione del *nembutsu* come pratica valida per ottenere la rinascita nella Terra Pura. Dovettero però confrontarsi con alcune tematiche dottrinali e metodologiche che erano rimaste oscure negli scritti di Hōnen e nel suo stile di vita. Quando il dibattito sulla corretta interpretazione del «potere personale» si fece più acceso, i discepoli si divisero in due gruppi: coloro che tendevano verso la forma più pura di *senju nembutsu*, alcuni dei quali sostennero che fosse sufficiente una «singola invocazione» (*ichinen*) per la salvezza; e coloro che scesero a compromessi con le altre sette buddhiste, promovendo l'impiego di una serie di esercizi congiuntamente al *nembutsu*. Benchō (1162-1238), considerato il più ortodosso dei discepoli di Hōnen, e Shōkū (1177-1247), che aveva contribuito alla compilazione del *Senchaku hongan nembutsushū*, sottolinearono l'importanza della ripetizione dell'invocazione del *nembutsu*, ma non furono concordi sul valore da attribuire alle altre pratiche. La sottosetta fondata da Benchō, il Chinzei-ha, fu a favore del *senju nembutsu* e divenne la scuola principale della Terra Pura. Oggi il Chinzei-ha è sinonimo del Jōdoshū. Shōkū, d'altra parte, incorporò nel suo

metodo elementi del Tendai e del Buddhismo esoterico, nella convinzione di stare semplicemente seguendo l'esempio di Hōnen, che per tutta la vita si era impegnato nella meditazione e nelle pratiche cerimoniali. Poiché Shōkū non fu un sostenitore del *senju nembutsu* la sua setta, il Seizan-ha, servì a far sì che le dottrine della Terra Pura fossero accettate dalle altre scuole buddhiste. [Vedi *SHŌKŪ*; e *BENCHŌ*].

Il dibattito all'interno del secondo gruppo di discepoli si concentrò sulla questione del valore relativo di una singola invocazione del *nembutsu*, eseguita con fede e sincerità assoluta, superiore e in contrapposizione alla recitazione ripetuta e continua. Ryūkan (1148-1227), fondatore della sottosetta Chōrakuji, sostenne che la recitazione prolungata fosse il preludio necessario alla salvezza, che si ottiene solo al momento della morte. Nel XV secolo la sua setta venne inglobata nel Jishū. Kōsai (1163-1247), fondatore della setta dello Ichinengi, fu forse il più controverso tra i discepoli di Hōnen. Egli affermò che la continua invocazione del *nembutsu* fosse inutile perché la salvezza si ottiene in un solo momento, ovvero che la rinascita nella Terra Pura è assicurata in ogni momento in cui il *nembutsu* viene salmodiato. Molti dei seguaci di Kōsai furono accusati di condotta amorale e la setta di conseguenza non godette del favore delle altre sette buddhiste. Dopo la morte del fondatore iniziò il declino e molti dei suoi seguaci entrarono a far parte del Jōdo Shinshū (la setta della Vera Terra Pura) di Shinran.

Ippen (1239-1289), fondatore del Jishū (setta del Tempo), fornisce il migliore esempio di un'altra forma di devozione della Terra Pura che si sviluppò nel periodo di Kamakura. Ippen iniziò la sua formazione nella Terra Pura all'età di quattordici anni, quando andò a Daizaifu per studiare con Shōtatsu, maestro della setta del Seizan-ha. Secondo la leggenda, mentre stava visitando il tempio di Kumano nel 1276, Ippen ebbe una rivelazione divina, in cui un *kami* gli disse che è l'illuminazione di Amida che determina la salvezza degli uomini e che la fede dell'individuo è, di conseguenza, irrilevante. In seguito, Ippen viaggiò per tutto il Paese portando con sé tavolette *nembutsu* ed eseguendo danze *nembutsu*, che gli valsero il nome Yugyō Shōnin («saggio errante»). I suoi discepoli, credendo che Amida fosse presente ovunque, non si affiliarono a un tempio in particolare, ma seguirono piuttosto l'esempio di Ippen spostandosi per tutto il Paese. Secondo Ippen, il nome Jishū implicava che la pratica (cioè, il *nembutsu*) dovesse essere in accordo con l'epoca («il Tempo»), vale a dire, che il *nembutsu* fosse la sola pratica appropriata in una età di *mappō*. Per i suoi discepoli, tuttavia, ciò significò che il *nembutsu* dovesse essere intonato in qualunque tempo e in qualsiasi luogo. [Vedi *IPPEN*]. Dal suo inizio, il Jishū fu una tradizione indipendente, legata dal punto di vista dottrinale, ma non affiliata, al Seizan-ha.

Una breve menzione va fatta di Shinran (1173-1262), fondatore del Jōdo Shinshū, che si considerava il vero successore degli insegnamenti di Hōnen. Shinran, tuttavia, rifiutava i precetti del *vinaya* (il codice della disciplina monastica), seguiti invece dalla setta del Jōdo. Egli, che si definiva «non monaco e non laico», diede l'esempio ai suoi discepoli sposandosi, mangiando carne e vivendo in tutto e per tutto come un laico. Shinran sosteneva che la fede in Amida fosse un requisito necessario per la salvezza, ma che tale fede non potesse essere ascritta alla volontà individuale, bensì fosse esclusivamente il risultato della grazia di Amida, come dimostra la sua promessa di salvare tutti gli esseri senzienti. A differenza di Hōnen, che affermava che l'individuo dovesse «scegliere» di credere in Amida, Shinran era categorico nell'affermare che fosse proprio Amida a «scegliere» di salvare tutti gli esseri. Oggi, il Jōdo Shinshū è la più grande setta buddhista del Giappone. [Vedi *SHINRAN*].

Le epoche Tokugawa, Meiji e moderna. Durante il periodo di Tokugawa (1600-1867) gli *shōgun* favorirono il Buddhismo con la speranza di indebolire l'influenza dei missionari cristiani. I regnanti della dinastia Tokugawa fecero del Buddhismo una parte integrante della propria organizzazione governativa, finanziando generosamente i monaci e i templi delle sette buddhiste riconosciute. Il governo controllava però anche le ordinazioni, le amministrazioni templari e le altre attività, impedendo la formazione di nuove sette e fazioni. In questo modo, il Buddhismo, nonostante l'appoggio governativo, divenne spiritualmente stagnante. In questo contesto, il Jōdoshū divenne il favorito degli *shōgun*. Il primo *shōgun*, Tokugawa Ieyasu, fu un devoto del Jōdoshū e i suoi successori seguirono il suo esempio. I monaci della setta, tuttavia, approfittarono dell'appoggio e divennero, con il passare del tempo, corrotti e privi di profondità spirituale. Tra i pochi che provarono a infondere nuova vitalità al Jōdoshū vi fu Suzuki Shōsan (1579-1655), praticante sia del *nembutsu* che dello Zen. Egli unì la devozione della Terra Pura ai concetti dello Zen del valore del lavoro, predicando agli agricoltori di recitare il *nembustu* durante il lavoro nei campi per poter controllare le passioni terrene e garantirsi l'acquisizione del risveglio finale. Suzuki era profondamente convinto che solamente praticando nel proprio ambiente lavorativo si potesse ottenere la salvezza. [Vedi *SUZUKI SHŌSAN*].

L'era Meiji (1868-1912) vide un capovolgimento dell'attitudine governativa nei confronti del Buddhismo. Lo Scintoismo fu adottato come religione di Stato, e il Neoconfucianesimo continuò a esercitare grande in-

fluenza sull'ideologia statale. La sopravvivenza stessa del Buddhismo venne minacciata dalla mancanza della rivitalizzazione e della modernizzazione delle sue dottrine e delle sue pratiche. Due tendenze che si svilupparono all'interno della setta del Jōdo durante il periodo Meiji continuano tuttora a esercitare la loro influenza sulla pratica della Terra Pura. La prima sosteneva che la salvezza potesse essere ottenuta attraverso l'esperienza religiosa personale della pratica del *nembutsu*. Un sostenitore di questa posizione fu Yamazaki Bennei (1859-1920), fondatore del Kōmyōkai, che proponeva una intensa recitazione del *nembutsu* per ottenere il risveglio in questa vita. I membri di questa setta si riuniscono per alcuni giorni alla volta per invocare in continuazione il *nembutsu*. La pratica del Kōmyōkai, che prometteva la salvezza in questo mondo e durante questa vita, divenne molto popolare tra gli adepti del Jōdoshū. Tuttavia, il movimento, poiché richiedeva ai devoti di dedicare lunghi periodi alla pratica, si dimostrò in definitiva poco adatto alla vita di molti dei membri laici. La seconda tendenza sosteneva che la salvezza si potesse ottenere per mezzo dell'azione sociale. Shiio Benkyō (1876-1971), fondatore del Kyōseikai e importante studioso del Buddhismo, auspicava la purificazione e la salvezza del mondo intero, piuttosto che la rinascita individuale nella Terra Pura. Gli appartenenti a questo movimento danno poca importanza all'esperienza religiosa personale e partecipano invece ad attività sociali e per il benessere pubblico.

Negli anni ottanta del XX secolo c'erano in totale circa settemila templi e conventi del Jōdoshū. La setta mantiene due università buddhiste, numerosi istituti e scuole superiori femminili, e ha edificato diverse case per gli anziani e gli orfani.

[Per una panoramica sul percorso spirituale di Amida e sul pietismo, vedi *AMITĀBHA*. L'escatologia *mappō* è discussa in *MAPPŌ*. Per gli antecedenti cinesi del Buddhismo della Terra Pura giapponese, vedi *JINGTU*. Le pratiche devozionali della Terra Pura sono discusse in *NIANFO* e *CULTO E PRATICHE DI CULTO BUDDHISTE*. Vedi anche *JŌDO SHINSHŪ* e *TERRA PURA E TERRA IMPURA*].

BIBLIOGRAFIA

Chionin Jōdo Shūgaku Kenkyūjo (curr.), *Hōnen bukkyō no kenkyū*, Tokyo 1975.

Chionin Jōdo Shūgaku Kenkyūjo (curr.), *Jōdoshū no oshie. Rekishi, shisō, kadai*, Tokyo 1974.

H.H. Coates e Ryūgaku Ishizuka, *Hōnen, the Buddhist Saint*, I-V, Kyoto 1949. Un'introduzione alla vita e al pensiero di Hōnen.

E.B. Cowell et al. (curr.), *Buddhist Mahāyāna Texts* 1894, rist. New York 1969 (Sacred Books of the East, 49). Comprende una traduzione in inglese delle scritture della Terra Pura.

Jikai Fujiyoshi (cur.), *Jōdokyō ni okeru shūkyō taiken*, Kyoto 1979.

Jikai Fujiyoshi, *Jōdokyō shisō no kenkyū*, Kyoto 1983.

Eijun Hattori, *Jōdokyō shisōron*, Tokyo 1974.

Jōkō Katsuki, *Hōnen jōdokyō no shisō to rekishi*, Tokyo 1974.

Jōkō Katsuki(cur.), *Jōdoshū kaisoku no kenkyū*, Kyoto 1970.

Kōji Takahashi, *Hōnen jōdokyō no shomondai*, Kyoto 1978.

Enchō Tamura, *Hōnen Shōnin den no kenkyū*, Kyoto 1972.

Kyōshun Tōdō, *Hōnen Shōnin kenkyū*, Tokyo 1983.

Shunei Tsuboi, *Ḥonen ñodokšo no kenkŭ*, Tokyo 1982.

[Aggiornamenti bibliografici:

G. Amstutz, *Interpreting Amida. History and Orientalism in the Study of Pure Land Buddhism*, Albany 1997.

M.L. Blum, *The Origins and Development of Pure Land Buddhism. A Study and Translation of Gyōnen's «Jōdo Hōmon Genrushō»*, New York 2002.

Masatoshi Hasegawa, *Kinsei no nembutsu hijiri Munō to minshū*, Tokyo 2003.

Yuishin Itō, *Jōdoshū-shi no kenkyū*, Kyoto 1996.

C. Kleine, *Hōnens Buddhismus des Reinen Landes. Reformation oder Häresie?*, Frankfurt am Main 1996.

Sōhō Machida, *Renegade Monk. Hōnen and Japanese Pure Land Buddhism*, Berkeley 1999.

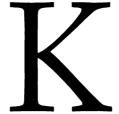
Hideo Noda, *Meiji jōdoshūshi no kenkyū*, Kyoto 2003.

R.K. Payne e K.T. Kenneth, *Approaching the Land of Bliss. Religious Praxis in the Cult of Amithabha*, Honolulu 2004.

Itsuko Sakazume, *Asobi to kyōgai. Hōnen to Shinran*, Tokyo 1990.

Daikichi Terauchi, *Hōnen sanka. Ikiru tame no nembutsu*, Tokyo 2000.

Taitetsu Unno, *River of Fire, River of Water. An Introduction to the Pure Land Tradition of Shin Buddhism*, New York 1998].

FUJIYOSHI JIKAI

KAMALAŚĪLA (VIII secolo d.C.), o Ācārya Kamalaśīla; monaco e studioso indiano, autore, discepolo principale di Śāntirakṣita, e primo predicatore del Buddhismo in Tibet. Non si hanno molte notizie circa gli inizi della sua carriera: prima della sua chiamata in Tibet, sembra sia stato un *upādhyāya* (maestro/abate) di Nālandā. I racconti tibetani (le sole fonti che possediamo sulla sua vita) iniziano con il suo periodo formativo sotto la guida di Śāntirakṣita a Nālandā e procedono poi rapidamente a narrare del suo primo successo in Tibet: il trionfo sulla fazione cinese buddhista rivale nel corso del famoso dibattito a Bsam yas (Samye, circa 792-794).

Non è del tutto certo che, dal punto di vista intellettuale, Kamalaśīla seguisse i passi del suo maestro. Sia Śāntirakṣita sia Kamalaśīla sostennero con vigore le dottrine filosofiche degli yogācāra-mādhyamika-svātantrika (dottrine riconducibili all'autorevole linea di sviluppo che derivava dal grande logico buddhista Dharmakīrti). Śāntirakṣita compose un enorme trattato, il *Tattvasaṃgraha*, che impiegava tale tipologia di ragionamento logico per respingere a una a una (ossia, *svatantra*) tutte le dottrine contrarie, buddhiste e non buddhiste, rivisitando in tal modo i precedenti trecento anni di attività filosofica in India. Sulla base di questo testo, Kamalaśīla compose un notissimo commentario, noto con il titolo di *Tattvasaṃgraha-pañjikā*. Egli fu però autore anche di molti altri testi, tanto che il tibetano *Bstan 'gyur* gli attribuisce ben diciotto opere. Oltre alla *Pañjikā*, il suo testo principale è il *Bhāvanākrama* (Stadi di meditazione; tibetano, *Sgom rim rnam gsum*), suddiviso in tre parti: 1) *Pūrva-bhāvanā-krama*, 2) *Madhyma-bhāvanā-krama*, e 3) *Uttara-bhāvanā-krama*. Il *Chos 'byung* (Storia del Buddhismo) di Bu ston (Buston) elenca questo testo tra le scritture del «periodo intermedio», nelle quali i risvolti teoretici e i lati pratici della Dottrina vengono esposti congiuntamente.

Nella seconda metà dell'VIII secolo d.C., sotto l'egida del re Khri srong lde btsan, venne dato grande impulso alla diffusione del Buddhismo in Tibet. Padmasambhava e Śāntirakṣita progettarono, e sorvegliarono fino al suo completamento, la costruzione di Samye, il primo monastero buddhista del Paese. Śāntirakṣita stesso formò e ordinò in questo monastero i primi sette monaci tibetani autoctoni, e qui diede anche inizio a un gigantesco progetto di raccolta e traduzione delle scritture buddhiste indiane. Samye accolse anche molti buddhisti cinesi e per un certo tempo vi regnò uno spirito di cooperazione. Verso la fine della vita di Śāntirakṣita, tuttavia, cominciarono a emergere dissensi e il problema di quale insegnamento avrebbe dovuto prevalere, se l'indiano o il cinese, divenne pressante.

Per dirimere la questione, il re indisse infine un grande dibattito da tenersi a Samye e, su consiglio di Śāntirakṣita, mandò a chiamare Kamalaśīla in rappresentanza della parte indiana, mentre la fazione cinese venne capeggiata dal monaco Hwashang Mahāyāna. La grande abilità dialettica di Kamalaśīla portò alla vittoria la parte indiana, e i buddhisti cinesi vennero espulsi dal Paese. Come osserva David Snellgrove nel suo testo *A Cultural History of Tibet* (Boulder 1980, p. 79), «forse su questo risultato pesarono anche considerazioni politiche, poiché all'epoca il Tibet era in guerra aperta con la Cina». È proprio in virtù della sua vittoria a Samye che Kamalaśīla viene esaltato negli annali di storia religiosa tibetana, i quali però dedicano ben poco spazio alle tragiche conseguenze personali che la vittoria ebbe

per lui. La *Storia* di Buston, però, riporta che, dopo la conclusione del dibattito, quattro assassini, mandati dalla fazione cinese, uccisero Kamalaśīla «spezzandogli le reni».

[Vedi *TIBETANE, RELIGIONI*, vol. 13; *BUDDHISMO*, articolo sul *Buddhismo in Tibet*; e *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*, articolo sul *Buddhismo tibetano*].

BIBLIOGRAFIA

P. Demiéville, *Le Concile de Lhasa*, Paris 1952. Uno studio dettagliato, incentrato in particolare sul dibattito di Samye.

E. Obermiller (trad.), *History of Buddhism*, I-II, Heidelberg 1931-1932. Una traduzione del *Chos 'byung* di Buston.

E. Obermiller, *A Sanskrit Manuscript from Tibet. Kamalaśīla's Bhāvanā-krama*, in «Journal of the Greater India Society», 2 (1935), pp. 1-11.

G. Tucci (cur.), *The Contents of the first Bhāvanākrama. Sanskrit and Tibetan Texts with Introduction and English Summary*, Roma 1958 (Minor Buddhist Texts, parte 2).

G. Tucci (cur.), *Third Bhāvanākrama*, Roma 1971 (Minor Buddhist Texts, parte 3).

JANICE D. WILLIS

KARMAN BUDDHISTA. Le tradizioni religiose dell'Asia meridionale hanno prodotto una vasta serie di posizioni inerenti al concetto secondo il quale il comportamento e i pensieri individuali determinano il destino di una persona. I testi buddhisti in *pāli* composti nei secoli successivi alla morte del Buddha storico, avvenuta intorno al 480 a.C. secondo la datazione più comune, dimostrano chiaramente come i pensatori buddhisti del tempo fossero consci delle cinque posizioni filosofiche generali e antitetiche riguardanti le cause del destino, favorevole o sfavorevole, di un individuo in questo mondo. La dottrina della non casualità (pāli, *adhiccasamuppana-vāda*) sosteneva che la buona o cattiva sorte di una persona non avesse alcuna relazione con delle cause o delle condizioni dirette o indirette: tutti i destini, fortunati o sfortunati, hanno natura accidentale. Questa dottrina raccomandava quindi di apprezzare i casi positivi della sorte e gioire della sua momentanea positività, e tale posizione epicurea venne sostenuta dai materialisti. [Vedi *CĀRVĀKA*]. La dottrina della combinazione di elementi fisici (*sangatibhāva-hetu-vāda*), anch'essa basata sul materialismo, sosteneva invece che la buona o cattiva combinazione degli elementi fisici di terra, acqua, fuoco e vento nel corpo di un essere umano fosse responsabile della fortuna individuale nel corso della vita. (In qualche modo questa idea ricorda la teoria del temperamento formulata nell'antica Grecia). La dottrina della causa determinata dal lignaggio (*abhijāti-hetu-vāda*) argomentava, al contrario, che la fortuna individuale veniva predeterminata dalla casta alla quale la persona apparteneva per nascita, mentre la dottrina della divina intenzione (*issaranimmāna-hetu-vāda*) era incentrata sull'idea che la felicità o l'infelicità personali fossero determinate dagli dei o da una divinità supremi che creavano e controllavano l'universo e tutte le vite umane. I sostenitori di tale dottrina non ammettevano la possibilità della libertà umana in un ambito di causa ed effetto. Infine, la dottrina del fatalismo (*pubbekata-hetu-vāda*) affermava che la felicità o l'infelicità individuale nella vita presente fossero determinate dalle buone o dalle cattive azioni compiute nelle vite passate e che, perciò, una persona dovesse rassegnarsi alle circostanze della propria vita presente. I sostenitori di questa dottrina, insieme con coloro che appoggiavano la dottrina dell'intenzione divina, non ammettevano la possibilità che le intenzioni individuali influissero sull'azione. [Vedi *PRATĪTYA-SAMUTPĀDA*].

Gli autori delle *upaniṣad*, le più antiche delle quali sono antecedenti all'epoca del Buddha storico, accettarono alcuni elementi di queste cinque dottrine e ne respinsero altri. Essi sostennero che il destino di una persona è determinato dal suo comportamento e dalle sue intenzioni individuali. Tale «azione» fisica o mentale, che determina il destino, venne definita con il termine *karman*. Le azioni individuali, buone o cattive che fossero, erano note come «*karman* dell'azione», mentre le motivazioni e i pensieri vennero descritti come «*karman* mentale».

I primi pensatori buddhisti allinearono in certa misura i propri insegnamenti sul *karman* a queste idee upaniṣadiche. Le dottrine buddhiste dell'efficacia causale di azione (*karman-vāda*), comportamento (*kiriya-vāda*) e sforzo (*viriya-vāda*) difendevano la libertà delle intenzioni di un essere umano e la sua diligenza e il suo sforzo nel raggiungere l'ideale buddhista. Tuttavia, mentre i filosofi upaniṣadici si interessarono in primo luogo alla fonte karmica di stati specifici dell'essere, i primi buddhisti sottolinearono invece la retribuzione (*vipāka*) o il frutto (*phala*) che le azioni e le intenzioni determinano. Secondo i primi pensatori buddhisti, più *karman* buono una persona accumula, più felice essa diventa e migliore sarà la ricompensa futura. Allo stesso modo, più è cattivo il *karman* accumulato, più infelice sarà l'individuo e peggiore l'influenza che ne riceverà.

Secondo una dottrina buddhista che compare in varie fonti sanscrite (*abhidharma*), il *karman* dipende da tre elementi: *cetanā* (volizione), che si riferisce all'intenzione o al proposito della persona che intraprende un'azione; *samudācāra* (comportamento effettivo) o

vijñapti karman (azione «espressa»), che comprende le azioni fisiche, buone e cattive, compiute per mezzo del corpo o attraverso la parola; *vāsanā* (impressione o effetto residuo) e *saṃskāra* (costume o disposizione), che costituiscono gli effetti o le tracce lasciati nella vita individuale dalle azioni buone o cattive compiute precedentemente con il corpo e con la parola. In quest'ultimo senso, il *karman* è detto anche «inespresso» (*avijñapti*), dal momento che l'effetto non è visibile agli altri. Le prime scuole filosofiche buddhiste affermarono che è l'accumulazione di questo terzo elemento a formare il carattere, la costituzione e la personalità generale, giacché mediante l'*avijñapti-karman* vengono creati i buoni (*śīla*) e i cattivi costumi (*anuśaya*). Le scuole dello Hīnayāna intesero l'*avijñapti-karman* in senso sia morale che fisico e lo descrissero come un «seme», o germe (*bīja*), o come una accumulazione (*upacaya*) di caratteristiche che determinano la situazione presente e futura dell'individuo.

Tipi di karman. I filosofi buddhisti, in particolare nel contesto del pensiero *abhidharma*, distinsero varie tipologie di *karman*.

La categoria che vanta il maggior numero di *karman* li raggruppa sulla base del valore morale, suddividendoli in dieci forme di attività buone o meritorie (*kuśala-karman*). Esse si distinguono in attività: a) che non comportano alcuna forma di uccisione; b) che non implicano l'impadronirsi di ciò che non è dato; c) che non indulgono a cattive condotte sessuali; d) che non inducono a mentire; e) che non implicano diffamazione; f) né linguaggio offensivo; g) né pettegolezzo; h) né avidità; i) né cattive intenzioni; e j) che in genere mantengono sani princìpi. Le dieci forme cattive o abominevoli di attività (*akuśala-karman*) sono gli opposti delle dieci forme di azioni meritorie, e dunque l'atto di uccidere, di rubare, la trasgressione sessuale, la menzogna e così via. I chiosatori buddhisti individuano inoltre un tipo di azione che non è buono né cattivo (*avyākṛta-karman*).

Un'altra tipologia di *karman* è quella che distingue lo specifico meccanismo dell'azione. Degli atti appena elencati, i primi tre riguardano il corpo fisico (*kāya-karman*), i seguenti quattro la parola (*vacī-karman*), e gli ultimi tre il pensiero (*mano-karman*).

Una terza distinzione viene effettuata in base al valore del *karman* «infetto» (*sāsrava-karman*), acquisito nel mondo fenomenico o profano, e del *karman* «puro» (*anāsrava-karman*), azione sublime o sacra che estingue il *karman* infetto. Tra i tipi di *karman* infetto, vi sono le azioni non meritorie (*apuṇya-karman*), le azioni meritorie (*puṇya-karman*) e il *karman* fisso o fermo (*aniñjya-karman*). Quest'ultimo è il *karman* buono, acquisito mediante la corretta pratica di meditazione.

I pensatori buddhisti concepirono inoltre una quarta tipologia di *karman* in base ai risultati buoni o cattivi di un'azione. I *karman* peggiori, chiamati *pañca ānantarya karmāṇi* («cinque *karman* di retribuzione immediata») erano quelli del *mātṛghata* («matricida»), *pitṛghata* («patricida»), *arhadvadha* («uccisore di un *arhat*»), *saṃghabheda* («provocatore di uno scisma nel *saṃgha*») e *rudhirotpādana* («causante la fuoriuscita di sangue dal corpo di un Buddha»). Il *karman* «nero» (ossia, cattivo), che genera risultati miserabili (neri), è chiamato *kṛṣṇa kṛṣṇa-vipāka karman*. Il *karman* «bianco», che genera risultati felici (bianchi), è chiamato *śukla śukla-vipāka karman*. Il *karman* «sia nero sia bianco», che dà nascita a risultati sia miserabili sia buoni, è il *kṛṣṇasukla kṛṣṇasukla-vipāka karman*. Il *karman* «né bianco né nero» non genera risultati, sebbene porti all'estinzione dei tre precedenti tipi di *karman*, ed è noto come *akṛṣṇa aśukla avipāka karma karmakṣayāya saṃvartate*. Quest'ultimo tipo è il puro *karman* dei santi di cui si è parlato prima.

I filosofi buddhisti distinguono ancora una quinta tipologia di *karman*, a seconda che i suoi risultati o i suoi frutti vengano colti nella vita presente (*dṛṣṭadharma-vedanīya-karman*), nella vita immediatamente futura (*upapadya-vedanīya-karman*), nelle vite successive (*aparyaparyāya-vedanīya-karman*) o in una qualunque di esse (*aniyata-vedanīya-karman*).

Infine, un'ultima tipologia di *karman* si riferisce all'ambito comune dell'azione e della causalità. La maggior parte dei *karman* finora descritti è riferibile al singolo individuo e può dunque essere definita *asāadhāraṇa-karman* (*karman* specifico o soggettivo). Tuttavia, ogni categoria può essere applicata alla famiglia, al ceto, alla tradizione etnica, alla regione e alla nazione di un singolo individuo, dal momento che ogni comportamento o pensiero individuale è collegato alle azioni e alle idee degli altri. Questo *karman* «comune» o «della comunità» viene chiamato *sādhāraṇa-karman*.

Inevitabilità e mutabilità del karman. Generalmente, si ritiene che il meccanismo del *karman* porti risultati inevitabili al singolo individuo, in accordo alle sue azioni e ai suoi pensieri. Di conseguenza, la maggior parte dei filosofi buddhisti ritiene che le circostanze presenti della vita del singolo siano determinate dalle sue azioni passate, i cui frutti vengono colti inevitabilmente fino a che costui non «consumi» il *karman* acquisito e la legge di causalità non abbia compiuto il suo corso.

Tuttavia, il *karman* di un individuo può essere alterato in tre modi. Innanzitutto, il pentimento per le passate cattive azioni e una buona condotta di vita fanno sì che un individuo compia buone azioni, le quali a loro volta diventano *karman* buono e riducono o eliminano il potere del *karman* cattivo. In secondo luogo, se uno stretto parente di un individuo, oppure un monaco o

una monaca, salmodia versetti sacri o esegue un servizio religioso a suo favore, allora questo aiuto, in aggiunta alle sue buone azioni, alleggerisce o distrugge il *karman* cattivo. In terzo luogo, se un parente di un individuo defunto, o un professionista della religione, salmodia versetti sacri dopo la sua morte, tale azione, di per se stessa meritoria, servirà ad alleviare il *karman* accumulato dal defunto.

Il concetto che sta dietro all'idea che sia possibile compiere azioni correttive è che il *karman* buono possa mutare o spazzar via il *karman* cattivo. Tale idea, tuttavia, non nega in alcun modo la dottrina del *karman*, ossia la legge di causa ed effetto, come tale, ma induce a chiedersi se il merito che proviene dalle azioni positive possa essere trasferito ad altri: una domanda alla quale la tradizione ha fornito risposte estremamente diverse. [Vedi *MERITO (Concezione buddhista)*].

Karman e trasmigrazione. Secondo alcuni filosofi buddhisti, la teoria del *karman* sembrava violare in qualche misura la basilare dottrina buddhista secondo la quale non esiste anima immortale e nulla in alcun ambito è stabile o immutabile. Secondo la dottrina buddhista, infatti, tutto il mondo fenomenico compare e scompare in un flusso perennemente mutevole, risultante dalla continua concatenazione causale detta *pratītya-samutpāda*, o «coproduzione condizionata». Una dottrina che ammetta la possibilità di una ricompensa o di una punizione causale per le azioni compiute in una vita precedente non presume forse l'esistenza di un'anima che possa accumulare residuo karmico?

La risposta buddhista generale a tale critica consiste nell'asserire la realtà del *processo* di rinascita, ma nel negare al contempo che questo processo sia sostenuto da una sostanza soggiacente, ossia da un'«anima». La rinascita è paragonata in certi testi al processo di una fiamma trasmessa da una fonte all'altra: la seconda fiamma non è identica alla sua fonte, né totalmente diversa da essa. Per quel che concerne il processo di rinascita, l'eredità karmica delle azioni passate origina formazioni psicofisiche sempre nuove, in accordo con l'operato del *pratītya-samutpāda*. In tal modo, gli esseri senzienti non vengono considerati che una collocazione di fattori determinati karmicamente. Ma cos'è che giustifica la continuità del flusso sperimentato dal singolo individuo?

Tra le varie teorie formulate dai pensatori buddhisti in risposta a tale interrogativo, due meritano un'attenzione particolare. Secondo le speculazioni *abhidharma* dei sarvāstivādin, uno speciale *dharma* (costituente della realtà), detto *prāpti* («acquisizione»), si rimanifesta continuamente nel fluire degli elementi, unificando il flusso karmico particolare in un'entità apparentemente discontinua e coerente. I sautrāntika, dal canto loro, rifiutarono questa teoria e asserirono invece l'esistenza di una coscienza sottile o latente che funge da ricettacolo delle esperienze passate. Questa nozione, che adombra forse quella della «coscienza deposito» (*ālaya-vijñāna*) dei pensatori dello Yogācāra, venne intesa come mezzo per preservare i semi karmici (*bīja*) delle azioni, finché essi non «maturino» in nuovi elementi della serie. Tale coscienza, dunque, costituisce la continuità della serie in un tutto. Più tardi il pensiero del Mahāyāna ricorrerà a molte nozioni simili per fondare la teoria della continuità dell'individuo.

[Vedi *FILOSOFIA BUDDHISTA*; *SARVĀSTIVĀDA*; *SAUTRĀNTIKA*; e *DHARMA BUDDHISTA*].

BIBLIOGRAFIA

Le fonti *pāli* sul *karman* sono validamente riassunte nelle opere di H.C. Warren, *Buddhism in Translations*, Cambridge/Mass. 1896, rist. New York 1976, e di E.J. Thomas, *The History of Buddhist Thought*, London 1933, New York 1975 (3ª ed. riv.). Per una trattazione canonica, cfr. i passi del *Kathāvattu*, tradotto da Shwe Zan Aung e C.A.F. Rhys Davids (tradd.), *Kathāvattu. Points of Controversy*, London 1915. Per un'introduzione più tecnica alle teorie del *karman* proprie ad altre scuole buddhiste, comprese le tradizioni del Mahāyāna, cfr. il saggio dell'eminente buddhologo É. Lamotte, *Le traité de l'acte de Vasubandhu. Karmasiddhiprakaraṇa*, in «Mélanges chinois et bouddhiques», 4 (1934-1936), pp. 151-288, corredato da un valido sommario. Tra gli studi giapponesi, cfr. due raccolte di articoli dedicati all'argomento: «Nihon bukkyōgakkai nenpō», 25 (1980), e il volume *Gō shisō no kenkyū*, numero speciale di «Bukkyōgaku seminaa», 20 (1974).

MIZUNO KOGEN

KARUṆĀ, tradotto solitamente con «compassione», è un termine centrale per tutta la tradizione buddhista. In associazione con *prajñā* («saggezza»), costituisce uno dei due pilastri del Buddhismo. La *karuṇā* è spesso descritta come l'amore per ogni essere vivente, esemplificato dall'amore di una madre per il figlio. Tuttavia, la *karuṇā* è completamente diversa dall'«amore» convenzionale (sanscrito, *priya*, *kāma*, *tṛṣṇā*), radicato in una dicotomia di pensiero (*vijñāna*, *vikalpa*) e incentrato sull'interesse personale. In quest'ultimo senso, l'amore è egoistico, possessivo, offuscato dall'ignoranza (*avidyā*) e facilmente soggetto all'opposta passione, ossia l'odio.

Al contrario, la *karuṇā* si manifesta con la modalità non dicotomica della *prajñā*, che ha superato la distinzione io-altri. Così, libera dall'egocentrismo, la *karuṇā* si rivolge soltanto al benessere dell'altro. Il significato

che sta alla base del termine *karuṇā* è, secondo la tradizione, l'angosciato lamento di profondo dolore che suscita compassione. Amore in senso convenzionale e compassione in senso buddhista possono essere all'incirca paragonati rispettivamente a *eros* e *agape*.

La vita del Buddha Śākyamuni, specie i quarantacinque anni spesi nell'opera missionaria, è una manifestazione *par excellence* di compassione. La centralità degli atti compassionevoli per raggiungere l'illuminazione suprema è evidente nei *jātaka*, una raccolta di storie che narrano le precedenti vite del Buddha. L'evoluzione del Buddhismo in Asia e la sua diffusione nel mondo, secondo la prospettiva buddhista, non sono altro che il dipanarsi della *karuṇā* nella storia.

Nella dottrina buddhista, la *karuṇā* occupa di norma il secondo posto tra le Quattro Incommensurabili Attitudini (*catvāri apramāṇāni*) che devono essere coltivate nella pratica meditativa, ossia *maitrī* («amichevolezza»), *karuṇā* («compassione»), *muditā* («gioia simpatetica») e *upekṣā* («equanimità»). L'amichevolezza dona agli altri piacere e felicità, la compassione sradica dolore e sofferenza, la gioia simpatetica si manifesta nella gioia per la felicità degli altri, mentre l'equanimità libera dall'attaccamento a queste attitudini, cosicché si possa continuare a praticarle a servizio di tutti coloro che ne hanno bisogno.

Le scritture del Mahāyāna, al di là delle diversità e delle divergenze, rivelano le sfaccettate dimensioni della *karuṇā*. In tutti i testi del Mahāyāna è centrale il voto del *bodhisattva*, che pone la liberazione di tutti gli esseri dal *saṃsāra* (ossia dal ciclo di morte e rinascita) prima della propria stessa liberazione. Per dirla in termini più personali, il voto afferma: «Fino a che nel mondo vi sarà anche una sola persona infelice, la mia felicità sarà incompleta». Il voto riconosce l'assoluta uguaglianza tra se stessi e il prossimo (*parātmasamatā*) e l'interscambiabilità tra se stessi e il prossimo (*parātmaparivartana*), a tal punto da prendere su di sé, di propria volontà, la sofferenza degli altri.

In senso filosofico, la giustificazione della compassione è radicata nella nozione di *śūnyatā* («vacuità»), che spazza via ogni sorta di divisione e discriminazione – io e l'altro, bene e male, simpatia e antipatia, ecc. – creata dalle concezioni arbitrarie della mente soggettiva. Questa rimozione di ogni forma di pensiero discorsivo, originato dal sé fittizio, non è altro che l'opera della *prajñā*, inseparabile dalla *karuṇā*. Saggezza e compassione sono legate come le due ruote di un carro o le due ali di un uccello.

Un'ulteriore, importante dimensione della *karuṇā* evidenziata dal Buddhismo Mahāyāna è la *mahākaruṇā* («grande compassione»). L'aggettivo «grande» connota la natura trascendente della compassione, che è una qualità essenziale della buddhità. Tutti i Buddha – Śākyamuni, Vairocana, Bhaiṣajyaguru, Amitābha, Akṣobhya e gli altri – dimostrano una grande compassione. Il Buddha Amitābha (giapponese, Amida), per esempio, rivela grande compassione nel suo «voto principale» (giapponese, *hongan*), nel quale afferma che il suo raggiungimento della suprema buddhità dipende dalla garanzia di una identica illuminazione per tutti gli esseri che hanno fede in lui. Chi compie il cammino del Mahāyāna, dunque, diventa ricettacolo di grande compassione e si dice, infatti, che il *bodhisattva* procede sulla via dell'illuminazione in virtù non dei propri poteri, ma dei poteri della grande compassione.

Storicamente, tuttavia, la *karuṇā* si è manifestata anche nella pratica, per esempio negli atti di generosità o di carità (*dāna*). Tra i *puṇyakṣetra* («terreni di merito», ossia le vie mediante le quali si crea merito religioso) percorribili dal devoto vi sono: la compassione, rivolta a coloro che sono nel bisogno, alle bestie indifese e anche agli insetti; la gratitudine, ossia il rispetto per i genitori, per tutti gli altri esseri umani, per i governanti e per i Tre Tesori (Buddha, *dharma* e *saṃgha*); i poveri e gli indigenti che hanno bisogno di cibo, vestiti e casa; e gli animali, che devono essere liberati dalla schiavitù imposta dall'uomo. In tempi premoderni, la *karuṇā* veniva anche intesa, e apprezzata, in forme molto più concrete: coltivare frutteti e piantare alberi, creare stagni per potersi lavare, dispensare medicinali, costruire ponti, scavare pozzi lungo le vie di transito, costruire bagni pubblici, fondare cliniche e orfanotrofi, insegnare la sericoltura, i metodi agricoli e l'irrigazione, costruire dighe e canali e altre infinite attività di carattere sociale. [Vedi *PRAJÑĀ*].

BIBLIOGRAFIA

Non esiste alcuna monografia dedicata alla *karuṇā* in lingue occidentali, ma, dal momento che essa permea la letteratura buddhista, è opportuno rifarsi alle fonti originali. Una buona introduzione è data da E.A. Burtt, *The Teachings of the Compassionate Buddha*, New York 1955, 1982 (2ª ed. riv.). Per la relazione tra *śūnyatā* e compassione, cfr. R.A.F. Thurman (trad.), *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, University Park/Pa. 1976, rist. Delhi 1991; per l'opera di saggezza, compassione e *upāya* (tecnica di liberazione), cfr. Bunnō Katō et al. (tradd.), *The Threefold Lotus Sutra*, New York 1975; per il «voto principale» di compassione, cfr. *The Larger Sukhāvatī-vyūha*, in E.B. Cowell (cur.), *Buddhist Mahāyāna Texts*, Oxford 1894, rist. New York 1969 (Sacred Books of the East, 49).

[Aggiornamenti bibliografici:

Barbra Clayton, *Ahimsa, Karuna and Maitri. Implications for Environmental Buddhism*, in «Ecumenism», 134 (1999), pp. 27-31.

S.L. Jenkins, *The Circle of Compassion. An Interpretive Study of*

Karuna in Indian Buddhist Literature, Diss., Harvard University 1999.
L. Viévard, *Vacuité (Sunyata) et Compassion (Karuna) dans le Bouddhisme Madhyamaka*, Paris 2002].

TAITETSU UNNO

KEIZAN (1268-1325), nome completo Keizan Jōkin; maestro della quarta generazione della scuola dello Zen Sōtō, fondata in Giappone da Dōgen, e primo abate di Sōjiji. Nato nella provincia di Echizen non lontano da Eiheiji, il monastero di Dōgen, Keizan a tredici anni divenne monaco sotto la guida di Ejō, devoto discepolo di Dōgen e secondo abate di Eiheiji. Dopo la morte di Ejō, proseguì la propria formazione con Jakuen, discepolo cinese di Dōgen a Hōkyōji, e con i maestri della scuola dello Zen Rinzai. Nel 1295, Keizan ricevette il Sigillo del *dharma* da Tettsū Gikai, erede del *dharma* di Ejō e all'epoca abate di Daijōji, nella provincia di Kaga. Eletto abate di Daijōji nel 1302, dopo la morte di Tettsū, Keizan mantenne la carica fino al 1313, sotto la protezione di Jino Nobunao e della moglie, ma al contempo fondò molti nuovi monasteri dello Zen Sōtō nella regione centrosettentrionale dell'isola di Honshū, in particolare lo Yōkōji e il Sōjiji nella provincia di Noto. A testimonianza del suo rispetto per Keizan, l'imperatore Go-Daigo dichiarò Sōjiji monastero imperiale.

Mentre Ejō con alcuni seguaci, tra i quali Jakuen, cercò di preservare intatta la purezza dell'insegnamento di Dōgen e la severità della sua disciplina, Tettsū accordò maggiore importanza all'istruzione delle masse e alla popolarizzazione della scuola. Keizan si dedicò alla causa di Tettsū, e la sua lungimiranza contribuì infine a sviluppare la scuola del Sōtō in una delle istituzioni ecclesiastiche più vaste e potenti del Giappone. Tra i suoi discepoli più prestigiosi si annoverano Myōhō Sotetsu e Gasan Jōseki, rispettivamente abati di Yōkōji e Sōjiji. Oggi il monastero di Sōjiji, trasferito dal 1910 nell'area metropolitana di Tokyo, è uno dei due maggiori centri dello Zen Sōtō insieme con il monastero di Eiheiji, ed entrambi continuano a portare avanti le due distinte tradizioni che divisero in origine la scuola nel XIII secolo. Keizan fu insignito, dopo la sua morte, di tre titoli imperiali: venne nominato, infatti, Maestro Zen Butsuji da Go-Murakami, Maestro Nazionale Kōtoku Emmyō da Go-Hanazono e, in tempi più recenti, Gran Maestro Josai dall'imperatore Meiji.

Il successo ottenuto da Keizan nella diffusione dello Zen Sōtō non sarebbe stato possibile senza il suo richiamo alle istituzioni e ai sentimenti che da sempre hanno svolto un ruolo importante nella vita religiosa del Giappone. Notevole è l'interesse nutrito da Keizan per il Buddhismo esoterico, in particolare quello della scuola del Tendai con la quale fu associato. È noto infatti che i suoi maestri di Zen Rinzai, Hakuun Egyō e Muhon Kakushin, subirono l'influenza dell'esoterismo del Tendai e che entrambi i monasteri Daijōji di Tettsū e Sōjiji di Keizan erano stati un tempo due templi del Tendai, mentre lo Yōkōji era stato dedicato a Kannon Bosatsu (Bodhisattva Avalokiteśvara) prima di essere trasformato in un monastero dello Zen. L'erede *dharma* di Keizan a Sōjiji, Gasan, aveva preso gli ordini del Tendai prima di convertirsi allo Zen. Il nome Sōjiji, dato al tempio Shogakuji in occasione della sua nuova dedicazione dallo Shingon allo Zen, suggerisce il costante rispetto dimostrato nei confronti delle preghiere esoteriche buddhiste note come *sōji* (sanscrito, *dhāraṇī*), alle quali si riconosceva il grande potere di generare capacità mnemoniche. È risaputo, inoltre, che Keizan ereditò dalla madre la radicata devozione a Kannon, dea della misericordia, che costituisce il cuore dell'insegnamento buddhista mahāyānico tanto popolare in Giappone.

Tra gli scritti di Keizan citiamo il *Denkōroku* (L'annale della trasmissione della luce), un compendio di biografie e dottrine dal Buddha Śākyamuni a Ejō, e *Keizan shingi* (Le regole monastiche secondo Keizan).

[Vedi *ZEN*].

BIBLIOGRAFIA

Aishin Imaeda, *Zenshū no rekishi*, Tokyo 1966.
Aishin Imaeda, *Chūsei Zenshūshi no kenkyū*, Tokyo 1970.
Aishin Imaeda, *Dōgen to sono deshi*, Tokyo 1972.
Genryū Kagamishima, *Dogen zen*, i, *Den to jimbutsu*, Tokyo 1960.
Dōshū Ōkubo, *Dōgen zenji den no kenkyū*, Tokyo 1966 (ed. riv.).

T. JAMES KODERA

KŌBEN (1173-1232), noto anche come Myōe Shōnin; figura di rilievo nella rinascita del Buddhismo di Nara durante il periodo di Kamakura. Questa rinascita consistette essenzialmente in una risposta critica alle dottrine esclusiviste della Terra Pura e delle sette di Nichiren e in un rinnovato interesse per la devozione al Buddha storico, Śākyamuni. Figura di spicco nell'ambito della tradizione del Kegon (cinese, Huayan), Kōben tentò di introdurre elementi tantrici nella pratica del Kegon, come dimostra la sua opera di compilazione di rituali e consacrazioni kegon-tantrici (*gommitsu*). Egli si adoperò inoltre per un rinnovamento dell'insegnamento tradizionale del Kegon, promuovendo le opere di Fazang anziché quelle di Chengguan, le cui dottrine furo-

no invece trasmesse all'interno della tradizione dello Shingon, e la pratica della visualizzazione meditativa del Kegon. [Vedi *FAZANG*].

Kōben nacque nel villaggio di Yoshiwara, nella tenuta di Ishigaki, nella regione di Aritakoori, provincia di Kii (attuale prefettura di Wakayama). Nell'autunno del 1181, in seguito alla morte dei suoi genitori, il ragazzo venne mandato nel complesso monastico di Jingoji, situato sul monte Takao, a nord di Kyoto, dove intraprese gli studi sotto la guida del maestro Mongaku. In seguito, Kōben si dedicò allo studio delle dottrine tantriche (*mikkyō*) e del *Wujiao zhang* di Fazang. A quindici anni (o sedici, secondo i calcoli asiatici), divenne novizio e ricevette i precetti monastici (*gusokukai*) nel monastero di Kaiden'in del Tōdaiji a Nara. Dopo la sua ordinazione a Nara, Kōben intraprese lo studio del *Kusharon* (l'opera di Vasubandhu *Abhidharmakośabhāṣya*, uno dei principali testi dell'*abhidharma* hīnayānico). A diciotto anni, Kōben ricevette la trasmissione dei *maṇḍala* doppi della tradizione *jūhachidō* dall'*ācārya* Kōnen. In seguito a tale insegnamento, basato sulla trasmissione ai nuovi iniziati di un *sādhana* tantrico suddiviso in diciotto parti che essi dovevano intraprendere, Kōben si dedicò al perfezionamento del rituale *butsugen*, incentrato sulla visualizzazione degli occhi del Buddha, pratica dalla quale ottenne, stando alla sua biografia, la capacità di operare molti miracoli.

Nel 1193, Kōben ricevette un ordine imperiale che gli ingiungeva di dedicarsi alla restaurazione della tradizione del Kegon. Ricevuta la carica di abate, si installò dunque nello Shōson'in del Tōdaiji a Nara, ma, di fronte ai conflitti che tormentavano il mondo buddhista dell'epoca, decise di abbandonare ogni cura mondana ed ecclesiastica e, lasciati i monasteri Jingoji nel 1195, si ritirò sui monti Kii, in una semplice capanna che egli stesso si era costruito. Qui si dedicò al perfezionamento dei rituali *sādhana* e alle pratiche meditative di visualizzazione. Durante questo periodo, lesse anche buona parte dei commentari e dei sottocommentari dedicati al *Kegongyō* (sanscrito, *Avataṃsaka Sūtra*). Narra la biografia che anche questo suo impegno venne ripagato da miracoli e visioni.

Qualche tempo dopo, tornato al monte Takao, Kōben iniziò una serie di lezioni e di dibattiti incentrati sulle dottrine del Kegon, impartendone gli insegnamenti e tenendo lezioni sul *Kegon tangenki* (cinese, *Huayan tanxuan ji*), uno dei più importanti commentari dello Huayan composto da Fazang. Nel 1198 scoppiarono diverse discordie tra le fazioni monastiche del monte Takao, e Kōben, presi con sé l'immagine principale (*honzon*) del monastero e i testi sacri, si ritirò nuovamente nel suo eremo nella provincia di Kii. Qui, con l'aiuto di un capo militare locale, costruì un'altra capanna e, come già aveva fatto in precedenza, si ritirò in meditazione, recitando le scritture e scrivendo.

Nell'undicesimo mese dell'anno 1206, l'ex imperatore Go-Toba fece dono a Kōben del complesso monastico di Togano-o, nella speranza che esso divenisse un centro per il rinnovamento della tradizione del Kegon. Kōben si mise dunque al lavoro per restaurare l'edificio, ribattezzato con il nome di monastero Kōzanji, e per dare nuova vita alla tradizione. Più volte venne invitato ad amministrare i precetti religiosi ai suoi due mecenati più importanti, l'ex imperatore Go-Toba e Kenreimon'in, consorte dell'imperatore Takakura. Dopo la morte di quest'ultimo e del figlio, l'infante Antoku, Kenreimon'in si fece monaca.

La fama di Kōben attirò anche l'attenzione dello *shōgun* di Kamakura, Hōjō Yasutoki, che in varie occasioni rese visita a Kōben e al suo monastero, ricevendone gli insegnamenti. Yasutoki infine lasciò i suoi impegni secolari e si fece monaco sotto la guida dello stesso Kōben.

Dopo la malattia e la morte di Kōben, all'età di cinquantanove anni, i suoi discepoli continuarono l'opera del maestro nell'ambito del rinnovamento della tradizione del Kegon. Gli studiosi moderni hanno attribuito a Kōben ben quarantadue opere, tra le quali figurano saggi sulle pratiche e le dottrine del Kegon, diversi testi dedicati al rituale, opere letterarie e poemi in giapponese (*waka*), conservati nello *Shinzoku kokinshū* e nello *Shin shūishū*.

[Vedi *SHINGONSHŪ* e *HUAYAN*].

BIBLIOGRAFIA

Per una cronologia della vita di Kōben e una bibliografia completa delle sue opere, cfr. *Kōben*, in Shinkō Mochizuki (cur.), *Bukkyō daijiten*, Tokyo 1933-1936, II, pp. 1083c-1084c. Per una panoramica generale sulla dottrina del Kegon e sui suoi sviluppi in Giappone, cfr. Yukio Sakamoto, *Kegon kyōgaku no kenkyū*, Tokyo 1976, e Kyōdō Ishii, *Gommitsu no shisō Kōben*, in «Taishō Daigaku gakuhō», 3 (1928), pp. 48-72, che ripercorre l'opera di instaurazione di rituali kegon-tantrici intrapresa da Kōben, che diede alla tradizione del Kegon del suo tempo una svolta completamente tantrica. Sull'ortodossia di Kōben nell'ambito del Kegon, cfr. Shigeo Kamata, *Nihon Kegon ni okeru seito to itan*, in «Shisō» (1973). Un'opera assai popolare dedicata a Kōben è Hisao Tanaka, *Myōe*, Tokyo 1961. Come molti monaci buddhisti del suo tempo, anche Kōben tenne una sorta di diario dei propri sogni, intitolato *Yume no ki*. Per uno studio di quest'opera, cfr. Shōzen Yamada, *Myōe no yume to Yume no ki*, in *Kanazawa Bunko kenkyū*, Tokyo 1970. Per un sunto inglese delle critiche mosse da Kōben alle dottrine di Hōnen, cfr. Shōjun Bandō, *Myōe's Criticism of Hōnen's Doctrine*, in «Eastern Buddhist», n.s. 7 (1974), pp. 37-54.

LEO M. PRUDEN

KŌYA (903-972), o Kūya, carismatico monaco giapponese che si prodigò nella diffusione del *nembutsu* (cinese, *nianfo*), l'invocazione orale del Buddha Amida. Le origini di Kōya sono sconosciute, ma alcune fonti sostengono che potesse essere nipote dell'imperatore Ninmyō (810-850) o figlio dell'imperatore Daigo (885-930). Da giovane, in qualità di sacerdote laico itinerante (*ubasoku*), Kōya percorse molte aree rurali, dirigendo e curando lavori di riparazione di strade e ponti, migliorando pozzi e dighe e supervisionando ai funerali, proprio come aveva fatto il venerabile monaco Gyōgi (o Gyōki, 668-749) nel periodo di Nara. [Vedi *GYŌGI*].

Nel 924, Kōya divenne formalmente monaco a Kokubunji, nella provincia di Owari (attuale prefettura di Aichi). Trascorse poi diversi periodi di ritiro e studio a Mineaidera nella provincia di Harima (attuale prefettura di Hyōgo), a Yushima sull'isola di Shikoku e, forse, anche nelle province settentrionali. A partire dal 938 circa, però, le sue dimostrazioni pubbliche del *nembutsu* nei mercati della capitale Heiankyō (l'attuale Kyoto), cominciarono ad attirare vaste folle di seguaci tra la gente comune. Presto egli divenne popolare con gli appellativi di *ichi no hijiri* («il santo dei mercati») e di *Amida hijiri* («il santo di Amida»).

Nel 948 ricevette i voti perpetui a Enryakuji, quartier generale della scuola del Tendai, e assunse il nome religioso di Kōshō. Quando, nel 951, un'epidemia flagellò Heiankyō, Kōya si fece carico di diversi progetti intesi ad alleviare le sofferenze del popolo: fece eseguire immagini di Kannon, la dea a undici teste, e di altre divinità benevole, realizzò una copia del *Daihannyakyō* (*Mahāprajñāpāramitā Sūtra*) in lettere d'oro e fondò un tempio, chiamato in origine Saikōji e ora ribattezzato con il nome di Rokuharamitsuji. Il tempio, che si trova nel quartiere Higashiyama di Kyoto, è tuttora strettamente associato con Kōya, che morì proprio in questo tempio nel 972 all'età di sessantanove anni.

Il *nembutsu* di Kōya, un canto accompagnato da danze eseguite al suono di un piccolo cembalo o di un tamburo, fu probabilmente un adattamento di pratiche sciamaniche. Kōya fu autore anche di semplici versi in lode di Amida e dei *nembutsu* che venivano affissi nei mercati. Prima di lui, il *nembutsu* veniva impiegato come incantesimo, nei riti funebri e nelle profonde meditazioni dei monaci del Tendai; Kōya fu il primo a servirsene come semplice espressione di fede, adatta a essere insegnata ai semplici e ai poveri e persino, come si narra, a prostitute e criminali. Egli contribuì così a quegli sviluppi che, nel periodo di Heian, portarono il Buddhismo al di là dei confini della corte e dei monasteri e, attirando a sé persone da tutti i ceti sociali grazie alla sua strenua difesa della devozione esclusiva al *nembutsu*, prefigurò i futuri fondatori delle scuole della Terra Pura (Jōdo) che emergeranno nel periodo di Kamakura (secoli XII e XIII).

Come già Gyōgi e poi gli innovatori dell'epoca di Kamakura, anche Kōya operò ai margini dell'*establishment* ecclesiastico, pur mantenendo legami con patroni influenti e aristocratici, e fu così libero di indirizzare i suoi insegnamenti a un vasto genere di pubblico. Le sue gesta fecero nascere molte leggende sul suo conto e la sua immagine lignea, del periodo di Kamakura, nel tempio di Rokuharamitsuji sottolinea il carattere *hijiri* del personaggio: abbigliato come un asceta, egli è infatti raffigurato con il suo cembalo e con un bastone sormontato da corna ramificate; la sua persona è piegata in avanti, come se stesse per dare inizio a una danza, e dalla bocca escono sei immagini metalliche del Buddha Amida che rappresentano i sei caratteri grafici che compongono il *nembutsu*.

[Per ulteriori informazioni sul *nembutsu*, vedi *NIANFO*].

BIBLIOGRAFIA

Il racconto più affidabile sulla vita e le opere di Kōya è costituito dalla biografia redatta nel 972 (anno della sua morte) da Tamenori Minamoto, *Kōya rui*. Su questo memoriale si basano le narrazioni biografiche di Yoshishige Yatsutane, *Nihon ōjō gokuraku ki*, redatte intorno al 986, e della maggior parte degli altri biografi. La riproduzione di queste e altre varianti costituisce la base del più completo studio moderno in giapponese, a opera di Ichirō Hori, *Kōya*, Tokyo 1963 (Jimbutsu sōsho, 106). Per una contestualizzazione dell'attività di Kōya nell'ambito del Buddhismo Heian, cfr. Tasuku Hayami, *Heian bukkyō to kizoku bunka*, in Hajime Nakamura, Kazuo Kasahara e Shūyū Kanaoka (curr.), *Ajia bukkyōshi, Nihon hen* II. *Heian bukkyō*, Tokyo 1974, pp. 192-94.

Per una trattazione, in inglese, della figura di Kōya inserita nell'ambito di altre simili personalità del periodo di Heian, cfr. Ichirō Hori, *On the Concept of Hijiri (Holy Man)*, in «Numen», 5 (1958), pp. 128-60 e 9 (1958), pp. 199-232; e J.M. Kitagawa e A.L. Miller (curr.), *Folk Religion in Japan*, Chicago 1968, pp. 107ss. Due poemi devozionali sono stati tradotti e commentati da Ryusaku Tsunoda, W.Th. de Bary e D. Keene, *Sources of Japanese Tradition*, New York 1958, I, pp. 187-88.

[Aggiornamenti bibliografici:

Yoshinaga Ishii, *Kūja shōnin no kenkyū. Sono gyōgō to shisō*, Kyoto 2002.

Yuishin Itō, *Kūya*, in Yūsen Kashiwahara e Kōyū Sonoda (curr.), *Shapers of Japanese Buddhism*, Tokyo 1994, pp. 52-62].

EDWARD KAMENS

KṢITIGARBHA, chiamato Dizang in Cina e Jizō in Giappone, e ben noto anche in Tibet, è il più impor-

tante *bodhisattva* dell'Asia orientale buddhista dopo Avolokiteśvara. Il suo nome viene solitamente interpretato come «ricettacolo (utero, magazzino) della terra» e potrebbe dunque costituire un esito buddhista della dea vedica della terra Pṛthivī.

Molti *sūtra* fanno riferimento al culto di Kṣitigharba sia nelle tradizioni esoteriche che in quelle essoteriche buddhiste. Tra questi testi, i più importanti sono:

1. Il *Dasheng daji dizang shilun jing* (*Sūtra mahāyāna mahāsaṃnipāta* su Kṣitigharba e le dieci ruote; T.D. n. 411). Di questo *sūtra*, tradotto in cinese da Xuanzang (602-664) nel 651, doveva esistere una traduzione precedente, redatta intorno al 400 sulla base dello stesso originale sanscrito. Questo testo è il solo *sūtra* essoterico concernente Kṣitigharba di cui sia indubbia l'origine precinese.
2. *Dizang pusa benyuan jing* (Sūtra del voto originario del *bodhisattva* Kṣitigharba; T.D. n. 412). La tradizione vuole che questo *sūtra* sia stato tradotto dal sanscrito da Śikṣānanda (652-710), ma di fatto tale attribuzione non ha il conforto di alcuna prova. Molti studiosi contemporanei ritengono invece che l'opera sia stata composta in Cina non prima del X o dell'XI secolo.

Storia in India. A quanto sembra, l'India non sviluppò un culto indipendente di Kṣitigharba. I pellegrini cinesi in India nel VII secolo non ne fanno menzione, mentre i *maṇḍala* dei templi rupestri di Ellora lo includono, benché non esistano immagini che lo ritraggano da solo. Troviamo riferimenti testuali a Kṣitigharba fin dal I o dal II secolo d.C. e citazioni di un *Ārya Kṣitigharba Sūtra* in un testo del VII o dell'VIII secolo. In Asia centrale, la sua figura godette invece di maggiore importanza e nelle caverne di Dunhuang, nell'attuale provincia di Gansu, sono state ritrovate immagini che lo raffigurano da solo.

Secondo il *Sūtra delle dieci ruote*, la caratteristica peculiare di Kṣitigharba è il fatto che il Buddha Śākyamuni gli abbia affidato il compito di soccorrere gli esseri senzienti in quell'intervallo di tempo privo di alcun Buddha che intercorre tra il *parinirvāṇa* di Śākyamuni e l'illuminazione del Buddha successivo, Maitreya. Per innumerevoli eoni, dice questo testo, egli si è adoperato nel guidare gli esseri senzienti verso la buddhità in una serie di mondi privi di Buddha. Kṣitigharba risponde a coloro che invocano il suo nome e si affidano unicamente a lui venendo incontro ai loro bisogni immediati, eliminando la loro sofferenza e instradandoli sul cammino del *nirvāṇa*. Egli addolcisce i cuori di coloro che affondano nel male e li induce al pentimento. Allo stesso modo, coloro che sono negli inferni ottengono sollievo grazie alla sua intercessione.

Storia in Cina. La figura di Kṣitigharba (Dizang) venne probabilmente introdotta in Cina intorno al 400, ma nulla conferma che egli sia divenuto oggetto di devozione diffusa se non in tempi assai posteriori. Un importante incentivo alla popolarità della fede nei voti di Dizang sembra ascrivibile al Sanjie Jiao, o Setta delle Tre Tappe, i cui membri credevano che vari insegnamenti del Buddha fossero destinati a svolgere la loro benefica finalità in ciascuna delle tre ere storiche. Xinxing (540-594), il fondatore della setta, promosse il culto di Dizang giudicandolo appropriato al presente, ossia alla terza e più malvagia delle tre ere. A giudicare dal numero e dalle datazioni delle raffigurazioni presenti nelle caverne buddhiste di Longmen, il culto di Dizang divenne popolare tra l'aristocrazia, insieme con il culto del Buddha Amitābha, dal 650 al 700. [Vedi *XINXING*].

Il *Sūtra del Voto originario* e altri testi, molto probabilmente di matrice cinese, sono incentrati sulla speciale intenzione di Kṣitigharba di soccorrere coloro che sono negli inferni e sul tema, che spesso ne emerge, della pietà filiale. Delle quattro storie del *Sūtra del Voto originario* dedicate alle origini del voto di Kṣitigharba di alleviare le sofferenze di tutti gli esseri, due narrano le sue nascite precedenti nelle spoglie di due donne, che vengono indotte a compiere tale voto dopo aver saputo che le loro madri stavano soffrendo negli inferni Avīci. In certi *sūtra* «contraffatti» (ossia, di chiara provenienza cinese), che mostrano evidenti influenze taoiste, Kṣitigharba viene correlato ai «dieci re», ossia ai giudici delle «regioni oscure» cinesi, e a lui si rivolgono preghiere specificatamente affinché allunghi la vita e tenga lontano i disastri. In questi *sūtra*, Dizang è allo stesso tempo giudice e salvatore degli esseri umani.

Lo stretto legame col voto di Dizang è tuttora assai sentito nella pratica buddhista delle aree culturali cinesi. Nel settimo mese lunare si recita diffusamente il *Sūtra del Voto originario*, accompagnato da speciali offerte in ringraziamento del soccorso da lui prestato agli antenati rinati negli inferni.

Storia in Tibet. Kṣitigharba è conosciuto in Tibet con il nome di Sahi snying po. Esiste una traduzione tibetana del *Sūtra delle dieci ruote*, ma non del *Sūtra del Voto originario*. Kṣitigharba è prevalentemente venerato come uno degli «otto grandi *bodhisattva*» i cui *maṇḍala* rivestono grande importanza nella tradizione esoterica (cioè il Vajrayāna).

Storia in Giappone. La prima prova incontestabile della venerazione tributata a una immagine di Jizō in un tempio giapponese, accompagnata da un servizio sacrificale, risale all'850. A partire dal IX secolo, si tennero regolarmente delle cerimonie d'offerta, dette *jizōkō*, per allontanare le malattie e salvare gli esseri dagli in-

ferni. La figura di Jizō cominciò a essere venerata in tutto il Paese anche in qualità di protettore dei bambini e apportatore di varie benedizioni richieste dalla gente comune. La festa di Jizō (*jizōbon*), che ha luogo il ventiquattresimo giorno del settimo mese, di solito si incentra sulle preghiere per la salute dei bambini.

In Giappone si possono ancora vedere molte immagini di Jizō scolpite in pietra ai lati delle strade o nei campi (alcuni studiosi affermano che queste immagini vennero gradualmente a sostituire una tradizione autoctona consistente nell'erezione di simboli fallici in pietra lungo le strade). In questa forma, Jizō è il soggetto di molti canti per bambini e di canzoni popolari di origine assai remota. Ancor oggi, come nel passato, quando la gente piange le vittime della guerra o di incidenti stradali, oppure prega per i bambini o per le *mizunoko* (le anime di bimbi morti prima della nascita, di solito per aborti spontanei e non), spesso dedica ancora una piccola immagine di Jizō a un tempio.

Iconografia. Sebbene Kṣitigharba compaia nelle vesti sfarzose di un *bodhisattva* nella tradizione esoterica e in tutte le tradizioni cinesi, in Giappone egli di solito è raffigurato con la testa rasata e gli abiti monastici di uno *śrāvaka*, o monaco dello Hīnayāna, un devoto del primo dei «tre veicoli» che, nel pensiero del Mahāyāna, comprendono le tre vie soteriologiche ammesse dalla tradizione. Egli di solito porta una perla e un bastone. Nella tradizione dello Shingon (Vajrayāna) giapponese compare sia nel *Taizōkai* (il *maṇḍala* del regno uterino) sia nel *Kongōkai* (il *maṇḍala* del regno adamantino). Un'altra tradizione assai sviluppata in Giappone è la raffigurazione dei «sei Jizō», ciascuno con attributi diversi a seconda del cammino di rinascita raffigurato.

[Vedi *BUDDHA E BODHISATTVA CELESTI*; e *XINXING*].

BIBLIOGRAFIA

In inglese, l'opera di M.W. de Visser, *The Bodhisattva Ti-tsang (Jizō) in China and Japan*, Berlin 1914, sebbene piuttosto datata, resta il riferimento migliore. Per una traduzione inglese del *Sūtra del Voto originario*, cfr. Jing Heng (trad.), *Sūtra of the Past Vows of Earth Store Bodhisattva. The Collected Lectures of Tripitaka Master Xuan Hua*, Buddhist Text Translation Society, New York 1974.

La letteratura in giapponese è assai vasta. Tra le opere migliori, cfr. Kōsai Manabe, *Jizō bosatsu no kenkyū*, Kyoto 1969 (2ª ed.), che comprende una storia dei testi; Tasuku Hayami, *Jizō shinkō*, Tokyo 1975, uno studio approfondito e popolare accompagnato da una buona bibliografia; e Tokutarō Sakurai (cur.), *Jizō shinkō*, Tokyo 1983, che comprende vari saggi accademici dedicati a ogni aspetto dell'argomento.

[Aggiornamenti bibliografici:

Annemarie von Gabain, *Ksitigharba-Kult in Zentralasien. Buchillustrationen aus den Turfan-Funden*, in H. Härtel e V. Moeller (curr.), *Indologen-Tagung. Verhandlungen der Indologischen Arbeitstagung im Museum für Indische Kunst Berlin, 7-9 Oktober 1971*, Wiesbaden 1973, pp. 47-71.

J.K. Kamstra, *Jizo on the Verge of Life and Death. The Bodisattva-god of Japan's Buddhism of the Dead*, in J.H. Kamstra, H. Milde e K. Wagtendonk (curr.), *Funerary Symbols and Religion. Essays Dedicated to Professor M.S.H.G. Heerma van Voss on the Occasion of His Retirement from the Chair of the History of Ancient Religions at the University of Amsterdam*, Kampen 1988, pp. 73-88.

W.R. LaFleur, *Liquid Life. Abortion and Buddhism in Japan*, Princeton 1992.

Fumiko Miyazaki e D. Ryuken Williams, *The Intersection of the Local and the Translocal at a Sacred Site. The Case of Osorezan in Tokugawa Japan*, in «Japanese Journal of Religious Studies», 28, 3-4 (2001), pp. 399-440.

Françoise Wang-Toutain, *Le Bodhisattva Kṣitigharba en Chine du Ve au XIIIe siècle*, Paris 1998.

MIRIAM LEVERING

KUIJI (632-682), nome religioso del primo patriarca della scuola del Faxiang del Buddhismo cinese; conosciuto anche come Dasheng Ji e Ci'en Dashi. Kuiji fu il principale discepolo del grande monaco e pellegrino Xuanzang, sotto la guida del quale svolse un importante ruolo nella seconda grande diffusione in Cina del pensiero buddhista indiano dello Yogācāra.

Kuiji nacque in una famiglia di famosi generali, gli Yuzhi, e ricevette l'educazione classica confuciana per prepararsi alla vita di funzionario di corte, ma appena adolescente decise invece di entrare a far parte dell'ordine monastico buddhista. Nel 645, Xuanzang ritornò dal suo lungo soggiorno in India dove studiò il Buddhismo, e Taizong, il secondo imperatore Tang, gli ordinò di supervisionare la traduzione dei numerosi testi buddhisti che egli aveva riportato in Cina. Diversi anni dopo la sua ordinazione, Kuiji fu assegnato, per ordine imperiale, al gruppo di traduttori guidati da Xuanzang e divenne ben presto uno dei suoi studenti più capaci. In quanto principale assistente di Xuanzang durante il progetto, sembra che Kuiji sia stato il reale editore dell'influente *Cheng weishi lun*, un compendio dei primi studi indiani sul Buddhismo dello Yogācāra.

Dopo la morte di Xuanzang (664), Kuiji passò dalla traduzione all'esegesi, scrivendo esaurienti commentari sulla maggior parte delle opere tradotte per il progetto imperiale, un *corpus* che riflette il suo interesse per un ampio spettro di problemi buddhisti, sia filosofici che pratici. Egli fu particolarmente interessato alla dottrina della *vijñaptimātratā*, che sostiene che il mondo che noi percepiamo sia il risultato di un processo di costruzione cognitiva condizionato dalla psiche. Kuiji fece anche con-

siderevoli tentativi letterari per risolvere i problemi accademici associati agli stadi di progresso lungo il percorso di liberazione. Scrisse inoltre importanti opere sulle logica buddhista e, in accordo con la sua affiliazione con lo Yogācāra, la sua personale pratica religiosa sottolineava la devozione nei confronti del *bodhisattva* Maitreya.

La scuola del Faxiang, nonostante gli esordi brillanti, conobbe presto un rapido declino, a cominciare dal ritiro dell'appoggio imperiale che si manifestò già durante la vita di Kuiji. La versione conservatrice, altamente tecnica e accademica del pensiero indiano dello Yogācāra proposta dalla scuola si dimostrò contraria alla moda prevalente del Buddhismo Tang, che aveva cominciato a svilupparsi indipendentemente rispetto alla persistente tradizione indiana. Per colmare questa distanza, Kuiji cercò di interpretare le idee dello Yogācāra indiano che non erano familiari utilizzando il vocabolario buddhista cinese contemporaneo (cfr., in particolare, il suo *Weishi zhang*, o *Saggio sulla Vijñaptimātratā*). I suoi punti di vista furono sempre più frequentemente oggetto di polemica, e la scuola venne presto oscurata dalle dottrine autoctone dello Huayan e del Tiantai. Inaccettabile per i contemporanei di Kuiji fu soprattutto l'affermazione dello Yogācāra che esistessero tre distinti (e differenti) percorsi religiosi e il conseguente corollario che alcuni esseri, gli *icchantika*, fossero intrinsecamente incapaci di fare alcun progresso religioso e di conseguenza fossero esclusi per sempre dalla liberazione.

I commentari e i saggi di Kuiji continuarono a essere letti diffusamente in tutta l'Asia orientale nonostante la decadenza della scuola del Faxiang. I suoi studenti introdussero il pensiero della scuola in Giappone dove, come Buddhismo dello Hossō, costituì le fondamenta di una delle storicamente più influenti scuole del periodo di Nara. Gli studiosi moderni non hanno ancora completamente accertato l'ampiezza del contributo apportato da Kuiji, ma il suo merito massimo può essere considerato il lavoro di catalogazione e preservazione dei dettagli del periodo accademico del pensiero indiano dello Yogācāra, soprattutto se si tiene conto che egli riportò materiale da alcuni testi che non sono sopravvissuti fino ai giorni nostri nell'originale sanscrito.

[Vedi *YOGĀCĀRA*; e la biografia di *XUANZANG*].

BIBLIOGRAFIA

Oltre ai suoi ampi commentari, Kuiji scrisse un certo numero di saggi, molti dei quali sono raccolti nel suo compendio dottrinale, il *Dasheng fayuan yilin zhang*, (T.D. n. 1861). Per una traduzione e uno studio del più importante di questi, *Il Saggio sulla Vijñaptimātratā* (*Weishi zhang*), cfr. A. Sponberg, *The Vijñaptimātratā Buddhism of the Chinese Monk K'uei-chi*, Diss., University of British Columbia 1980. Sulla relazione di Kuiji con la tradizione indiana dello Yogācāra, cfr. A. Sponberg, *The Trisvabhāva Doctrine in India and China. A Study of Three Exegetical Models*, in «Bukkyō bunka kenkyūjo kiyō», 21 (1982), pp. 97-119. Sul primo Nyāya buddhista indiano in Cina, basato principalmente sui commentari di Kuiji al *Nyāyapraveśa*, cfr. S.Y. Richard, *Buddhist Formal Logic*, London 1969. Le limitate fonti tradizionali sulla biografia di Kuiji sono state analizzate a fondo e riassunte da Stanley Weinstein, *A Biographical Study of Tz'u-en*, in «Monumenta Nipponica», 15 (1959), pp. 119-49.

[Aggiornamenti bibliografici:

Heng-ching Shih (trad.), *A Comprehensive Commentary on the Heart Sutra (Prajñāpāramitā-Hṛdaya-Sūtra). Translated from the Chinese of Ku'ei-chi in Collaboration with Dan Lusthaus*, Berkeley 2001.

A. Sponberg, *Meditation in Fa-hsiang Buddhism*, in P.N. Gregory (cur.), *Traditions of Meditation in Chinese Buddhism*, Honolulu 1986, pp. 15-43.

P. Williams, *Mahāyāna Buddhism. The Doctrinal Foundations*, London 1989, cfr. cap. 4].

ALAN SPONBERG

KŪKAI (774-835), meglio noto con il nome postumo, Kōbō Daishi; fondatore della scuola buddhista esoterica (tantrica) dello Shingon in Giappone e importante personaggio della cultura (poeta, calligrafo, artista ed educatore). La vita di Kūkai si estende dalla fine del periodo di Nara (VIII secolo) fino all'inizio del periodo di Heian (IX-XII secolo), due epoche molto importanti per la storia culturale e religiosa del Giappone.

Durante l'VIII secolo, il regime imperiale esercitò attivamente la sua prerogativa di stabilire una comunità nazionale centralizzata, in questo giustificato dai miti locali scintoisti. La corte accolse positivamente l'arte, l'educazione e la tecnologia cinese per arricchire la società e la cultura giapponese. Si rivolse al Buddhismo per la difesa della nazione, come testimonia la costruzione nella capitale, Nara, della gigantesca cattedrale nazionale, il Tōdaiji (Il Grande Tempio Orientale). Il periodo di Nara assistette all'emergere di diversi fenomeni religiosi: 1) una varietà di ecclesiastici, asceti e guaritori buddhisti non autorizzati, come per esempio gli *shidosō* («sacerdoti privati») e gli *ubasoku* (sanscrito, *upāsaka*; sacerdoti non ordinati); 2) la tradizione della Saggezza della Natura (Jinenchishū), i cui adepti preferivano meditare in aree appartate sui monti piuttosto che all'interno di conventi; infine, 3) l'inizio dell'amalgama dello Scintoismo e del Buddhismo (*Shin-Butsu shūgō*).

Nel frattempo, gli effetti prodotti dalla corruzione politica, dagli intrighi ecclesiastici e dai problemi finanziari forzarono il governo a spostare la capitale prima da Nara a Nagaoka nel 784, quindi da Nagaoka a

Heiankyō (Kyoto) nel 794. Il periodo di Heian inaugurò nuove mode culturali e religiose, come la creazione di due scuole buddhiste, la scuola Tendai (cinese, Tiantai) fondata da Saichō (Dengyō Daishi), e quella Shingon (cinese, Zhenyan), fondata da Kūkai.

Kūkai nacque nel 774 tra i Saeki, una famiglia aristocratica in declino della provincia di Sanuki (l'odierna prefettura di Kagawa), sull'isola di Shikoku. Lo zio materno fu il suo insegnante di classici cinesi in giovane età, e a diciotto anni Kūkai venne iscritto alla scuola nazionale (*daigaku*), affinché approfondisse lo studio dei classici confuciani, requisito fondamentale per i burocrati governativi. In seguito alla improvvisa conversione al Buddhismo, tuttavia, lasciò la carriera accademica e diventò un *ubasoku*, sottostando a una severa preparazione fisica su diversi monti per poter acquisire poteri magici. Casualmente scoprì il *Mahāvairocana Sūtra* (*Dainichikyō*), un'importante scrittura del Buddhismo esoterico. Nell'804, ansioso di approfondire la conoscenza di questo testo, andò in Cina a seguito del rappresentante diplomatico giapponese, come studente monaco finanziato dal governo. Anche il suo più anziano contemporaneo Saichō si recò in Cina nella stessa occasione.

All'inizio del IX secolo, la Cina raggiunse l'apice della vita culturale sotto la dinastia Tang. La capitale, Chang'an, era una colorata città cosmopolita. La corte Tang era ospitale nei confronti di varie religioni, come il Cristianesimo nestoriano, lo Zoroastrismo e l'Islam, ma accordava un favore particolare al Buddhismo esoterico portato dall'India da Śubhākarasiṃha (morto nel 735), da Vajrabodhi (morto nel 741) e da Amoghavajra (Bukong, morto nel 774). Fu il successore di Bukong, Huiguo (746-805), a trasmettere il *dharma* del Buddhismo esoterico a Kūkai e a farne l'ottavo patriarca della tradizione esoterica. Nello stesso momento, Saichō ricevette gli insegnamenti esoterici da Shunxiao, al quale la tradizione di Śubhākarasiṃha era stata trasmessa da Yilin. Saichō tornò in Giappone nell'805, ma Kūkai continuò a rimanere a Chang'an con lo scopo di approfondire i suoi studi di sanscrito, arte, letteratura e calligrafia.

Nell'806, Kūkai ritornò in Giappone con una raccolta impressionante di testi indiani e cinesi, commentari, oggetti rituali e paramenti. La corte imperiale non lo ricevette immediatamente, ma nel 909 il nuovo imperatore appena asceso al potere, Saga (regnante tra l'809 e l'823), egli stesso eccellente poeta e calligrafo che lo ammirava sia come uomo di cultura che come capo religioso, lo invitò a trasferirsi al Takaosanji, un tempio vicino a Kyoto. In seguito, lo designò amministratore (*bettō*) del Tōdaiji a Nara. Saga assegnò il monte Kōya (nell'attuale prefettura di Wakayama) a Kūkai, così che potesse costruire un centro monastico. L'imperatore Junna (regnante tra l'823 e l'833) rese il Tōji (Tempio Orientale) di Kyoto un luogo dedicato esclusivamente al Buddhismo esoterico sotto la supervisione di Kūkai. Così facendo riconobbe di fatto lo *status* ufficiale della scuola dello Shingon. Junna nominò inoltre Kūkai prima sovrintendente ecclesiastico minore (*shōsōzu*) e poi superiore (*daisōzu*). La malattia costrinse Kūkai a ritirarsi dai suoi compiti ufficiali nell'831, e la sua movimentata vita giunse a termine sul monte Kōya nell'835.

Durante tutta la vita Kūkai portò avanti una serie di attività. Fu uno scrittore prolifico, un filantropo instancabile, un artista creativo e un sostenitore dell'educazione liberale, come testimonia l'Accademia delle Arti e delle Scienze (Shugei Shuchi-in) da lui fondata. Il suo atteggiamento verso la tradizione dello Scintoismo fu cordiale e conciliante. Egli preparò quindi il terreno per il successivo sviluppo del Ryōbu Shintō, la forma Shingon della fusione del Buddhismo e dello Scintoismo. L'obiettivo primario rimase comunque la diffusione e la promozione del Buddhismo esoterico tra le persone di ogni stile di vita e in ogni regione del Giappone. La sua popolarità fu tale che un numero incredibile di gente, compresi membri della famiglia imperiale, ecclesiastici di Nara e lo stesso Saichō cercarono di ricevere da lui l'iniziazione esoterica.

Per un certo periodo i rapporti tra Kūkai e Saichō furono cordiali, ma poi si fecero tesi. Saichō considerava la tradizione esoterica solamente come una delle dimensioni, per quanto importante, della sua onnicomprensiva forma Tendai del Buddhismo *ekayāna* («un veicolo»), mentre Kūkai era convinto che solo la tradizione esoterica possedesse la verità completa rivelata dal Buddha del Grande Sole, Mahāvairocana, non altri che il *dharmakāya*. Come tale, il Buddhismo esoterico per Kūkai era il culmine e la realizzazione di tutte le altre scuole e tradizioni buddhiste. In questa prospettiva, le altre scuole e tradizioni semplicemente esponevano gli insegnamenti esoterici di Śākyamuni, l'incarnazione temporale del *dharmakāya* Mahāvairocana senza tempo.

Abbiamo finora detto che benché Kūkai dovesse molto all'impostazione filosofica, testuale, cultuale ed ecclesiastica della tradizione esoterica cinese, la struttura portante della scuola Shingon diede vita a una ricerca religiosa autonoma e a una feconda riflessione. Il cosmoteismo di Kūkai era fondato su tre componenti epistemologiche: 1) la funzione intuitiva della mente che le consente di prendere decisioni morali (*shōtoku* o *shōgu*); 2) la conoscenza acquisita con lo studio e l'esperienza (*shūtoku*); e 3) la fede che dona certezza (*shinkō*). Attraverso la dialettica tra queste tre componenti epistemologiche Kūkai sviluppò il suo schema: distinse insegnamenti essoterici (*kengyō*) ed esoterici (*mikkyō*),

classificò e collocò in ordine crescente svariate scuole buddhiste, ponendo lo Shingon all'apice. Il suo sistema non era semplicemente un esercizio filosofico-dottrinale, ma mirava a conseguire la buddhità in questa vita (*sokushin jōbutsu*).

Tale dottrina fu la conseguenza logica della ricerca religiosa di tutta la vita di Kūkai, a partire dai suoi giorni da *ubasoku*. A quel tempo, egli venne influenzato senza dubbio dai dettami della tradizione della Saggezza della Natura, un misto di *ethos* religioso giapponese buddhista e prebuddhista. Da questa prospettiva, Kūkai tentò di omologare la religione e l'arte, la filosofia e la letteratura, il Buddhismo e le altre tradizioni religiose, e la vita religiosa e culturale del Giappone. Come è prevedibile, la morte di Kūkai non indebolì la su aura; anzi, egli venne deificato nella mente dei suoi seguaci, che credono che egli viva ancora sul monte Kōya in un perenne stato di *trance* meditativa: un salvatore dell'umanità sofferente.

Le principali opere di Kūkai sono: *Sangōshīki* (Gli obiettivi dei tre insegnamenti); *Jūjūshinron* (I dieci stadi dello sviluppo della mente); *Benkemmitsu nikyōron* (L'esposizione dei due insegnamenti, esoterico ed essoterico); *Hizōhōyaku* (La chiave del tesoro dell'approvvigionamento essoterico); *Sokushin jōbutsugi* (Il raggiungimento della buddhità in questa vita); e un lavoro sulla teoria poetica e sulla fonologia delle Sei Dinastie e del primo periodo Tang in Cina intitolato *Bunkyō hifuron* (La casa segreta del tesoro degli specchi della Poesia).

[Vedi *SHINGONSHŪ*].

BIBLIOGRAFIA

Yoshito Hakeda, *Kūkai. Major Works*, New York 1972. Contiene un'esauriente bibliografia.

J.M. Kitagawa, *Kōbō Daishi and Shingon Buddhism*, Diss., University of Chicago 1951.

Minoru Kiyota, *Shingon Buddhism. Theory and Practice*, Los Angeles 1978.

Mikkyō Bunka Kenkyūjo (cur.), *Kōbō Daishi zenshū* (1910), rist. Koyasan 1965-1968. Raccolta delle opere di Kūkai.

JOSEPH M. KITAGAWA

KUMĀRAJĪVA (343-413, date alternative 350-409) è famoso perché fu il fondatore della scuola del Sanlun («tre trattati», ossia i mādhyamika) in Cina e anche un esperto traduttore in cinese di molti importanti e autorevoli testi buddhisti del Mahāyāna.

Kumārajīva nacque da famiglia di stirpe nobile nella città di Kuchā, nell'Asia centrale. Suo padre era un emigrante indiano brahmano e sua madre una principessa di Kuchā. Durante il IV secolo Kuchā era una città importante lungo il tratto commerciale settentrionale della Via della Seta, che collegava la Cina con l'India e l'Occidente. Ci sono ampie testimonianze nei diari di viaggio di Faxian e Xuanzang che le città lungo questa via furono roccaforti del Buddhismo Hīnayāna, specialmente della setta del Sarvāstivāda, che era stata introdotta dal suo centro nel Kashmir. Le opere di questa setta furono così le prime studiate da Kumārajīva.

Kumārajīva divenne un monaco novizio alla giovane età di sette anni. Sua madre, che voleva diventare una monaca, abbandonò la vita laica nello stesso periodo. Egli passò i successivi due anni a studiare i testi *āgama* e *abhidharma*. Quando aveva nove anni andò con sua madre nell'India settentrionale (a Chipin, in Kashmir), dove per tre anni studiò il *Dirghāgama*, il *Madhyamāgama* e il *Kṣudraka* con il maestro Bandhudatta. A dodici anni partì nuovamente con sua madre per Kuchā. Sulla via del ritorno si fermarono per più di un anno a Kashgar, dove studiò il *Jñānaprasthāna Śāstra*, un trattato *abhidharma* dei sarvāstivādin, così come i *Veda* e le cinque scienze (grammatica, logica, metafisica, medicina e le arti e i mestieri). Mentre si trovava a Kashgar incontrò Sūryasoma, seguace del Mahāyāna, che lo convertì alla scuola mahāyānica. A Kashgar, Kumārajīva incontrò anche Buddhayaśas, maestro dharmaguptaka. Dopo essere tornato a Kuchā, Kumārajīva ricevette la piena ordinazione nel palazzo reale all'età di vent'anni. Studiò il *vinaya* della scuola del Sarvāstivāda con il maestro Vimalākṣa, proveniente dall'India settentrionale. Tuttavia, è più significativo il fatto che egli trascorse i successivi vent'anni concentrandosi sui *sūtra* e sui *śāstra* del Mahāyāna. La sua bibliografia riporta che egli studiò i tre *śāstra* di Nāgārjuna e Āryadeva che erano prossimi a diventare i testi principali della tradizione del Sanlun e che egli probabilmente si era procurato a Kashgar. Un resoconto cinese del 379 cita Kumārajīva come un monaco dotato ed è in questo periodo che la sua fama raggiunse la Cina.

A quell'epoca, la Cina settentrionale era governata dalla Prima dinastia Qin. Il governatore più potente di questo regno era un tibetano di nome Fu Jian. Grazie al suo incoraggiamento, molti monaci cominciarono ad arrivare a Chang'an per formare un gruppo di religiosi cinesi che avrebbero lavorato negli uffici di traduzione della capitale. Nel 383, Fu Jian mandò una spedizione militare comandata dal generale Lü Guang a conquistare Kuchā. Kumārajīva fu preso prigioniero, ma siccome Fu Jian venne ucciso a Chang'an, Lü Guang decise di fondare il suo regno di Liangzhou nella Cina nordoccidentale, dove trattenne Kumārajīva per diciassette anni. Durante questo periodo Kumārajīva imparò il cinese.

Nel 401, quando il Successore Qin sconfisse Lü, Kumārajīva fu portato a Chang'an. Qui ricevette il patrocinio del governatore Yao Xing, che mise a sua disposizione il centro di traduzioni del Giardino Xianyao. Venne insignito del titolo di «precettore nazionale» e gli vennero anche assegnate dieci donne di corte, con le quali Yao sperava che egli avrebbe dato origine a una progenie con altrettanto talento. Dal 402 fino alla sua morte, Kumārajīva tradusse un ampio *corpus* di scritture e formò un celebre gruppo di discepoli, tra i quali Sengzhao e Sengrui.

Le traduzioni di Kumārajīva. Il *Chu sanzang ji ji* (inizio del VI secolo) attribuisce a Kumārajīva trentacinque opere in 294 fascicoli. Il *corpus* centrale di queste opere è ben attestato nelle prefazioni contemporanee e le date di traduzione sono conosciute per quanto riguarda ventitré titoli. Il cuore delle opere tradotte da Kumārajīva mostra che il suo principale interesse furono i *sūtra* dei śūnyavādin, particolarmente quelli della classe *Prajñāpāramitā* e i trattati dei mādhyamika. I suoi interessi furono universali, tuttavia egli tradusse anche *sūtra* pietisti, *vinaya* e *dhyāna*, così come il *Satyasiddhi Śāstra*, un trattato di Harivarman, della scuola dei bahuśrutīya.

Le principali tra le opere dei śūnyavādin tradotte da Kumārajīva furono il *Pañcaviṃśati* (T.D. n. 223), l'*Aṣṭasāhasrikā* (T.D. n. 227), il *Vimalakīrtinirdeśa* (T.D. n. 475), la *Vajracchedikā* (T.D. n. 235) e il *Prajñāpāramitāhṛdaya* (T.D. n. 250). Egli tradusse anche i tre trattati dei mādhyamika che formano la base della scuola del Sanlun in Cina e in Giappone: il *Mūlamadhyamaka Śāstra*, un trattato composto da versi di Nāgārjuna e da un commentario di Piṅgala (T.D. n. 1564; cinese, *Zhong lun*); il *Śata Śāstra* di Āryadeva (T.D. n. 1569; cinese, *Bo lun*) e il *Dvādaśanikāya Śāstra* di Nāgārjuna (T.D. n. 1568; cinese, *Shier men lun*). Altri tre importanti trattati dei mādhyamika che egli tradusse sono il *Daśabhūmivibhāṣā Śāstra* attribuito a Nāgārjuna (T.D. n. 1521), il *Faputixinjing lun* attribuito a Vasubandhu (T.D. n. 1659) e il *Mahāprajñāpāramitā Śāstra* attribuito a Nāgārjuna (T.D. n. 1509; cinese, *Da zhidu lun*). Quattro trattati sulla meditazione sono attribuiti a Kumārajīva, il principale tra essi è il *Zuochan sanmei jing* (T.D. n. 614), detto anche *Bodhisattvadhyāna*. Le opere *vinaya* più importanti sono il *Prātimokṣa Sūtra* della scuola del Sarvāstivāda e, secondo la tradizione, il *Pusajieben* (*Bodhisattva-pratimokṣa*). Le sue traduzioni pietiste includono il *Saddharmapuṇḍarīka* (T.D. n. 262), il *Sukhāvativyūha minore* (T.D. n. 366) e due testi *maytreya* (T.D. n. 454 e 456). Tradusse anche il *Daśabhūmika* (T.D. n. 286) in collaborazione con il suo amico Buddhayaśas di Kashgar. Tutti questi testi divennero basilari per la comunità buddhista cinese.

Kumārajīva, il suo principale assistente e l'ufficio di traduzione escogitarono una nuova trascrizione dei nomi e dei termini tecnici buddhisti e utilizzarono commenti in nota quando le parole specifiche non potevano essere tradotte adeguatamente. Sebbene le loro traduzioni tradiscano una revisione non accurata, esse sono famose per il loro stile florido ed elegante. Queste traduzioni possono non conservare le parole originarie di un *sūtra* sanscrito, ma esprimono chiaramente il significato voluto.

La testimonianza più importante del pensiero religioso di Kumārajīva è contenuta nel commentario sul *Vimalakīrtinirdeśa* (T.D. n. 1775) e nella raccolta della corrispondenza (T.D. n. 1856) tra Huiyuan e Kumārajīva. Da queste opere è chiaro che Kumārajīva fu un sostenitore assoluto della tradizione dei mādhyamika. La sua critica della causalità è la stessa di Nāgārjuna.

Non vi sono testimonianze che Kumārajīva intendesse fondare una discendenza. Tuttavia, la sua influenza in Cina, Corea e Giappone fu estesa. Anche se il *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra*, il *Sukhāvativyūha Sūtra* minore e il *Vimalakīrtinirdeśa Sūtra* furono tradotti in precedenza da Dharmarakṣa, le traduzioni più accurate di Kumārajīva stimolarono ulteriormente la crescita e la popolarità del Buddhismo Mahāyāna nell'Estremo Oriente: il *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra* divenne il testo fondamentale della scuola del Tiantai e, in seguito, della setta Nichiren in Giappone; il *Sukhāvativyūha minore* divenne uno dei tre testi maggiori della tradizione della Terra Pura; il *Vajracchedikā* continua ad essere considerato come il testo base del Chan; il *Da zhidu lun* fu influente nella scuola dello Zhenyan o Shingon (cioè il Vajrayāna) in Cina e in Giappone; mentre il *Vimalakīrtinirdeśa* divulgò l'ideale del *bodhisattva*. Altre sue traduzioni aiutarono a forgiare la storia del Buddhismo medievale cinese. Il *Satyasiddhi Śāstra*, sul quale furono scritti molti commentari, divenne l'opera più largamente studiata e influente nel Sud durante le dinastie meridionali Qi (479-502) e Ling (502-557) e il *vinaya* del Sarvāstivāda diventò uno dei due sistemi *vinaya* prevalenti in Cina e in Giappone. L'antica linea di trasmissione della scuola del Sanlun resistette fino al tempo di Jizang (549-623) della dinastia Sui (581-618). Riassumendo, le attività di Kumārajīva inaugurarono il secondo periodo delle traduzioni cinesi (secoli V e VI), caratterizzate da una maggiore accuratezza e da un'ampia influenza nella comunità buddhista cinese.

BIBLIOGRAFIA

Il resoconto standard della vita di Kumārajīva si può trovare in Huizhao, *Gaoseng zhuan* (T.D. n. 330-333). Per una traduzio-

ne tedesca della biografia, cfr. J. Nobel, *Kumārajīva*, in «Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften», 26 (1927), pp. 206-33. E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, I-II, 1959 rist. Leiden 1979, tratta lo sviluppo del Buddhismo in Cina alla fine del IV secolo e così fornisce una preziosa introduzione al clima religioso e intellettuale che Kumārajīva incontrò quando giunse a Chang'an. Per un quadro generale sulla carriera di Kumārajīva, cfr. K. Ch'en, *Buddhism in China. A Historical Survey*, Princeton 1964, rist. 1973. Ulteriori approfondimenti critici sono:

Eiichi Kimura (cur.), *Eon kenkyū*, I-II, Kyoto 1960-1962. Contiene una traduzione della corrispondenza di Kumārajīva con Huiyuan.

A.K. Koseki, *Later Mādhyamika» in China. Some Current Perspectives on the History of Chinese Prajñāpāramitā Thought*, in «Journal of the International Association of Buddhist Studies», 5 (1982), pp. 53-62.

W. Liebenthal (cur. e trad.), *The Book of Zhao*, Beijing 1948, Hong Kong 1968 (2ª ed. riv.).

W. Liebenthal, *Chinese Buddhism during the Fourth and Fifth Centuries*, in «Monumenta Nipponica», 11 (1955), pp. 44-83.

R.H. Robinson, *Early Mādhyamika in India and China*, Madison 1967, rist. Delhi 1976.

Kōyō Sakaino, *Shina bukkyō seishi*, 1935, Tokyo 1972, pp. 341-417.

Yung-t'ung T'ang, *Han Wei liangjin Nanbeichao fojiao shi*, Shanghai 1938.

Zenryū Tsukamoto, *The Dates of Kumārajīva and Sengzhao Reexamined*, in «Jinbum kagaku kenkyūsho» (Silver Jubilee Volume, 1954), pp. 568-84.

Zenryū Tsukamoto (cur.), *Jōron kenkyū*, Kyoto 1955.

DALE TODARO

LAMOTTE, ÉTIENNE (1903-1983), specialista belga in dottrina e storia del Buddhismo indiano. Lamotte fu un sacerdote cattolico e professore presso l'Università Cattolica di Lovanio. I suoi risultati più significativi nel campo degli studi sul Buddhismo sono l'*Histoire du bouddhisme indien des origines à l'ère Śaka* (1958), il più complesso lavoro fino a quel momento sulla storia del primo Buddhismo e *Le traité de la grande vertu de sagesse* (1944-1980), una traduzione con note di una vasta parte del *Da zhi du lun* (sanscrito, **Mahāprajñāpāramitopadeśa*), trattato enciclopedico sul Buddhismo Mahāyāna attribuito a Nāgārjuna e tradotto in cinese da Kumārajīva.

I dieci anni di lavoro in collaborazione con Louis de La Vallée-Poussin (1869-1938) contarono molto più nella formazione del pensiero di Lamotte dei suoi brevi soggiorni di studio a Roma (1926-1927) e a Parigi (1931-1932). Se si comparano gli scritti monumentali di questi due maestri della scuola francese di filologia buddhista si comprende quanto siano complementari. Il genio brillante di Vallée Poussin è veloce e pieno di intuizioni illuminanti, e spesso paradossali, in ogni ambito del suo campo di studi. Il genio di Lamotte si riflette nell'organizzazione ammirevole del lavoro di esegesi che confluì nei suoi voluminosi libri. Ogni elemento dei suoi libri (capitoli, paragrafi, note a piè di pagina che costituiscono spesso una monografia completa) è un contributo alla chiarezza della sintesi di una vasta gamma di informazioni, che vengono diffuse mantenendo la propria peculiare luce.

Il lavoro esegetico di Lamotte verte su testi dottrinali di grande rilevanza, soprattutto *śāstra* (trattati) conservati principalmente in tibetano e in cinese. Attratto agli esordi dalla scuola dello Yogācāra (idealista), egli produsse uno studio (1935) sul *Saṃdhinirmocana Sūtra* e un commentario (1938-1939) sul *Mahāyānasaṃgraha* di Asaṅga, intitolato *La Somme du grande véhicule d'Asaṅga (Mahāyānasaṃgraha).* Spostò quindi il suo interesse verso il *Karmasiddhiprakaraṇa* di Vasubandhu e il diciassettesimo capitolo della *Prasannapadā* di Candrakīrti, un commentario delle *Madhyamakakārikā* composte da Nāgārjuna. Con quest'ultimo lavoro ebbe inizio la ricerca sui testi della scuola dei mādhyamika che continuò per il resto della sua carriera. Oltre al già menzionato *Traité* (*Mahāprajñāpāramitopadeśa*), tradusse anche altri due *sūtra* del Mahāyāna attinenti: il *Vimalakīrtinirdeśa* (1962; tradotto in inglese come *The Teaching of Vimalakīrti*, 1976) e il *Śūraṃgamasamādhi* (1965).

La *Histoire de bouddhisme indien des origines à l'ère Śaka* di Lamotte è una sintesi che fece epoca basata su una documentazione in varie lingue (compreso il greco e il cinese), che incorpora gli ultimi progressi dell'epigrafia, dell'archeologia e della linguistica indiana. Il primo volume traccia lo sviluppo del Buddhismo fino all'emergere del culto di Maitreya. Il secondo non venne mai completato. Alcune parti di questo secondo volume in progettazione furono comunque pubblicate separatamente e comprendono *Mañjuśri*, in «T'oung pao», 48 (1960), pp. 1-96; e *Vajrāpaṇi*, in *Mélanges Demiéville*, I, 1966, pp. 156-68.

BIBLIOGRAFIA

Informazioni biografiche e bibliografiche su Lamotte sono disponibili nella *Notice* pubblicata dalla Imprimerie Orientaliste.

Louvain 1972. Questo lavoro è stato integrato da D. Donnet, *L'oeuvre de Mgr. É. Lamotte*, in *Indianisme et bouddhisme. Mélanges offerts à Mgr. Étienne Lamotte*, Louvain 1980, pp. VII-XVI. [Aggiornamenti bibliografici: É. Lamotte, *Śūraṃgamasamādhisūtra. The Concentration of Heroic Progress*, Sara Boin-Webb (trad.), Surrey (UK) 1998].

HUBERT DURT

LETTERATURA BUDDHISTA. [Questo lemma consiste di tre articoli. *Canonizzazione* tratta della redazione delle scritture in diverse raccolte disseminate nell'intera Asia buddhista; *Panoramica dei testi* cataloga le ampie letterature della tradizione; *Esegesi ed ermeneutica* passa in rassegna le diverse posizioni interpretative sviluppate dai pensatori buddhisti nei riguardi della loro letteratura canonica].

Canonizzazione

La letteratura canonica del Buddhismo presenta molte caratteristiche che la rendono unica tra le scritture religiose del mondo. In primo luogo, la letteratura non è contenuta interamente all'interno di un unico canone: varie divisioni regionali, linguistiche e settarie hanno prodotto la compilazione di diversi canoni separati. Le raccolte di testi sacri differiscono l'una dall'altra in maniera significativa e vi sono solo pochi testi che si possono trovare in ogni tradizione. Oltre ai vari canoni, le diverse versioni sono contrassegnate da una certa ampiezza. Ciascuna contiene un grande numero di testi e alcuni di questi testi sono di ampia lunghezza. Il canone cinese, da solo, nella sua forma stampata arriva a numerare circa 100.000 pagine. I testi sacri buddhisti si possono descrivere forse in modo più adeguato come una biblioteca e hanno scarsa somiglianza con i singoli volumi che compongono i canoni delle religioni dell'Asia occidentale.

Dal momento che in India il Buddhismo si diversificò a causa della sua espansione in regioni molto distanti l'una dall'altra, e dal momento che non vi fu mai alcuna proscrizione contro l'uso di lingue locali per la trasmissione dei discorsi del Buddha, l'identificazione dei testi da includere nel canone rimase indeterminata. All'inizio, i testi furono conservati oralmente e furono recitati per i seguaci da monaci chiamati *bhāṇaka*. Queste recitazioni probabilmente furono di due tipi. Il primo tipo era la recitazione del *Dharma*, le parole del Buddha rammemorate, identificate dal preambolo: «Così ho udito». L'uditore al quale ci si riferiva in questo caso era il discepolo Ānanda, al quale fu richiesto di effettuare la prima recitazione degli insegnamenti rammemorati a un'assemblea di *arhat* immediatamente successiva al *parinirvāṇa*, o morte, del Buddha. La tradizione ritiene che Ānanda abbia recitato il suo insegnamento memorizzato presso il primo concilio che si tenne a Rājagṛha in compagnia di cinquecento *arhat*. [Vedi *CONCILI BUDDHISTI*]. Oltre a questi tipi di insegnamenti, che in seguito furono quantificati come la letteratura dei *sūtra*, esisteva una seconda divisione che riguardava le regole di condotta (*vinaya*) per i seguaci, in particolare per coloro che vivevano in un ambiente monastico. In seguito, il canone fu ampliato fino a includere una terza categoria chiamata *abhidharma*, una letteratura esegetica speciale che organizzava gli insegnamenti che si trovavano nei *sūtra* in categorie numeriche. Queste liste originariamente erano chiamate *mātṛkā* («madre»). Sebbene questi insegnamenti fossero presi dalla recitazione del *Dharma* effettuata al primo concilio, i maestri di questa tradizione ritenevano che la piena spiegazione dell'insegnamento attraverso queste categorie fosse il «superiore» (*abhi*) *dharma*. Data questa divisione tripartita, i buddhisti si riferivano al canone nel suo insieme come al *Tripiṭaka* («tre canestri»).

Esisteva un altro raggruppamento antico fondato su dodici generi testuali diversi: *sūtra*, *geya*, *vyākaraṇa*, *gāthā*, *udāna*, *nidāna*, *itivṛttaka*, *jātaka*, *vaipulya*, *adbhūtadharma*, *avadāna* e *upadeśa*. Non si è più in grado di identificare l'esatta definizione di ciascuno di questi tipi.

Con la diffusione del Buddhismo, si svilupparono molti gruppi settari, identificati nelle cronache come le «diciotto scuole». Queste scuole erano in competizione l'una con l'altra per il sostegno ufficiale e dibattevano sulla questione di quali testi fossero canonici. Dal momento che la maggior parte di questi gruppi sono scomparsi senza lasciare dietro di sé alcuna descrizione completa dei loro canoni, non è possibile avere un inventario completo della varietà di testi che si ritenevano scritturali da parte di tutti loro.

Tutto ciò avvenne alcuni secoli prima che il canone fosse preservato in forma scritta. Nella tradizione del Theravāda dell'Asia meridionale e sudorientale si ritiene che il canone fu mantenuto nella sua forma orale fino al 29 a.C., quando si tenne il quarto concilio nello Sri Lanka sotto l'egida del re Vaṭṭagāmaṇī. In questo concilio, analogamente al primo, un unico monaco fu chiamato a recitare l'intero insegnamento; in questo caso si trattò di un monaco di nome Mahendra, che era stato inviato nello Sri Lanka dal re Aśoka. Il re Vaṭṭagāmaṇī mise al lavoro cinquecento scribi e recitatori per porre in forma scritta il canone. Sebbene questa sia l'opinione tradizionale, va notato che fu solo nel V secolo d.C. che si trovò un accordo sulla lista definitiva di testi del canone del Theravāda, e anche a quell'e-

poca il materiale da includere nel *Khuddaka Nikāya* rimase non definito.

Il canone in lingua *pāli* della tradizione theravādica si è conservato e mantenuto in regioni come la Birmania, lo Sri Lanka, la Thailandia e la Cambogia. Queste regioni conservarono fedelmente la forma indiana, ma tentarono raramente di trasporre i testi in lingue locali. Questo fu anche lo schema seguito in Corea e Giappone, dove la versione cinese fu accettata come standard e per secoli fu l'unica disponibile.

Il canone *pāli* si è conservato in svariate forme. In Birmania, nel 1871 si tenne il cosiddetto quinto concilio, sotto il patrocinio del re Mindon Min. Durante quel concilio il canone fu riedito attraverso una comparazione di varianti testuali e alla fine del processo esso fu inciso su 729 pietre che vennero situate in un monastero vicino a Mandalay. Nel 1954 a Rangoon si aprì un «sesto concilio» e il canone fu salmodiato in un'assemblea di venticinquemila monaci. Dopo due anni il concilio si concluse e una versione a stampa del canone *pāli*, approvata dall'assemblea, vide la luce in grafia birmana.

Sebbene i buddhisti del Theravāda ritengano che la lingua *pāli* sia la lingua canonica ufficiale, essi sono stati inclini a trascrivere il canone in diverse scritture locali, riproducendo i suoni *pāli* senza tradurli. In Cambogia la corte ordinò che fosse pubblicata l'edizione khmer del canone; nel 1929 cominciò l'opera che non fu completata se non nel 1969. In questo caso, i Cambogiani interruppero l'antica tradizione e non solo trascrissero la lingua *pāli* in grafia khmer, ma vi aggiunsero anche in parallelo una traduzione in lingua locale. In Europa, sotto la direzione della Pali Text Society, si intraprese un grandissimo sforzo per conservare e tradurre il canone *pāli*. La preparazione di un'edizione critica moderna cominciò nel 1882 e fino a oggi sono stati editati e stampati in traslitterazione romana ottantanove volumi. Sebbene questa versione non abbia alcun sostegno ufficiale da parte del *saṅgha* (sanscrito, *saṃgha*, la comunità religiosa buddhista), come avviene per le edizioni birmana e khmer, essa è un importante contributo allo studio del canone *pāli*. Anche i buddhisti thai si sono impegnati nell'opera di pubblicare e di conservare il canone. Nel XVIII secolo, il re Rama I indisse un concilio di molte centinaia di monaci per restaurare il canone che era stato distrutto quando la capitale di Ayutthayā era stata saccheggiata dai Birmani. Il gruppo preparò un'edizione su foglie di palma che fu presentata al re Rama nel 1788. Il pronipote di questi, Rama III, fece realizzare sette copie aggiuntive. Molto più tardi il loro discendente re Chulalongkorn, diede inizio al progetto di far stampare in scrittura thai il canone, un'attività che fu completata nel 1893.

L'emergere della tradizione mahāyānica, verso l'inizio dell'era volgare, comportò un'esplosione di energia letteraria creativa all'interno del Buddhismo. Fondandosi sulla premessa che «tutto ciò che è ben detto è parola del Buddha», le comunità mahāyāniche cominciarono a produrre nuove opere che chiamarono *sūtra*, alle quali essi apposero il preambolo «Così ho udito», indicando che questi testi, come le loro controparti delle diciotto scuole, furono originariamente pronunciati dal Buddha. I testi del Mahāyāna attaccarono duramente le altre scuole e le definirono il «Veicolo Inferiore» (Hīnayāna), sostenendo in questo modo che queste ultime avevano capito solo una parte dell'insegnamento superiore.

Il Mahāyāna, insieme con le altre scuole, aggiunse al canone commentari sui *sūtra* chiamati *śāstra*, *vyākhya* e *ṭīkā*. Questi commentari mantennero il canone aperto e resero possibile che gli insegnamenti posteriori, che si svilupparono lungo i secoli, fossero incorporati in esso.

Oggi, i manoscritti sanscriti esistenti sono pochi se paragonati numericamente ad altre raccolte canoniche buddhiste. Vi sono alcuni manoscritti su foglie di palma che sopravvivono in India, alcuni risalenti alla dinastia Pāla del IX secolo. I manoscritti nepalesi sono di numero superiore rispetto a quelli conservati in India, poiché lungo i secoli un'attiva tradizione scritturale continuò ad assicurare la conservazione dei materiali. Queste copie nepalesi per lo più risalgono ai secoli XVIII o XIX e mostrano tutti i segni dei molti amanuensi, compreso un gran numero di errori che si sono accumulati lungo gli anni. Alcuni documenti sanscriti furono conservati in Tibet e si ritiene che il Potala di Lhasa contenga ancora 40.000 foglie di tali testi nei suoi archivi.

Quando il Buddhismo cominciò a diffondersi al di fuori dell'ambito culturale indiano, esso portò con sé i testi canonici sia in forma scritta che nelle memorie dei monaci missionari. Dal momento che non esistevano restrizioni riguardo la lingua da usare per i testi, molti di essi furono in seguito tradotti. Lo sviluppo più importante in questo senso avvenne in Cina, dove l'impresa di traduzione fu in effetti formidabile. I testi sanscriti e in altre lingue indinane ponevano di fronte ai Cinesi una complessa configurazione grammaticale di nomi in tre numeri e generi, verbi in tre persone e numeri, insieme con designazioni per inflessioni come il presente, l'imperfetto, l'imperativo, l'ottativo e simili. Ciò era estremamente difficile per i Cinesi, che dovevano rendere questi testi nella propria lingua, usando caratteri invece di un sillabario, con una lingua scritta che era priva di inflessioni per casi, numeri, tempi, modi o voci, e dove la relazione tra i caratteri stabiliva, in seguito alla posizione, all'accento o alle particelle, la natura della sintassi. Nonostante tutti questi problemi, per oltre mille anni i Cinesi si dedicarono alla traduzione del ca-

none e durante il processo conservarono centinaia di testi che sono scomparsi in ogni altra regione. Ironicamente, alcune di queste versioni cinesi dei testi (alcune delle quali furono tradotte già nel II secolo d.C.) sono forse più vicine nel loro contenuto al testo originario rispetto ai manoscritti sanscriti dell'India e del Nepal, che si conservano risalenti a un periodo tardo della storia buddhista. I canoni tradotti ebbero un ruolo fondamentale nella promulgazione del Buddhismo. Dal sanscrito derivò il canone cinese, come anche una parte maggioritaria del canone tibetano, e dal canone cinese derivarono i canoni manciù e tangut. Il canone tibetano fu utilizzato per il canone mongolo più tardo.

La conservazione del canone cinese seguì un corso diverso rispetto a quella dell'India o dell'Asia sudorientale, dove, come si è visto, la forma manoscritta fu l'unica utilizzata fino a quando furono completate e pubblicate le moderne versioni a stampa. Inizialmente, i Cinesi realizzarono manoscritti su seta o carta e li conservarono in rotoli. La canonicità si stabilì soprattutto attraverso la compilazione di cataloghi di diverse biblioteche monastiche e talora per il diretto intervento dell'imperatore, che poteva ordinare che un particolare testo conservato fosse aggiunto al canone. Si inclusero anche le biografie di eminenti monaci cinesi, resoconti di viaggio, storie delle chiese e letteratura apologetica. Via via che il canone continuava a crescere in ampiezza, il problema di realizzarne delle copie divenne urgente. Diversamente dal canone *pāli* (il quale, sebbene ampio, era ancora di una ampiezza tale da poter essere copiato grazie all'aiuto di fedeli laici devoti), il canone cinese, con le sue migliaia di rotoli, era troppo spropositato per essere copiato senza un impegno enorme. Infatti, esso non fu prodotto nella sua interezza fino a che la dinastia Song non intraprese un progetto che avrebbe rivoluzionato la distribuzione del canone. Nell'anno 972 la corte commissionò l'incisione dell'intero canone su blocchi di legno nella città di Chengdu (nel Sichuan), il centro per l'intaglio del legno in Cina. Quest'opera continuò fino al 983, periodo durante il quale si intagliarono 130.000 blocchi, contenenti il materiale di oltre cinquemila rotoli di manoscritti.

Quando si rese disponibile quest'edizione a stampa, non fu più necessario copiare i manoscritti e molte copie della versione xilografica furono realizzate e diffuse in tutta la Cina. Una copia dell'edizione stampata fu portata in Corea, dove la corte ordinò immediatamente che si preparasse una serie simile di blocchi per stampa nella speranza di assicurare sostegno e buona fortuna alla nazione. Questa prima edizione coreana, ritenuta una copia virtuale delle xilografie Song, fu completata durante il periodo che va dal 1010 al 1030. Essa rimase in uso e continuò ad espandersi fino all'invasione della Corea da parte dei Mongoli nel XIII secolo. Le truppe delle forze di occupazione incendiarono il monastero di Hungwang, dove erano conservati i blocchi lignei. Durante questo difficile periodo la corte fu costretta a fuggire in esilio sull'isola di Kanghwa. Il re Gojong ordinò che si realizzasse una seconda serie di blocchi e il compito di sovrintendere quest'impresa fu conferito a un monaco di nome Sugi.

Fra il 1236 e il 1251 Sugi e i suoi collaboratori si occuparono della nuova versione e non si accontentarono di riprodurre semplicemente un facsimile della prima serie di blocchi. Nel suo resoconto dell'opera, Sugi ci riferisce di aver usato molte fonti per controllare le versioni e durante il processo egli apportò molti cambiamenti editoriali nella nuova serie di blocchi. Ad opera conclusa, furono intagliati più di 81.000 blocchi con la nuova edizione, un'edizione che aveva fatto riferimento al canone preparato in precedenza dalla popolazione khitan della dinastia Liao in Cina. I blocchi coreani sono ora conservati nel monastero di Hae-in; alcune riproduzioni di essi sono state distribuite in tutto il mondo. Essendo la serie completa più antica del canone cinese, esse hanno rappresentato la base delle moderne edizioni a stampa realizzate in Giappone.

L'edizione Song non fu l'unica ad essere realizzata in Cina, poiché una volta che fu introdotta la stampa, coloro che realizzavano serie di blocchi a stampa ottennero grande prestigio. La prima edizione Song oggi è chiamata edizione Gaibao, ma ne esistono altre che sono identificate dalla localizzazione dei blocchi o dal periodo nel quale essi furono realizzati.

1. Edizione Chongning (dall'XI al XII secolo): monastero di Dongchan a Fuzhou.
2. Edizione Pilu (XII secolo): monastero di Kaiyuan a Fuzhou.
3. Edizione Sixi (1126-1132): monastero di Yuanjue a Huzhou. Questa è anche la cosiddetta edizione Song.
4. Edizione Zifu (1237-1252): da Huzhou; ritenuta una copia dell'edizione Sixi.
5. Edizione Jisha (tra il XIII e il XIV secolo): preparata a Pingjiangfu nel Kiangsu. Una copia delle parti principali di quest'edizione fu scoperta nella provincia dello Shanxi nel 1929 e fu pubblicata in facsimile nel 1932 a Shanghai, utilizzando l'edizione Yonglo per integrare le parti mancanti.
6. Edizione Puning (XIII secolo): monastero di Puning a Hangzhou. Si tratta della cosiddetta edizione Yuan. Vi sono alcuni volumi di una versione Yuan del XIV secolo scoperta nello Yunnan nel 1979.
7. Edizione Hongwu (1368-1398): la prima versione del canone realizzata dai Ming meridionali a Nanchino. I blocchi furono distrutti nel 1408.
8. Edizione Yonglo (completata nel 1419): la seconda

versione preparata a Nanchino, generalmente chiamata l'edizione Ming meridionale.
9. Edizione Yonglo (XV secolo; un supplemento nel 1584): preparata a Pechino e chiamata edizione Ming settentrionale.
10. Edizione Wulin (XV secolo): alcune parti ritrovate nel 1982 di questa edizione di Hangzhou.
11. Edizione Wanli (XVI secolo): scoperta nel 1983. Si tratta di una reincisione del numero 8 di cui sopra.
12. Edizione Jiaxing/Jingshan (tra il XVI e il XVIII secolo): notevole per il suo formato di volumi cuciti anziché ripiegati.
13. Edizione Qing (1733-1738): un progetto di corte, spesso chiamato edizione del drago.
14. Edizione Pinjia (1909-1914): un'edizione di tipo mobile realizzata a Shanghai. Basata sull'edizione giapponese Shukusatsu, talvolta questa versione è chiamata il canone Hardoon, a causa del sostegno della famiglia Hardoon.

Esistevano alcune importanti edizioni del canone cinese preparate dalle popolazioni non cinesi del Nord-Ovest, i Khitan e i Jin. Il canone khitan è stato un mistero perché di esso si è conservato molto poco per lo studio. Recentemente sono stati scoperti dodici rotoli di questa versione nella provincia dello Shanxi, che hanno fornito agli studiosi materiale attraverso il quale giudicare l'approccio e le letture utilizzate dai redattori khitan. In precedenza, la nostra unica conoscenza della raccolta era rappresentata dalle discussioni e dalle citazioni di Sugi, l'editore della seconda serie di blocchi coreani. Incluso negli xilografi coreani vi è un testo composto da Sugi con il titolo di *Goryeo-guk sinjo daejang gyojeong byeollok*, nel quale l'autore descrive il suo uso dell'edizione Gaibao, come anche quello del canone dei Khitan. Questo documento del XIII secolo è una delle poche descrizioni di procedure editoriali e documenta il fatto che gli studiosi della Cina e della Corea non erano solo degli amanuensi nella loro attività di redazione del canone, ma si sentivano liberi di apportare correzioni e di scegliere fra versioni alternative quando il testo appariva in errore.

Al di fuori delle frontiere cinesi si produsse anche un secondo canone grazie alla popolazione dei Jürchen, che per un certo periodo furono confederati con i Khitan. Quando i Jürchen sconfissero la dinastia Liao dei Khitan, essi seguirono la pratica di realizzare una serie di xilografi per il canone. Fortunatamente, si è ritrovata nella provincia dello Shaanxi una gran parte di riproduzioni di questa serie, che si stanno ora pubblicando in edizione facsimile a Pechino. Dato che le lezioni e il formato di questo canone sono molto vicini alla versione coreana, l'edizione a stampa di Pechino utilizza la versione coreana per integrare le sezioni mancanti.

Vi è un'altra importante fonte per la nostra conoscenza del canone cinese, le pietre incise che si trovano nelle grotte del distretto di Fangshan. Ivi sono conservate più di 15.000 stele, che sono state incise su entrambi i lati con testi buddhisti. In un certo senso è scorretto chiamare questa raccolta una *versione* del canone, poiché essa è stata realizzata attraverso la copia di diverse fonti lungo un periodo di sei secoli. Cominciato nel VII secolo dell'era volgare da parte di un monaco chiamato Jingwan, proprio prima della fondazione della dinastia Tang, il progetto continuò fino agli ultimi giorni della dinastia Jin. Dato che molte delle pietre presentano iscrizioni in cui figurano donatori e date, è stato possibile ricostruire il processo attraverso il quale fu realizzata l'incisione. Le pietre, datate fra il 631 e l'863, sono una copia diretta di manoscritti Tang, la raccolta esistente più ampia di questo tipo di documenti.

Quando il popolo dei Khitan stabilì il proprio dominio sulla regione di Fangshan, esso continuò l'opera dei suoi predecessori Tang e, nel 1042, incominciò la seconda fase dell'incisione. Le pietre datate indicano che nel 1110 l'opera era giunta a un blocco virtuale, quando la dinastia Liao cominciò il proprio declino e il popolo dei Jürchen prese il potere sotto il nome di Jin. I Khitan intrapresero l'opera nel 1132 e la continuarono fino al 1182 quando, ancora una volta, il progetto subì un'interruzione. Solo nel 1957 l'associazione buddhista cinese incominciò a rimuovere le pietre dalle grotte; durante questa impresa, essi scoprirono le pietre Jin che giacevano sepolte sotto la pagoda in un monastero circostante. La prima pubblicazione dei facsimili delle riproduzioni di queste pietre includerà tutte le pietre Liao e rappresenterà una copia della versione khitan dei testi. Nel loro insieme le pietre contengono l'equivalente di circa 1.200 rotoli del canone, una raccolta che supera di gran lunga gli scarsi rotoli conservati, presi dai blocchi a stampa dei Khitan. Fangshan è forse la fonte più importante per lo studio del canone buddhista cinese, poiché le sue pietre sono in molti casi i più antichi documenti testuali datati.

La dinastia mongola degli Yuan distolse la propria attenzione dal canone cinese e sostenne gli sforzi di rendere i testi sacri disponibili per i non cinesi. Nel XIV secolo essi fecero preparare un canone nella scrittura xixia, o tangut. Grazie al sostegno che essi prestarono alla forma di Buddhismo tibetana, grande attenzione fu anche riservata alla conservazione e alla diffusione di una traduzione tibetana dei testi sanscriti e cinesi.

I Tibetani dovettero superare molti problemi nella costruzione di un canone nella propria lingua. Quando il Buddhismo fu introdotto nel loro altipiano non esi-

stevano né un alfabeto né una forma scritta della lingua che si potesse utilizzare facilmente per l'opera di traduzione. Durante il VII secolo, il re Srong brtsan sgam po (Songsten Gampo, morto nel 649) aveva iniziato la creazione di un alfabeto tibetano, e la tradizione narra che entro il VII secolo, con l'aiuto di maestri indiani come Śāntirakṣita e Padmasambhava, fu iniziata l'opera di traduzione. Solo nel XIII secolo abbiamo un'indicazione che le traduzioni furono accolte e classificate in una serie che si può chiamare un canone. Quest'opera fu intrapresa dal monastero di Snar thang (Narthang), che realizzò il primo catalogo, suddividendo i testi nel *Bka' 'gyur* (*Kangyur*), che comprendeva tutti i *sūtra* (le parole attribuite al Buddha), e nel *Bstan 'gyur* (*Tengyur*), o commentari. Fu la corte degli Yuan che intraprese la realizzazione di blocchi a stampa appositamente per le traduzioni tibetane. Nel 1410, a Pechino, il *Bka' 'gyur* fu realizzato in blocchi dalla lunga e stretta conformazione usata dai Tibetani, che imitavano lo stile dei manoscritti su foglie di palma dell'India. La seconda serie di blocchi, aggiunta come supplemento a quelli più antichi, fu prodotta nel XVII secolo. Nella seconda metà dello stesso secolo fu realizzata un'altra incisione e questa fu seguita nel 1724 da una serie di blocchi dello *Bstan 'gyur*. Oggigiorno, la serie di riproduzioni realizzate dai blocchi durante il regno dell'imperatore Kangxi e dalla serie del 1724, è nota complessivamente come l'«edizione di Pechino». Nel XVIII secolo furono intagliati blocchi nello stesso Tibet: furono realizzate delle serie a Narthang, Co ne e Sde dge (Derge). Di queste Derge è quella preferita dagli studiosi grazie alla sua edizione accurata. L'ultimo importante compito di edizione fu commissionato dal tredicesimo Dalai Lama e diede come risultato la produzione della «edizione di Lhasa» del *Bka' 'gyur* nel 1931. Quest'edizione tarda è una comparazione delle edizioni Derge e Narthang.

Il canone mongolo fu cominciato nella dinastia Yuan quando, per ordine imperiale, si tradussero testi buddhisti in mongolo. Ligdan Khan sostenne il progetto, che diede come risultato la traduzione del *Bstan 'gyur* utilizzando la forma tibetana del canone piuttosto che la cinese. I 113 volumi che risultarono da questo impegno furono scritti in oro e argento. L'imperatore Kangxi decise di far rivedere e di curare le traduzioni e in seguito le fece incidere su blocchi a stampa. Le prime riproduzioni furono realizzate dai blocchi nel 1720 e, dal momento che fu utilizzato inchiostro rosso, i 108 volumi della serie furono conosciuti come l'«edizione rossa imperiale».

Versioni giapponesi del canone (cinese) hanno finito per avere un ruolo importante nella cultura erudita buddhista e al giorno d'oggi la maggior parte degli studiosi usano edizioni a stampa provenienti dal Giappone come testo standard del canone cinese. Prima delle moderne versioni a stampa in Giappone furono realizzate delle edizioni su blocchi lignei. Una di esse fu effettuata da Tenkai (1633-1645) e un'altra, basata sulle edizioni Ming, da Tetsugen nel 1681. Nel XIX secolo fu stampato il «canone di Tokyo» (1800-1885) e fu introdotta la punteggiatura. Tra il 1902 e il 1905 comparve un «canone di Kyōto», basato sul canone coreano come anche su alcune delle lezioni Ming dell'edizione di Tetsugen. Un'edizione critica fu stampata nel 1922-1933 ed è nota come il «canone di Taishō». Quest'ultima edizione è quella usata dalla maggior parte degli studiosi per i riferimenti nelle note.

Oltre a queste versioni «ricevute» dei canoni, di tanto in tanto avvengono importanti scoperte archeologiche, specialmente nelle regioni dell'Asia centrale. Le scoperte di documenti nella grotta 17 a Dunhuang, il tesoro nascosto di manoscritti su corteccia di betulla, ritrovati nello *stūpa* di Gilgit, e i testi scritti su legno nelle rovine del bacino di Tarim hanno tutti contribuito alla nostra conoscenza del modo in cui il canone buddhista si è diffuso in tutta la Asia.

La traduzione dei canoni è ancora un processo *in fieri*: nel XX secolo c'è stato un aumento dell'impegno per realizzare in edizione a stampa versioni in lingue vernacolari. Il continuo interesse verso i testi sacri buddhisti è indicato dalla traduzione cambogiana del 1969 del canone *pāli*, dalla moderna traduzione coreana del canone cinese in grafia *hangul*, e dalla traduzione del canone cinese in giapponese classico. Probabilmente i progetti di traduzione più attivi sono quelli che riguardano la lingua inglese. La Pali Text Society ha realizzato la traduzione in inglese di una gran parte del canone *pāli*, accompagnata da edizioni critiche, dizionari e studi critici. Più recentemente, grazie al sostegno economico della Yehan Numata Foundation, è stato istituito un comitato di traduzione per la versione del canone cinese in inglese. Il progetto prevedeva che entro l'anno 2000 fossero tradotti e pubblicati 139 testi.

Da questa rapida panoramica della storia dei canoni buddhisti è chiaro che, ben prima che tali attività fossero prevalenti in Occidente, i buddhisti curavano, traducevano e stampavano i propri testi sacri. Dal momento che i canoni rimasero aperti per un periodo tanto lungo (in un certo senso, il canone cinese è ancora aperto), l'ampiezza e la natura delle raccolte di testi costituiscono un caso unico tra le religioni del mondo. Nessun gruppo ha mai controllato lo sviluppo dei canoni né ha esercitato un'egemonia sulla decisione riguardo alla lista dei testi da includere. Specialmente in Cina, il canone si ampliò grazie alla disponibilità ad accogliere in esso un'ampia varietà di testi. Alcuni di questi testi furono redatti e compilati nella stessa Cina, sebbene essi ri-

vendicassero l'origine indiana. È questa varietà di testi che rende il canone così importante per uno studio degli sviluppi religiosi dovunque esista il Buddhismo.

Anche la stampa ha avuto un ruolo importante nello sviluppo e nella diffusione dei canoni. Dovunque furono intagliati blocchi di legno per una copia xilografica, i canoni tendevano a standardizzarsi, e in alcuni casi sembra che la stampa del canone abbia posto fine alle modifiche. Una delle maggiori difficoltà per il curatore o il traduttore di un testo buddhista è quella di prendere decisioni basandosi su una molteplicità di versioni, talvolta in numerose lingue e risalenti a periodi diversi. L'obiettivo comune del curatore è di raggiungere una lezione che sia quanto più possibile vicina al testo originario. Ciò è particolarmente difficile per i materiali buddhisti, poiché i testi sono rimasti in uno stato fluido per secoli. Alcuni dei *sūtra* sono compilazioni di una serie di sequenze di insegnamenti che potevano rimanere disponibili per l'uso in una varietà di testi. Queste sequenze, messe insieme in diverse combinazioni, potevano essere variate nello spazio e nel tempo. Pertanto, la collazione di vari codici da diversi stemmi non porta a un autografo dal quale siano emerse tutte le documentazioni. Se si potesse ricostruire l'edizione in modo da rimuovere tutte le interpolazioni, le addizioni e l'espansione della dottrina allo scopo di mostrare la matrice dalla quale tutto è partito, anche la dottrina buddhista risulterebbe distorta. Dal momento che i testi dimostrano le modalità cangianti della tradizione, è importante conservare tutti i cambiamenti e le ridisposizioni, poiché essi riflettono il quadro più completo dello sviluppo testuale.

Dato che i canoni buddhisti rappresentano la parte scritta di una religione che insegna la costante disponibilità della conoscenza dell'illuminazione e che sostiene che l'insegnamento del suo fondatore, Śākyamuni, non fosse l'unica espressione della suprema dottrina, non è sorprendente trovare la vasta congerie di testi che costituisce le scritture. I canoni buddhisti ci forniscono una fonte per lo studio della religione, poiché essi hanno reso possibile la costante inclusione di quelle idee e di quei concetti che si svilupparono in tutte le parti dell'Asia dove si è diffuso il Buddhismo.

BIBLIOGRAFIA

L.C. Googrich, *Earliest Printed Editions of the Tripiṭaka*, in «Visva Bharati Quarterly», 19 (1953-54), pp. 215-20.

J.W. de Jong, *Notes à propos des colophons du Kanjur*, in «Zentralasiatische Studien», 6 (1972), pp. 505-59.

L.R. Lancaster, *Editing of Buddhist Texts*, in L. Kawamura e K. Scott (curr.), *Buddhist Thought and Asian Civilization*, Emeryville/Cal. 1977, pp. 145-51.

L.R. Lancaster, *Buddhist Literature. Its Canons, Scribes, and Editors*, in Wendy Doniger O'Flaherty (cur.), *The Critical Study of Sacred Texts*, Berlekey 1978 (Berkeley Buddhist Studies Series, 2), pp. 215-29.

A.K. Ray (cur.), *Sacred Texts of Buddhism. A Catalogue of Works Held in the Australian National University Library*, Canberra 1981.

N. Simonsson, *Indo-tibetische Studien. Die Methoden der tibetischen Übersetzer, untersucht im Hinblick auf die Bedeutung ihrer Übersetzung für die Sanskritphilologie*, I, Uppsala 1957.

LEWIS R. LANCASTER

Panoramica dei testi

[Questo articolo prende in esame principalmente la letteratura religiosa della tradizione buddhista indiana. Per la letteratura buddhista del Tibet, della Cina, dell'Asia interna, della Corea e del Giappone, si vedano i relativi articoli nei lemmi *BUDDHISMO* e *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*. Le opere associate con specifiche scuole o attribuite a personaggi storici importanti all'interno di queste scuole si possono trovare nei lemmi individuali di queste scuole e nei lemmi bibliografici di tali personaggi].

Tra le religioni principali del mondo, il Buddhismo possiede una delle tradizioni letterarie più ampie e diversificate. Essendo la letteratura, che si è conservata, dispersa in quattro principali raccolte canoniche e in numerosi canoni derivati, e con un atteggiamento verso il testo e la tradizione che per oltre due millenni ha conferito autorevolezza religiosa a documenti provenienti da diverse fonti, la letteratura buddhista pone lo studioso della tradizione di fronte a formidabili problemi filologici, storici ed ermeneutici. Lo studio storico moderno del Buddhismo cominciò con la scoperta dei testi buddhisti in una molteplicità di situazioni culturali e linguistiche e con il tentativo da parte degli studiosi di render conto della sorprendente varietà e ricchezza di dottrine e pratiche che si ritrovavano in questi testi. Lo studio del Buddhismo e dei testi buddhisti è pertanto sostenuto grazie a una revisione comparativa di una varietà di fonti letterarie: sanscrite, *pāli*, tibetane, cinesi, mongole e giapponesi, solo per menzionare le fonti più importanti della nostra conoscenza della tradizione. [Vedi anche *STUDI BUDDHISTI*].

L'intersezione di diversità dottrinale, geografica e culturale è un altro fattore che rende molto difficile una panoramica delle letterature buddhiste. Nella sua storia durata 2.500 anni il Buddhismo ha abbracciato un ampio spettro di concezioni filosofiche, pratiche di meditazione e devozionali, modalità rituali e forme di organizzazione sociale. La maggior parte di esse è sancita da

testi che affermano, storicamente o meno, l'autorità dello stesso Buddha o di coloro che, come il Buddha, hanno ottenuto un'intuizione religiosa che li mette in grado di parlare con autorevolezza riguardo al *dharma*. Una tale dispersione dell'autorevolezza religiosa fu uno strumento potente nelle mani di coloro che desideravano introdurre nuove concezioni nella tradizione, ma per lo studioso della tradizione presenta seri problemi di categorizzazione e di classificazione. Inoltre, lo scenario sociale e storico di molti di questi testi e delle comunità che li produssero è, specialmente nel caso dell'India, ancora conosciuto in maniera imperfetta. Di conseguenza, rimangono da esplorare per molte di queste raccolte questioni fondamentali di filiazione testuale e di sequenza storica. Alla luce di questa profusione di documenti diversi e dello spazio che sarebbe necessario per render giustizia perfino ad un piccolo numero di essi, nell'articolo che segue chi scrive si propone di limitare la discussione a un esame di alcuni dei testi fondamentali della tradizione, ovvero alla produzione letteraria del Buddhismo indiano. Laddove necessario si farà uso delle conoscenze sulla provenienza di questi testi attraverso uno studio comparato di altri canoni, specialmente di quello cinese.

Il Buddhismo delle origini. La tradizione sostiene che immediatamente dopo il *parinirvāṇa,* cioè la morte del Buddha, i suoi seguaci si radunarono a Rājagṛha, la capitale del Magadha, per recitare le parole del Buddha (*buddhavacana*) nel modo in cui essi le ricordavano. In assenza di un successore designato del Buddha, tale assemblea, in seguito definita il «primo concilio» (*paṭhama-saṅgīti*), fornì alla comunità dispersa un *corpus* di *dicta* dottrinali e disciplinari che poteva essere usato per definire l'insegnamento del Buddha e per decidere le controversie nella vita comunitaria dei monaci. Durante i tre mesi della stagione delle piogge (*varṣa*) questi monaci raccolsero gli insegnamenti che il Buddha aveva predicato durante i quarantacinque anni trascorsi a partire dalla sua illuminazione. Per assicurarsi che i monaci ricordassero tutti gli insegnamenti allo stesso modo, essi salmodiavano (*saṅgīti*) insieme. L'anziano Mahākāśyapa presiedette il concilio. Ānanda, rinomato per la sua memoria, recitò il *dharma* (pāli, *dhamma*), mentre gli altri monaci si univano a lui. Upāli, un monaco rinomato per la sua conoscenza della disciplina monastica, fu incaricato della recitazione del *Vinaya*. Tuttavia, nonostante la devota leggenda, il contenuto preciso di questa recitazione degli insegnamenti non ci è noto. [Vedi *CONCILI BUDDHISTI*].

Durante gli ultimi venticinque anni della vita del Buddha, Ānanda funse da suo segretario personale e fu presente alla maggior parte dei discorsi che egli predicò. Quando Ānanda recitò i sermoni del suo maestro, antepose alla sua recitazione le parole «così ho udito in un'occasione» (*evaṃ mayā śrutam ekasmin samaye*), a indicare che ciò che seguiva egli lo aveva direttamente udito dal Buddha. Grazie all'autorità conferita alle scritture da questo stratagemma, le parole *evaṃ mayā śrutam ekasmin samaye* divennero un'introduzione formulare a tutti i testi che si definivano *sūtra*, o discorsi del Buddha, compresi quelli che furono composti molti secoli dopo la sua morte.

Poco tempo dopo la morte del Buddha, i suoi insegnamenti furono raccolti in due gruppi, *Dharma* e *Vinaya*, che furono trasmessi alle successive generazioni. Il *Dharma* è pertanto chiamato l'*āgama* (letteralmente, «ciò che è stato trasmesso»). Dato che gli insegnamenti erano trasmessi oralmente da maestro a discepolo, essi furono organizzati e raccolti in *sūtra* e *gāthā* (versi). Il significato fondamentale del termine *sūtra* denota la trama di una stoffa intessuta e pertanto si riferisce metaforicamente al modo nel quale furono condensati gli insegnamenti buddhisti in frasi che si potessero facilmente memorizzare. Si usavano versi poiché essi potevano essere prontamente memorizzati e recitati. Dato che le terse parole dei *sūtra* potevano essere interpretate in una varietà di modi, spesso i commenti furono incorporati direttamente nei testi, producendo *sūtra* ancora più lunghi. In questo modo, nella trasmissione degli insegnamenti del Buddha si utilizzarono sia la prosa che i versi.

Analogamente, le regole della disciplina monastica furono raccolte e poste in forma di codice legale. Fu compilata una raccolta di regole, il *prātimokṣa* (pāli, *pātimokkha*) e commentari su ciascuna regola nel *prātimokṣa* furono posti in appendice ad essa. Infine, furono definite le procedure (*karman*) delle assemblee monastiche (per esempio, le ordinazioni), quelle per l'uso del monastero e quelle per la distribuzione delle elemosine. Gradualmente le parole del Buddha furono trasformate in canone; tuttavia, gli insegnamenti continuarono a essere trasmessi oralmente.

Il secondo concilio e le prime divisioni del canone. Circa cento anni dopo la morte del Buddha sorsero differenze fra numerosi ordini di monaci sull'interpretazione delle regole che riguardavano la disciplina monastica. Da una parte vi erano i monaci del Magadha e di Vaiśālī, dall'altra i monaci dell'Avanti e della «via meridionale» (*dakkhiṇāpatha*). A seguito di questa disputa, che riguardò principalmente la gestione del danaro dato in elemosina (maneggiare denaro era proibito ai monaci dal *vinaya*), si radunò un concilio di settecento monaci, rappresentanti entrambe le fazioni, per determinare l'ortodossia di questa e di altre pratiche che, a quanto pare, erano comuni tra i monaci della fazione di Vaiśālī. In conseguenza di questo «secondo concilio»,

la comunità buddhista, il *saṃgha*, si divise in campi contrapposti: gli sthavira (*pāli*, theravādin, dai quali deriva l'ordine del Theravāda, che fiorisce ancor oggi nell'Asia sudorientale), od ordine degli anziani, e i mahāsāṃghika, od ordine della maggioranza (alcuni sostengono che lo scisma nella comunità avvenne qualche tempo dopo il secondo concilio e fu causato da eventi e istanze del tutto diverse).

Da quel momento in avanti i testi delle due tradizioni (non ancora posti in forma scritta) cominciarono a differire, e nei secoli che seguirono emerse una varietà di «canoni», via via che si verificarono ulteriori divisioni nella comunità, alcune causate da disaccordi su questioni di disciplina monastica, altre riguardo alcuni punti della dottrina e altre ancora che riflettevano semplicemente la diffusione geografica. È importante tenere a mente che nessun testo in nostro possesso oggi risale a una data precedente lo scisma originario della comunità; tutti i documenti tràditi sono il prodotto di relazioni settarie.

I contenuti di questi canoni antichi sono difficili da stabilire; tuttavia, sappiamo che il *Dharma* era probabilmente diviso in nove categorie di generi testuali (*navaṅga-buddha-sāsana*): 1) *sūtra* (pāli, *sutta*); 2) *geya* (*geyya*); 3) *vyākaraṇa* (*veyyākaraṇa*); 4) *gāthā*; 5) *udāna*; 6) *ityuktaka* o *itivṛttaka* (*itivuttaka*); 7) *jātaka*; 8) *vaipulya* (*vedalla*); e 9) *adbhutadharma* (*abbhutadhamma*). La classificazione in nove punti è menzionata sia nel *vinaya* dei mahāsāṃghika che in quello dei theravādin, a dimostrazione che essa fu formulata prima dello scisma.

Alcune delle scuole che in seguito si divisero dagli sthavira, per esempio i sarvāstivādin, i mahīśāsaka e i dharmaguptaka, aggiunsero ai propri canoni tre ulteriori categorie di letteratura. Questo sistema a dodici punti (*dvādaśāṅga-dharma-pravacana*) è probabilmente posteriore rispetto alla classificazione a nove; esso contiene, in aggiunta ai nove elencati sopra, storie di edificazione (*avadāna*), racconti riguardo le cause degli eventi (*nidāna*) e commentari (*upadeśa*). Questi sistemi di classificazione degli insegnamenti del Buddha secondo generi letterari riflettono l'organizzazione della scrittura in un'epoca approssimativamente risalente a un secolo dopo la morte del Buddha.

A cominciare dal II secolo dopo la morte del Buddha e dopo l'avvento degli scismi nella comunità, il Buddhismo entrò in una nuova fase spesso chiamata Buddhismo settario (*nikāya*) o, per usare la nomenclatura della comunità mahāyānica, Buddhismo Hīnayāna. Questo Buddhismo è caratterizzato dalla profusione di molte tradizioni settarie (il numero diciotto è ampiamente attestato, ma ve n'erano probabilmente altre), ciascuna con la propria versione dei testi recitati al primo concilio. Sebbene le fonti in nostro possesso indichino che probabilmente fra questi canoni prevaleva una coerenza di contenuto e di organizzazione, in ciascuno di essi furono introdotte modificazioni così da riflettere la particolare posizione della scuola in questione. L'organizzazione fondamentale del canone in due sezioni, *Sūtra* (*sutta*) *Piṭaka* e *Vinaya Piṭaka*, fu mantenuta da tutte le scuole, a indicazione che queste sezioni sono precedenti al periodo del primo scisma. Con l'avvento del Buddhismo settario, tuttavia, alcune delle scuole compilarono un *Abhidharma* (pāli, *Abhidhamma*) *Piṭaka*, che conteneva discorsi scolastici sul *Dharma* concepiti in maniera più sistematica. Con l'aggiunta di questo terzo «canestro» (*piṭaka*), il canone venne a essere chiamato il *Tripiṭaka* («tre canestri»). Questo canone tripartito era già in gran parte completo entro il I secolo a.C., il che indica che esso doveva essersi formato durante il III e il II secolo a.C. [Vedi *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*].

Organizzazione del Vinaya Pitaka. Oggi rimangono sette *vinaya* completi. Oltre al *vinaya* del Theravāda (in *pāli*) e alla traduzione tibetana del *vinaya* dei mūlasarvāstivādin, rimangono cinque traduzioni cinesi di *vinaya* completi. Inoltre, è sopravvissuta una parte di letteratura del *vinaya* sanscrito.

Il *vinaya* theravādin è diviso in tre parti: *Suttavibhaṅga*, *Khandiaha* (che consiste di due sezioni, *Mahāvagga* e *Cullavagga*) e *Parivāra*. La prima parte, il *Suttavibhaṅga*, è un commentario sul *sutta*, o *Pātimokkha*. Nel *vinaya* theravādin i monaci devono seguire 227 precetti; le monache devono seguirne 311. I precetti per i monaci sono divisi nelle seguenti categorie, che variano rispetto alla severità delle infrazioni: quattro crimini *pārājika*, tredici crimini *saṃghādisesa*, due crimini *aniyata*, trenta crimini *nisaggiya-pācittiya*, novantadue crimini *pācittiya*, quattro crimini *pāṭidesanīya* e settantacinque crimini *sekhiyā dhammā*. Con l'eccezione delle categorie *pācittiya* e *sekhiyā dhammā*, i numeri dei precetti nei diversi *Vinaya Piṭaka* sono gli stessi. Leggere differenze si trovano solo nel numero dei precetti *pācittiya*, con cifre che variano da novanta a novantadue. Tuttavia, il numero di *sekhiyā dhammā* (*śaikṣā-dharmā*) varia da sessantacinque a centotredici, mostrando differenze importanti in questa categoria. Di conseguenza, con l'eccezione dei *sekhiyā dhammā*, i precetti monastici dovettero essere fissati prima dello scisma fra le scuole degli sthaviravādin e dei mahāsāṃghika.

Il *Suttavibhaṅga* è una spiegazione dei precetti elencati nel *Pātimokkha*. I *vinaya* delle varie scuole hanno un formato simile. La seconda divisione del *vinaya*, il *Khandaka* (letteralmente, «capitoli»), è divisa in due parti; il *Mahāvagga* consiste di dieci capitoli, il *Cullavagga* di dodici. Essi contengono le regole in base alle

quali si deve dirigere l'ordine. Sezioni corrispondenti a essi si trovano nei *vinaya* di altre scuole. La terza principale divisione nel *vinaya* pāli è il *Parivāra*. Dato che non si trova alcuna divisione corrispondente nei *vinaya* di altre scuole, esso deve essere stato aggiunto in un'epoca successiva al testo del Theravāda. Poiché l'organizzazione e i contenuti del *Suttavibhaṅga* e del *Khandaka* si trovano nei *vinaya* di altre scuole, queste sezioni devono essere state fissate prima del primo scisma.

I *Vinaya Piṭaka* di cinque altre scuole sono conservati in traduzioni cinesi:

1. *Shi song lü* (T.D. n. 1435; *Daśabhāṇavāravinaya*). Il *vinaya* dei sarvāstivādin tradotto da Kumārajīva tra il 404 e il 409.
2. *Sifen lü* (T.D. n. 1428; *Caturvargikavinaya*). Il *vinaya* dei dharmaguptaka, tradotto da Buddhayaśas tra gli anni 410 e 412. Questo testo dettagliato e chiaramente redatto era molto popolare nell'Asia orientale, dove fu usato nel Lüzong (scuola del *Vinaya*), e rimane il *vinaya* al quale aderiscono i Cinesi.
3. *Mohesengqi lü* (T.D. n. 1425; *Mahāsāṃghikavinaya*). Faxian ottenne questo testo a Pāṭaliputra all'inizio del V secolo. Dopo il suo ritorno in Cina, lo tradusse con l'aiuto di Buddhabhadra tra il 416 e il 418.
4. *Wufen lü* (T.D. n. 1421; *Pañcavargikavinaya*). Si tratta del *vinaya* della scuola dei mahīśāsaka. Faxian ottenne il testo nello Sri Lanka, ma morì prima di poterlo tradurre. Esso fu tradotto dal monaco mahīśāsaka Buddhajīva nel 423.
5. *Genben shuoyiqiebu bu lü* (T.D. nn. 1442-1459; *Mūlasarvāstivādavinaya*). Yijing trovò questo testo in India e lo tradusse fra il 695 e il 713. Dal momento che gli furono aggiunti molti *avadāna*, esso è quattro volte più lungo di qualunque altro *vinaya*. La traduzione tibetana del *Mūlasarvāstivādavinaya* corrisponde strettamente a quella cinese.

Con l'eccezione del *Mahāsāṃghikavinaya*, gli altri *vinaya* conservati appartengono tutti a scuole di lignaggio sthaviravādin. Vi sono sostanziali differenze fra l'organizzazione del *Mahāsāṃghikavinaya* e i *vinaya* sthaviravādin poiché la separazione fra le due tradizioni avvenne ben presto nella storia buddhista. In particolare differisce l'organizzazione del *Khandaka*; tuttavia, i contenuti sono simili con l'eccezione, naturalmente, del resoconto del «concilio dei settecento», il secondo concilio.

Esistono anche traduzioni cinesi del *Prātimokṣa sūtra* e di altre parti del *vinaya*; tra queste si trova il *Prātimokṣa Sūtra* della scuola dei kaśyapīya (T.D. n. 1460). A Gilgit furono scoperti molti manoscritti sanscriti dal *Mūlasarvāstivādavinaya*. Parti del *Mahāsāṃghikavinaya*, compreso il *Bhikṣuṇīvinaya* dei lokottaravādin, furono ritrovate in Tibet. Infine, frammenti sanscriti del *vinaya* dei sarvāstivādin furono scoperti in Asia centrale. Tutti questi sono stati pubblicati. Attraverso la comparazione dei *vinaya* tràditi è stato possibile ricostruire in modo plausibile il *vinaya* come doveva essere stato prima degli scismi. [Vedi *SAṂGHA* e *VINAYA*].

Organizzazione del Sūtra Piṭaka. Le fonti per lo studio del *Sūtra Piṭaka* non sono abbondanti come quelle per il *Vinaya Piṭaka*. Sopravvivono solo il *Sutta Piṭaka* del Theravāda e le traduzioni cinesi degli *āgama*. Oltre a ciò, sono conservati anche alcuni testi sanscriti e numerose traduzioni tibetane. Il *Sutta Piṭaka* pāli è suddiviso nelle seguenti cinque raccolte:

1. *Dīgha nikāya*, 34 *sutta* lunghi.
2. *Majjhima nikāya*, 152 *sutta* di lunghezza media.
3. *Saṃyutta nikāya*, 2.875 (o 7.762, secondo Buddhaghosa) *sutta* disposti secondo 56 argomenti.
4. *Aṅguttara nikāya*, 2.198 (o 9.557 secondo Buddhaghosa) *sutta* disposti secondo categorie numeriche.
5. *Khuddaka nikāya*, 15 *sutta*: 1) *Khuddakapāṭha*; 2) *Dhammapada*; 3) *Udāna*; 4) *Itivuttaka*; 5) *Suttanipāta*; 6) *Vimānavatthu*; 7) *Petavatthu*; 8) *Theragāthā*; 9) *Therīgāthā*; 10) *Jātaka*; 11) *Niddesa*; 12) *Paṭisambhidāmagga*; 13) *Apadāna*; 14) *Buddhavaṃsa*; 15) *Cariyāpiṭaka*.

Le discrepanze tra il conteggio dei *sutta* di Buddhaghosa nel *Saṃyutta nikāya* e nell'*Aṅguttara nikāya* si verificano perché Buddhaghosa contò anche i *sutta* abbreviati.

Il termine *nikāya* non è usato nelle fonti buddhiste settentrionali, che invece si riferiscono a queste raccolte come *āgama*. Nelle traduzioni cinesi di questi testi si trovano solo gli *āgama Dīrgha*, *Madhyama*, *Saṃyutta* e *Ekottara*. Nessun quinto *āgama* era menzionato; tuttavia, in alcuni canoni fu incluso uno *Kṣudraka piṭaka*. Secondo la sezione del *Mahāsāṃghikavinaya* sui concili, in quella scuola erano raccolti quattro *āgama* e uno *Kṣudraka Piṭaka*. I *vinaya* dei dharmaguptaka, dei mahīśāsaka e dei mūlasarvāstivādin presentano indici simili. Tuttavia, a quanto pare, la scuola del Sarvāstivāda non possedeva uno *Kṣudraka Piṭaka*.

Tutti i quattro *āgama* furono tradotti in cinese; essi, tuttavia, derivano da scuole differenti. Non sopravvive alcuna raccolta di *sūtra* completa simile a quella della scuola del Theravāda, sebbene nel loro insieme, la raccolta degli *āgama* in cinese coincida per lo più con i *nikāya* pāli. Nel canone cinese sono compresi i seguenti cinque testi *āgama* principali:

1. *Dīrghāgama* (T.D. n. 1): 30 *sūtra*.
2. *Madhyamāgama* (T.D. n. 26): 222 *sūtra*.

3. *Saṃyuktagama* (T.D. n. 99): 136 *sūtra*.
4. *Saṃyuktāgama* (T.D. n. 100): 364 *sūtra*.
5. *Ekottarāgama* (T.D. n. 125): 473 *sūtra*.

Il *Dīrghāgama* corrisponde al *Dīgha nikāya* pāli; esso probabilmente apparteneva alla scuola dei dharmaguptaka, poiché fu tradotto (nel 413) da Buddhayaśas, il traduttore del *vinaya* dei dharmaguptaka. Il *Madhyamāgama* corrisponde al *Majjhima nikāya* pāli; esso apparteneva alla scuola del Sarvāstivāda e fu tradotto per la prima volta nel 384 da Dharmanandin di Tukhāra e dal monaco cinese Zhu Fonian. Dato che la traduzione presentava molte omissioni ed errori, Saṃghadeva del Kashmir la sottopose a revisione nel 397. Il testo conservato è la revisione di Saṃghadeva. Il primo dei due *Saṃyuktāgama* (T.D. n. 99) corrisponde al *Saṃyutta nikāya* pāli e appartiene alla scuola del Mūlasarvāstivāda. Guṇabhadra, che giunse in Cina via mare dall'India meridionale, lo tradusse tra il 424 e il 453. Il secondo (T.D. n. 100) corrisponde a sua volta al *Saṃyutta nikāya*. Tuttavia, l'affiliazione settaria dell'opera, che fu tradotta in qualche epoca antecedente al VI secolo, non è stata determinata. L'*Ekottarāgama* corrisponde all'*Aṅguttara nikāya* pāli. Esso fu tradotto da Dharmanandin, il traduttore del *Madhyamāgama*, tra il 384 e il 385. Diversamente dal *Madhyamāgama*, esso non fu rivisto da Saṃghadeva; tuttavia, dato che la traduzione è ben redatta, può darsi che sia stato emendato da qualcuno. L'opera è generalmente considerata un testo dei mahāsāṃghika, ma dato che molte delle sue posizioni dottrinarie differiscono da quelle trovate nel *Mahāsāṃghikavinaya*, quest'attribuzione deve essere messa in discussione. La prefazione contiene termini mahāyānici come *tathāgata-garbha*, il che indica che forse è stata usata da seguaci del Buddhismo Mahāyāna.

Sebbene gli *āgama* tradotti in cinese appartengano a una varietà di scuole, essi forniscono una fonte preziosa per il paragone con i *nikāya* pāli e ci permettono di discernere gli strati testuali antecedenti allo scisma. Singoli *sūtra* contenuti negli *āgama* furono anche tradotti in cinese. Inoltre, sono stati recentemente scoperti, per lo più in Asia centrale, e sono stati pubblicati molti frammenti sanscriti degli *āgama*. Anch'essi hanno accresciuto la nostra conoscenza della formazione del canone.

Sia la scuola dei dharmaguptaka che quella dei mahāsāṃghika a quanto pare possedevano *Kṣudrakapiṭaka*, ma essi non furono mai tradotti in cinese. Molti singoli testi che corrispondono a quelli nel *Khuddaka nikāya* pāli sono conservati in sanscrito o in cinese. Per esempio, tre traduzioni cinesi corrispondenti al *Dharmapada* si trovano nel canone: *Faju jing* (T.D. n. 210), *Faju piyu jing* (T.D. n. 211) e *Faji yao song jing* (T.D. n. 213). Il primo di questi fu tradotto verso il 220 dal monaco indiano Weiqinan e mantiene il formato antico del testo.

Il *Chuyao jing* (T.D. n. 212) corrisponde all'*Udānavarga* (la recensione sanscrita del *Dhammapada*). Lo *Sheng jing* (T.D. n. 154) e il *Liudu ji jing* (T.D. n. 152) sono esempi importanti di traduzioni cinesi dei *jātaka*. L'influsso mahāyānico è evidente nel secondo di essi. Anche la *Jātakamālā* di Āryaśūra è conservata in sanscrito.

Dalla letteratura dei *jātaka* si svilupparono biografie del Buddha. Sopravvivono il testo *pāli* della *Nidānakathā*, una prefazione ai *jātaka*, e i testi sanscriti del *Mahāvastu* e della *Buddhacarita* di Āśvaghoṣa, che trattano tutti la biografia del Buddha. Tra le biografie tradotte in cinese vi sono:

1. *Fobenxing ji jing* (T.D. n. 190, un testo dei dharmaguptaka).
2. *Guochu xienzai yinguo jing* (T.D. n. 189, un testo del Sarvāstivāda).
3. *Fo suoxing zan jing* (T.D. n. 192, *Buddhacarita*).
4. *Puyao jing* (T.D. n. 186, *Lalitavistara*).
5. *Taizi ruiying benqi jing* (T.D. n. 185, un testo dei mahīśāsaka).

Rimangono in sanscrito molti degli *avadāna*, compreso l'*Avadānaśataka* e il *Divyāvadāna*. Molti *avadāna* furono tradotti anche in cinese. Molti passi del *Mūlasarvāstivādavinaya* corrispondono ad *avadāna* del *Divyāvadāna*. Tre testi *avadāna* rappresentativi presenti nel canone cinese sono *Zhuanji boyuan jing* (T.D. n. 200, *Avadānaśataka*), *Da zhuangyan lun jing* (T.D. n. 201, *Kalpanāmaṇḍitikā*) e *Xumotinü jing* (T.D. n. 128, *Sumāgadhāvadāna*).

Il Buddhismo dell'Abhidharma

Inevitabilmente, solo pochi secoli dopo la morte del Buddha, l'elaborazione dottrinale e la codificazione scolastica delle intuizioni del maestro vennero a svolgere un ruolo sempre maggiore nella comunità buddhista. Gli insegnamenti originari del Buddha furono sottoposti a un processo di redazione che naturalmente si sforzava di fornire rigore sistematico a un *corpus* di discorsi che in origine non aveva alcuna pretesa di filosofia, e di espandere gli insegnamenti originari in accordo con la propria interpretazione del *dharma*. Questa trasformazione della tradizione si riflette nel canone, dove, oltre ai vari generi testuali sopra menzionati, il bisogno di classificare in maniera sistematica le dottrine diede origine, già in un periodo antico, a testi noti come *mātṛkā* («matrici»), elenchi o schemi di *dharma*. Questi elenchi, molto elaborati e ampliati, for-

marono probabilmente la base di un nuovo orientamento nell'esegesi e nella pratica buddhista e di un nuovo tipo di letteratura buddhista: le indagini sul *Dharma* «superiore» (*abhidharma*). Raccolta in un terzo *piṭaka* (nella maggior parte delle scuole), la letteratura dell'*abhidharma* indagava i costituenti materiali e mentali della realtà con un rigore sistematico sconosciuto alla letteratura dei *sūtra*, fornendo ai monaci-studiosi, che concepirono questi testi, una mappa molto dettagliata della via verso la liberazione attraverso la presentazione sistematica dei *dharma*. [Vedi *DHARMA BUDDHISTA*].

La fondazione dell'Abhidharma Piṭaka. I testi dell'*abhidharma* più antichi furono composti verso il II secolo a.C. Essi furono raccolti negli *Abhidharma Piṭaka* entro il I secolo a.C.

L'*Abhidharma Piṭaka* della scuola del Theravāda è composto di sette testi: 1) *Dhammasaṅgaṇi*; 2) *Vibhaṅga*; 3) *Dhātukathā*; 4) *Puggalapaññati*; 5) *Kathāvatthu*; 6) *Yamaka*; e 7) *Paṭṭhāna*. Tra questi sette testi, la *Puggalapaññati* è antico, come lo sono parte del *Vibhaṅga* e della *Dhammasaṅgaṇi*. Le rimanenti parti del *Vibhaṅga* e della *Dhammasaṅgaṇi* furono probabilmente assemblate in seguito. *Dhātukathā*, *Yamaka* e *Paṭṭhāna* furono redatti in una data posteriore, probabilmente verso il I secolo a.C. Il *Kathāvatthu*, una raccolta polemica delle posizioni dottrinarie sostenute da diverse scuole buddhiste, fu l'ultimo testo a essere redatto, anch'esso verso il I secolo a.C. I trattati dell'*Abhidharma Piṭaka* del Theravāda sono principalmente interessati a riordinare e spiegare le dottrine presentate nei *nikāya*. Di conseguenza, essi presentano scarse innovazioni in senso dottrinale.

L'*Abhidharma Piṭaka* del Sarvāstivāda è conservato in cinese. Anch'esso è composto di sette testi:

1. *Jñānaprasthāna* (T.D. nn. 1543-1544).
2. *Prakaraṇapāda* (T.D. nn. 1541-1542).
3. *Vijñānakāya* (T.D. n. 1539).
4. *Dharmashandha* (T.D. n. 1537).
5. *Prajñaptiśāstra* (T.D. n. 1538).
6. *Dhātukāya* (T.D. n. 1540).
7. *Saṃgītiparyāya* (T.D. n. 1536).

La fondazione dell'indipendenza dottrinale della scuola del Sarvāstivāda può essere fatta risalire alla composizione dello *Jñānaprasthāna* da parte di Kātyāyanīputra. Dato che questo trattato è l'opera più importante dell'*Abhidharma Piṭaka* del Sarvāstivāda, spesso ci si riferisce a esso come al «corpo» (dell'*abhidharma*), mentre le restanti sei opere sono chiamate «i piedi» (*pāda*). Il *Prakaraṇapāda* di Vasumitra fu redatto dopo lo *Jñānaprasthāna*, sviluppando ulteriormente la dottrina dei sarvāstivādin.

Sia lo *Jñānaprasthāna* che il *Prakaraṇapāda* furono redatti verso il 50 a.C. Gli altri cinque trattati sono tutti più antichi; *Dharmashandha* e *Saṃgītiparyāya* sono i più antichi, risalenti a circa il II secolo a.C. La traduzione cinese del *Prajñaptiśāstra* è incompleta, ma ne esiste una traduzione tibetana completa. Sei dei sette trattati dell'*Abhidharma Piṭaka* furono tradotti da Xuanzang (600-664) da testi sanscriti che egli riportò con sé dall'India. Lo *Jñānaprasthāna* (T.D. n. 1543) fu tradotto da Saṃghadeva nel 383; il *Prakaraṇapāda* (T.D. n. 1541) fu tradotto da Guṇabhadra. [Vedi *SARVĀSTIVĀDA*].

Esistono *Abhidharma Piṭaka* completi sia per la scuola del Theravāda sia per il Sarvāstivāda. I tre canestri (*Tripiṭaka*) dei loro canoni furono probabilmente completati entro il I secolo a.C. Verso la stessa epoca, copie scritte del canone *pāli* furono realizzate nello Sri Lanka, in gran parte poiché la mole gradualmente crescente del canone ne aveva reso difficile la memorizzazione.

Oltre alle raccolte del Theravāda e del Sarvāstivāda, bisogna riconoscere anche lo *Śāriputrābhidharma* come parte di un *Abhidharma Piṭaka*, probabilmente appartenente alla scuola dei dharmaguptaka. Sebbene in quell'opera si discuta un'ampia varietà di insegnamenti, in essa si trovano pochi progressi dottrinali, forse poiché è un trattato antico. Lo *Śāriputrābhidharma* fu tradotto in cinese (T.D. n. 1548) verso il 415 da Dharmayaśas del Kashmir con l'aiuto di Dharmagupta.

Letteratura postcanonica. Il *Milindapañha* (Le domande del re Milinda) fu redatto nell'India settentrionale verso il III secolo dell'era volgare. Il testo fu tradotto sia in *pāli* che in cinese (T.D. n. 1670). Sebbene non si conosca il nome della persona che lo tradusse in cinese, la traduzione fu probabilmente effettuata verso il 400 e conserva una versione precedente dell'opera rispetto al testo *pāli*. Altri testi *pāli* postcanonici che meritano una menzione sono *Nettippakaraṇa*, *Peṭakopadesa* e *Dīpavaṃsa*.

Commentari sul vinaya. Una volta che il *Tripiṭaka* fu fissato, i monaci cominciarono a redigere commentari su di esso. Oggigiorno, rimangono commentari del Theravāda redatti in *pāli* e commentari del Sarvāstivāda tradotti in cinese. Inoltre, sopravvivono alcuni commentari di altre scuole. In generale, i commentari sul *vinaya* sono particolarmente ben rappresentati.

All'inizio del V secolo, un indiano del Sud di nome Buddhaghosa si recò nello Sri Lanka e, sulla base di commentari cingalesi più antichi, redasse una serie di opere esegetiche sul canone *pāli*. Tra esse si trovano due commentari sul *vinaya*: la *Samantapāsādikā* e la *Kaṅkhāvitaraṇī*. La *Samantapāsādikā* fu tradotta in cinese da Saṃghabhadra nel 489 come *Shan jianlü pibosha* (T.D. n. 1462); attualmente è disponibile una traduzione inglese della versione cinese. La *Kaṅkhāvi-*

taranī è un commentario sul *Pātimokkha*. [Vedi la biografia di *BUDDHAGHOSA*].

Oltre alla *Samantapāsādikā*, furono tradotti in cinese i seguenti commentari sul *vinaya*:

1. *Sarvāstivāda-vinaya-vibhāṣā* (T.D. n. 1440).
2. *Sarvāstivāda-vinaya-mātṛkā* (T.D. n. 1441).
3. *Mūlasarvāstivāda-vinaya-saṃgraha* (T.D. n. 1458).
4. *Lüer-shier mingliaolun* (T.D. n. 1461).
5. *Vinaya-mātṛkā* (T.D. n. 1463).

Il contenuto delle prime due opere concorda strettamente con quello del *Shi song lü*, la traduzione cinese del *vinaya* del Sarvāstivāda. Il traduttore del primo non è conosciuto, ma probabilmente l'opera fu tradotta verso la metà del V secolo. La seconda delle due opere fu tradotta da Saṃghavarman, che soggiornò in Cina fra il 424 e il 453. Il terzo testo, un commentario sul *Mūlasarvāstivādavinaya*, fu redatto da Viśeṣamitra e fu tradotto da Yijing. Esiste anche una traduzione tibetana. Il quarto testo fu composto da Buddhatrāta della scuola dei sammatīya. In esso si presentano gli insegnamenti del *vinaya* attraverso ventidue versi con spiegazioni in prosa. Il commentario di Buddhatrāta fu tradotto in cinese nel 568 da Paramārtha. La scuola alla quale l'ultimo di questi commentari apparteneva è ignota; tuttavia, dato che il contenuto concorda con il *caturvargikavinaya* dharmaguptaka, esso si può considerare un'opera dharmaguptaka. Inoltre, sono conservate le traduzioni cinesi di commentari sul comportamento degli *śramaṇa* (rinuncianti, monaci) (T.D. n. 1470-1476).

Commentari del Theravāda sul sutta e l'abhidhamma. Come nel caso del *vinaya*, una volta che fu fissato il *Sutta Piṭaka*, si cominciarono a redigere molti commentari sui suoi vari testi. Quando Buddhaghosa giunse nello Sri Lanka egli consolidò queste opere e redasse i seguenti cinque commentari sui *nikāya*:

1. *Sumaṅgalavilāsinī*, un commentario sul *Dīgha nikāya.*
2. *Papañcasūdanī*, un commentario sul *Majjhima nikāya.*
3. *Sāratthappakāsinī*, un commentario sul *Saṃyutta nikāya.*
4. *Manorathapūraṇī*, un commentario sull'*Aṅguttara nikāya.*
5. *Paramatthajotikā*, un commentario sul *Khuddaka nikāya.*

Inoltre, può darsi che Buddhaghosa abbia composto altre opere sui *sutta*, comprese la *Dhammapadaṭṭhakathā* e la *Jātakaṭṭhakathā*.

Buddhaghosa redasse anche numerose opere sull'*abhidhamma*: *Atthasālinī*, un commentario sulla *Dhammasaṅgaṇi*; *Sammohavinodanī*, un commentario sul *Vibhaṅga*; e la *Pañcappakaraṇaṭṭhakathā*, un commentario su altre opere dell'*Abhidharma Piṭaka*. Il *Visuddhimagga* di Buddhaghosa è una spiegazione sistematica della dottrina dei *nikāya* e, insieme con l'*Atthasālinī*, è un testo fondamentale per lo studio della dottrina del Theravāda.

Molti influenti studiosi composero opere dopo l'epoca di Buddhaghosa. Tra essi vi furono Buddhadatta, Dhammapāla, Cūla-Dhammapāla, Upasena e Vajirabuddhi. In seguito, nel XII secolo, Anuruddha redasse l'*Abhidhammatthasaṅgaha*, un importante testo introduttivo che sintetizza la dottrina del Theravāda. [Vedi anche *THERAVĀDA*].

Traduzioni cinesi di testi riferiti ai sūtra e all'abhidharma. Tra i pochi commentari sugli *āgama* che si trovano nel canone cinese vi sono il *Fenbie gongde lun* (T.D. n. 1507), il *Siouhan muchao jie* (T.D. n. 1505), il *San fa du lun* (T.D. n. 1506) e l'*Ouhan koujie shier yinyuan jing* (T.D. n. 1508). Il primo di essi è una traduzione cinese di un commentario parziale sull'*Ekottarāgama*, incentrato sul suo primo capitolo. Sebbene il nome del traduttore non sia conosciuto, esso fu probabilmente tradotto entro il V secolo. Le due opere seguenti (T.D. nn. 1505 e 1506) sono traduzioni di un testo di Vasubhadra che analizza le dottrine degli *āgama* sotto tre sistemi di classificazione: 1) i tre rifugi (Buddha, *dharma*, *saṃgha*), 2) i tre veleni (lussuria, odio, ignoranza) e 3) le categorie degli aggregati (*skandha*), dei campi di senso (*āyatana*) e degli elementi (*dhātu*). Il primo fu tradotto da Kumārabuddha nel 382, il secondo da Saṃghadeva nel 391. L'*Ouhan jing* è un commentario che spiega i dodici legami di coproduzione condizionata (*pratītya-samutpāda*); esso fu tradotto (T.D. n. 1508) nel 181 dai cinesi Anxuan e Yan Fotiao.

Commentari sull'abhidharma. Molti commentari sull'*abhidharma* sono compresi nel canone cinese e la maggior parte di essi sono traduzioni di Xuanzang. I più importanti sono commentari sullo *Jñānaprasthāna*. Tra essi troviamo i seguenti:

1. *Abhidharma Mahāvibhāṣā* (T.D. nn. 1545-1546).
2. *Abhidharmahṛdaya* (T.D. n. 1550).
3. *Abhidharmahṛdaya Sūtra* (T.D. n. 1551).
4. *Saṃyuktābhidharmahṛdaya* (T.D. n. 1552).

La *Mahāvibhāṣā* è un commentario di 100.000 versi sullo *Jñānaprasthāna*. Dopo che fu compilato lo *Jñānaprasthāna*, la ricerca dei sarvāstivādin sull'*abhidharma* si concentrò naturalmente sulla spiegazione di questo testo generale. I risultati di questo studio intensivo durato secoli furono raccolti nella *Mahāvibhāṣā*, in un concilio

di cinquecento *arhat* che si tenne in Kashmir su ordine del re Kaniṣka (regnante fra il 132 e il 152). Tuttavia, il testo vero e proprio fu probabilmente posto nella sua forma finale verso il 200 d.C. Il titolo *Mahāvibhāṣā* significa «grande commentario». Oltre allo *Jñānaprasthāna*, anche il *Prakaraṇapāda* fu studiato dai sarvāstivādin.

La *Mahāvibhāṣā* fu tradotta in cinese due volte. Dal 396 al 418 il monaco cinese Daotai e Buddhavarman collaborarono a Liangzhou sulla prima traduzione (T.D. n. 1546) di questo testo. Sebbene la traduzione originale fosse lunga cento fascicoli, ne rimangono solo sessanta. La seconda traduzione (T.D. n. 1545) fu effettuata tra il 656 e il 659. Comprendente duecento fascicoli, essa è uno dei testi più lunghi del canone cinese.

Dato che la *Mahāvibhāṣā* era così lunga, furono necessarie delle guide più corte per l'*abhidharma*. L'*Abhidharmahṛdaya*, l'*Abhidharmahṛdaya Sūtra* e il *Saṃyuktābhidharmahṛdaya*, redatti nel III e IV secolo, sono esempi di tali guide. L'*Abhidharmakośa* (in seguito chiamato *Kośa*), opera dell'eminente scoliasta Vasubandhu (circa 400-480) fu redatto successivamente. Questo testo è un abile panoramica degli insegnamenti della *Mahāvibhāṣā*; tuttavia, in esso molte posizioni dottrinali del Sarvāstivāda sono sottoposte a critica dal punto di vista della scuola dei sautrāntika. Il *Kośa* fu tradotto due volte in cinese, dapprima da Paramārtha (T.D. n. 1559) e in seguito da Xuanzang (T.D. n. 1558). Il *Kośa* ebbe un'immensa influenza sul Buddhismo. La sua dettagliata panoramica delle posizioni del Sarvāstivāda è necessaria per una piena comprensione della dottrina del Mahāyāna, specialmente della tradizione del Vijñānavāda. Inoltre, il *Kośa* funse da base dottrinale per gran parte del Buddhismo cinese e giapponese.

Dato che il *Kośa* è un testo molto difficile, era inevitabile che esso fosse studiato con commentari dettagliati. Tra essi si conservano l'*Abhidharmakośavyākhyā* di Yaśomitra in sanscrito. Sebbene il testo di Yaśomitra sia una riferimento importante, anche i seguenti tre commentari di monaci cinesi sono fondamentali per una corretta comprensione della dottrina del *Kośa*:

1. *Jushelun ji* di Puguang (T.D. n. 1821).
2. *Jushelun shu* di Fabao (T.D. n. 1822).
3. *Jushelun song shu* di Yuanhui (T.D. n. 1823).

Puguang, Fabao e Yuanhui furono tutti discepoli di Xuanzang e ciascuno di essi collaborò alla traduzione del *Kośa*; pertanto, i loro commentari riflettono l'interpretazione del testo di Xuanzang. Nel *Kośa* Vasubandhu aveva sottoposto a critica le teorie dei sarvāstivādin dal punto di vista dei sautrāntika. Di contro, Saṃghabhadra difese le dottrine dei sarvāstivādin e attaccò il *Kośa* nel suo *Abhidharma-nyāyānusara Śāstra* (T.D. n. 1562). Quest'opera, anch'essa tradotta da Xuanzang, è particolarmente utile per determinare quali dottrine fra quelle presentate nel *Kośa* siano tipicamente sarvāstivādin.

Le traduzioni cinesi del *Pañcaskandhaprakaraṇa* di Vasubandhu (T.D. n. 1612, *Dasheng wuyun lun*) e *Karmasiddhantaprakaraṇa* (T.D. n. 1609, *Dasheng chengye lun*) comprendono entrambi il termine Mahāyāna (*Dasheng*) nel loro titolo cinese. Tuttavia, esse sono principalmente opere hīnayāniche, e sono basate su dottrine dei sarvāstivādin e dei sautrāntika che vengono trattate nei termini della teoria dello Yogācāra riguardante la «coscienza-deposito» (*ālaya-vijñāna*). Pertanto, esse sono rappresentative del periodo in cui Vasubandhu si stava spostando da una posizione sarvāstivādin verso un'accettazione del pensiero dello Yogācāra. Questi testi esistono sia in traduzione cinese (di Xuanzang), sia tibetana.

Molti testi che riflettono insegnamenti di altre scuole sono conservati in traduzione cinese. La *Satyasiddhi* (T.D. n. 1646, *Chengshi lun*) fu redatta da Harivarman e tradotta da Kumārajīva verso il 410. Essa contiene dottrine dei sautrāntika o dei mahāsāṃghika. Nel *Sammatīya Śāstra* (T.D. n. 1649, *Sanmidibu lun*), si presentano teorie dei sammatīya. Il *Vimuttimagga* (T.D. n. 1648, *Jietuodao lun*) fu redatto dal monaco cingalese Upatissa e fu tradotto in cinese da Saṃghavarman nel 515. Si tratta di un testo del Theravāda che riflette l'influsso dell'Abhayagirivihāra. Uno studio comparato del *Vimuttimagga* e del *Visuddhimagga* sarebbe un contributo prezioso agli studi del Theravāda. Molti altri testi dell'*abhidharma* sopravvivono in traduzione cinese.

Fonti sanscrite e tibetane per l'abhidharma. In sanscrito si è conservata scarsa letteratura dell'*abhidharma*. Sono stati ritrovati frammenti del *Saṃgītiparyāya* e del *Dharmaskandha*, due delle opere dell'*Abhidharma Piṭaka* dei sarvāstivādin. Inoltre, si sono conservati i seguenti tre testi: *Abhidharmakośabhāṣya*, *Abhidharmakośavyākhyā* e *Abhidharmadīpa* con la sua *Vibhāṣāprabhāvṛtti*. La scoperta del testo sanscrito dell'*Abhidharmakośa* di Vasubandhu ha portato a significativi progressi nello studio scientifico del testo, come anche nella storia dell'*abhidharma*. A partire dal *Kośa*, fonti antiche come la *Mahāvibhāṣā* possono essere studiate con maggior profitto. L'*Abhidharmadīpa* è un'opera importante per lo studio dello sviluppo dell'*abhidharma* dopo il *Kośa*; purtroppo, non esiste né una traduzione tibetana né una traduzione cinese dell'*Abhidharmadīpa*.

Pochi testi dell'*abhidharma* esistono in traduzione tibetana. Oltre a un unico volume dell'*Abhidharma Piṭaka* (la *Prajñapti*), il *Kośa*, con numerosi commentari, e l'*Abhidharmāvatāraprakaraṇa*, anch'esso con numerosi commentari, sono conservati in tibetano. Questi testi sono preziosi non solo per lo studio del *Kośa*, ma anche

per le loro nuove spiegazioni di alcuni punti dottrinali e per le loro ricche citazioni da fonti canoniche.

Problemi dell'abhidharma. Si dice tradizionalmente che le diciotto scuole possedessero ciascuna un canone (*Tripiṭaka*). Secondo il diario di viaggio di Yijing, il *Nanhai jiguei neifa zhuan* (T.D. n. 2125), le scuole dei mahāsāṃghika, degli sthaviravādin, dei mūlasarvāstivādin e dei sammatīya possedevano ciascuna un canone di 300.000 versi. Tuttavia, oggi sopravvivono solo il canone del Theravāda in lingua *pāli* e (parzialmente) il canone del Sarvāstivāda in traduzione cinese. Oltre a questi due canoni, rimangono i *Vinaya Piṭaka* di numerose scuole. Nella letteratura dell'*abhidharma*, sopravvivono in traduzione cinese il Śāriputrābhidharma della scuola dei dharmaguptaka, il *Sammatīya Śāstra* della scuola dei sammatīya e la *Satyasiddhi* dei sautrāntika (o mahāsāṃghika). Inoltre, testi come il *Kathāvatthu* della scuola del Theravāda e la *Mahāvibhāṣā* della scuola del Sarvāstivāda citano e criticano le dottrine di molte altre tradizioni. Nel *Samayabhedoparacanacakra* (T.D. n. 2031-2033; esiste anche una traduzione tibetana di T.D. n. 2031) si discutono gli scismi e le dottrine specifiche delle diverse scuole hīnayāniche.

Il Buddhismo Hīnayāna continuò a fiorire dopo l'ascesa del Buddhismo Mahāyāna. I diari di viaggio di Faxian, Xuanzang e Yijing (635-713) rivelano tutti che gli ordini dello Hīnayāna erano generalmente più potenti di quelli che seguivano la tradizione mahāyānica. Bisognerebbe comparare questi testi con fonti tibetane come la traduzione del *Samayabhedoparacanacakra* e il *Nikāyabhedavibhaṅgavyākhyāna* di Bhavya, come anche le storie della chiesa di Buston e Tāranātha. [Vedi le biografie di *FAXIAN*, *XUANZANG* e *YIJING*].

Il Buddhismo Mahāyāna

L'ascesa del Buddhismo Mahāyāna nel I secolo dell'era volgare segna lo sviluppo di una via per la liberazione di nuova concezione, incentrata intorno alla figura del *bodhisattva*. Questa divergenza dalla soteriologia del Buddhismo Nikāya, e le conseguenti deviazioni nella dottrina, nella pratica e perfino nell'organizzazione sociale che essa comportava, richiedevano una nuova legge scritturale, una nuova serie di testi sacri, che legittimassero e santificassero il movimento. Questi testi, come le loro controparti hīnayāniche, si richiamano all'autorità del Buddha, che in molti di essi si ritiene abbia predicato queste scritture ad assemblee che includevano «figli e figlie di buone famiglie», un riferimento all'orientamento laico della prima comunità mahāyānica. Sebbene il Buddhismo Mahāyāna rappresenti una deviazione piuttosto radicale dalle dottrine e dalle pratiche del Buddhismo Hīnayāna, bisogna sottolineare che dopo lo sviluppo del Buddhismo Mahāyāna, monaci di entrambi le confessioni talvolta continuavano a vivere insieme in istituti monastici e quasi sempre osservavano un *vinaya* comune. Spesso il Mahāyāna considera se stesso una continuazione, non un rifiuto degli insegnamenti che si trovano nel canone dello Hīnayāna. [Vedi *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*].

L'insorgenza degli ordini dei bodhisattva. Il Buddhismo Mahāyāna comparve nel I secolo dell'era volgare. Le persone che propagavano gli insegnamenti del Mahāyāna facevano riferimento a se stessi come *bodhisattva*, e alla propria organizzazione come al *bodhisattva-gaṇa* («gruppo di *bodhisattva*»), in contrasto al *bhikṣu-saṃgha* («ordine dei monaci») del Buddhismo Nikaya (Hīnayāna). Il termine *bodhisattva-gaṇa* spesso era posto in contrasto con lo *śravaka-saṃgha* nei *sūtra* mahāyānici.

Il termine *bodhisattva* originariamente si riferiva al Buddha Śākyamuni durante il periodo della pratica prima che egli realizzasse la buddhità. Dato che gli antichi buddhisti e i buddhisti settari (Hīnayāna) avevano come proprio modello e obiettivo della propria pratica l'*arhat*, essi non si riferivano a se stessi come *bodhisattva*. Tuttavia, i primi seguaci del Mahāyāna assunsero come proprio modello il Buddha nella pratica delle sei «perfezioni» (*pāramitā*). Avendo come obiettivo la realizzazione della buddhità, di conseguenza essi chiamarono se stessi *bodhisattva*, a imitazione di Śākyamuni durante il periodo della sua austerità. Le pratiche del Buddha, comprese le sei perfezioni, sono state descritte nei racconti dei *jātaka* e nelle biografie del Buddha. I buddhisti del Mahāyāna utilizzarono questa letteratura nella formulazione della propria pratica. Oltre a cercare di realizzare l'illuminazione per se stessi, essi cercavano di perfezionare i propri sforzi al fine di salvare gli altri. Essi chiamavano le proprie pratiche Bodhisattvayāna («Veicolo del *bodhisattva*»), o Mahāyāna («Grande Veicolo»), per sottolineare che la loro concezione della pratica includeva la salvezza degli altri (da qui il termine «grande») in contrasto con coloro che seguivano le pratiche «autocentrate» dello Hīnayāna («Piccolo Veicolo») o Śrāvakayāna («Veicolo degli uditori»). [Vedi *BODHISATTVA (LA VIA DEL)*].

Gli antichi ordini *bodhisattva* erano situati presso *stūpa* (pāli, *stupa*) o in luoghi tranquilli nella foresta (*āraṇyāyatana*). I praticanti prestavano omaggio allo *stūpa* e in questo modo probabilmente imitavano le pratiche del Buddha e facevano voto di diventare a loro volta dei Buddha. Essi erano in grado di vivere grazie alle offerte effettuate dai pellegrini devoti che visitavano lo *stūpa*. [Vedi *STŪPA, CULTO DELLO*]. I praticanti *bodhisattva* formularono dottrine che onoravano la magnificenza del potere del Buddha nel salvare gli

esseri senzienti. In quieti ritiri nella foresta essi praticavano meditazioni che conducevano a visualizzazioni del Buddha (*pratyutpannasamādhi*) e svilupparono una varietà di nuove meditazioni che sottolineavano la risoluzione necessaria a un *bodhisattva*, meditazioni come il *śūraṃgamasamādhi*. Allo stesso tempo, essi incorporarono insegnamenti sia dall'antico Buddhismo che dal Buddhismo Abhidharma nella propria sistematizzazione della dottrina mahāyānica.

La dottrina del Mahāyāna era fondata sul culto dello *stūpa* e aveva come proprio centro credenze che riguardavano il Buddha. Oltre al Buddha umano, essi scoprirono e teorizzarono il Buddha come principio assoluto (*dharmakāya*). In contrasto, il Buddhismo Nikaya (Hīnayāna) rispettava Śākyamuni come essere umano e fondava la propria pratica sui suoi insegnamenti (*dharma*).

L'antica letteratura mahāyānica. I testi mahāyānici possono essere divisi in due gruppi principali: «testi arcaici», redatti prima dell'epoca di Nāgārjuna (circa 150-250), e «testi posteriori», composti dopo Nāgārjuna.

La letteratura della Perfezione della Saggezza. I testi della *Prajñāpāramitā* costituiscono il tipo più antico di letteratura mahāyānica. Essi comparvero dapprima nell'India meridionale, furono trasmessi in seguito nell'India occidentale, e infine al Nord. Molti testi importanti furono probabilmente redatti nell'India settentrionale.

I testi sacri della perfezione della saggezza si svilupparono dalle descrizioni delle sei perfezioni che si ritrovano nelle biografie del Buddha. Ma in esse le sei perfezioni furono sistematizzate sulla base della dottrina della perfezione della saggezza. In particolare, la pratica della «Perfezione della Saggezza» (*Prajñāpāramitā*), la realizzazione della insostanzialità (*śūnyatā*) dei fenomeni, era ritenuta in grado di condurre alla buddhità. [Vedi *ŚŪNYA E ŚŪNYATĀ*].

Le origini del pensiero della *Prajñāpāramitā* risalgono al I secolo a.C., ma queste idee non furono raccolte in scritture fino al I secolo d.C. Nel 150 l'*Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā Sūtra* («La Perfezione della Saggezza in ottomila versi») era stato tradotto in cinese (T.D. n. 224). Questo testo è composto di trenta capitoli; determinando quali capitoli siano i più antichi, gli studiosi sono stati in grado di identificare le teorie che risalgono a un'epoca antecedente all'inizio dell'era volgare.

Il *Pañcaviṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā Sūtra* (La Perfezione della Saggezza in venticinquemila versi) fu redatto in un'epoca successiva alla *Perfezione della Saggezza in ottomila versi* ed è diviso in nove capitoli che contengono molte innovazioni dottrinali che non si ritrovano nel testo più breve. L'opera fu tradotta in cinese nel III secolo (T.D. n. 221), il che indica che fu redatta prima del 250 d.C. in India. Dato che il *Prajñāpāramitā Sūtra in ottomila versi* fu tradotto in cinese sei volte e il testo in venticinquemila versi fu tradotto quattro volte, lo studio comparato di queste traduzioni può essere utilizzato per illuminare lo sviluppo storico della letteratura della Perfezione della Saggezza.

Un commentario sull'*Aṣṭa* di Haribhadra (770-810 d.C.), l'*Abhisamayālaṃkārālokā*, è conservato sia in sanscrito che in tibetano, ma non fu tradotto in cinese. Rimane in una traduzione cinese (T.D. n. 1509) un commentario sul *Pañca*, il *Mahāprajñāpāramitopadeśa Śāstra*, attribuito a Nāgārjuna, ma non è attestato né in sanscrito né in tibetano.

Mentre l'*Aṣṭa* e il *Pañca* sono i testi sacri più importanti della Perfezione della Saggezza, molti altri meritano di essere menzionati. La *Vajracchedikā* (T.D. nn. 235-239) è un testo arcaico. La *Daśasāhasrikā* esiste in traduzione tibetana, ma non in cinese. La *Ratnaguṇasaṃuccayagāthā* (T.D. n. 229) è conservata in sanscrito, in tibetano e in cinese. Altri testi sono *Saptaśatikā* (T.D. nn. 232-233), *Adhyardhaśatikā* (T.D. nn. 241-244), *Prajñāpāramitāhṛdaya Sūtra* (T.D. nn. 250-257). Molti di essi furono inclusi nel *Mahāprajñāpāramitā Sūtra* (T.D. n. 220; *Prajñāpāramitā Sūtra* in duecentomila versi) tradotto da Xuanzang nel 663. Esiste una traduzione tibetana che corrisponde a quest'opera immensa. La prima metà è tràdita anche in sanscrito come *Śatasāhasrikā*. Inoltre, rimangono numerosi brevi commentari sull'*Aṣṭa*, che comprendono il *Piṇḍārtha* (T.D. n. 1518) e la *Navaślokī* (T.D. n. 1516).

Molti testi della *Prajñāpāramitā* sono strettamente associati con il Buddha Akṣobhya. Akṣobhya è menzionato nel diciannovesimo capitolo dell'*Aṣṭa*, il *Gaṅgādevībhaginī-parivarta*, che narra come Gaṅgādevī nacque nella Terra Pura di Akṣobhya e ivi realizzò la buddhità. Pertanto, i testi che riguardano il Buddha Akṣobhya devono essere precedenti a questo capitolo dell'*Aṣṭa*. Inoltre, Akṣobhya è menzionato ancora nei capitoli ventisettesimo e ventottesimo del *sūtra*. Dato che l'*Akṣobhyatathāgatasyavyūha* (T.D. n. 313) fu tradotto in cinese verso l'anno 150, i testi che riguardano Akṣobhya dovevano esistere nel il I secolo a.C. Secondo questo testo, quando Akṣobhya stava ancora effettuando la pratica religiosa come *bodhisattva* per poter realizzare la buddhità nella terra di Abhirati, egli prese diversi voti, compreso quello di non essere mai colto da collera. Quando i suoi voti furono realizzati, egli ottenne la buddhità come Akṣobhya e fondò una terra del Buddha per poter salvare gli esseri senzienti.

Il *Vimalakīrtinirdeśa Sūtra*, un testo che riguarda la insostanzialità, è strettamente connesso alla letteratura della *Prajñāpāramitā*. Secondo il dodicesimo capitolo, Vimalakīrti visse originariamente nella terra di Akṣobhya di Abhirati. Egli giunse a questo regno di sofferenza (Sahā) per poter salvare i suoi esseri senzienti. Il

Vimalakīrti fu tradotto in cinese dapprima tra il 222 e il 253 da Zhi Qian (T.D. n. 474), ma è molto più antico di quanto indichi la data della traduzione. Akṣobhya è menzionato in molti altri testi. La Perfezione della Saggezza e la fede nel Buddha Akṣobhya sono temi principali di un vasto gruppo di testi mahāyānici antichi.

Nāgārjuna sistematizzò la letteratura della Perfezione della Saggezza nelle sue *Mūlamadhyamakakārikā* (T.D. n. 1564). In seguito, la tradizione dei mādhyamika sviluppò il pensiero di Nāgārjuna.

Il Buddhāvataṃsaka Sūtra. Fra i testi tradotti da Zhi Loujiachan (Lokakṣema?) verso il 150 si annovera il *Dousha jing* (T.D. n. 280). Questo testo corrisponde a due capitoli della parte introduttiva del *Buddhāvataṃsaka Sūtra* (T.D. nn. 278-279, traduzione tibetana). Molti dei temi principali del *Buddhāvataṃsaka* si ritrovano in esso, a dimostrazione che una versione antica delle sezioni importanti del *sūtra* esisteva già nel 150. Sebbene il testo affermi di rivelare il contenuto dell'illuminazione del Buddha, esso non poté farlo direttamente. Al contrario, l'illuminazione è spiegata indirettamente in questo testo descrivendo le pratiche religiose del Buddha e gli stadi che condussero alla sua illuminazione. Di conseguenza, prima che siano discussi i veri e propri contenuti dell'illuminazione del Buddha (in capitoli come «l'apparizione del Buddha»), si spiegarono le pratiche del *bodhisattva*: l'abbandono della casa, il progresso attraverso i dieci rifugi, i dieci gradi della pratica, i dieci gradi della dedica del merito e le dieci terre. Pertanto, le descrizioni della via dell'illuminazione furono formulate nella letteratura buddhista in un'epoca antica. Per esempio, la classificazione della pratica del *bodhisattva* in dieci stadi che si ritrova nella biografia dei mahāsāṃghika del Buddha, il *Mahāvastu*, ha forse fornito la base per la discussione degli stadi nel *Buddhāvataṃsaka*.

Dopo Zhi Loujiachan, alcuni dei capitoli separati del *Buddhāvataṃsaka* furono tradotti da Zhi Qian (attivo intorno al 222) e da Zhu Fahu (Dharmarakṣita?, attivo intorno al 266). Sembra che questi testi siano circolati e siano stati tradotti come opere indipendenti. Essi furono riuniti e incorporati in un'opera più vasta, il *Buddhāvataṃsaka-nāma-mahāvaipulya Sūtra*, nel IV secolo. Questo testo più ampio fu tradotto da Buddhabhadra (T.D. n. 278) tra il 418 e il 421. La sua versione consisteva di trentasei capitoli, l'ultimo dei quali è il *Gaṇḍavyūha*, che narra la ricerca spirituale del giovane Sudhana. Sudhana si reca presso cinquantatré persone alla ricerca dell'insegnamento e gradualmente realizza gradi sempre più alti di illuminazione, culminando nella buddhità. Il capitolo, pertanto, dimostrava la corrispondenza fra le pratiche del *bodhisattva* e l'illuminazione del Buddha. Dato che si afferma che molti dei maestri di Sudhana vivessero nell'India meridionale, possiamo inferire che il testo fu probabilmente redatto in quella regione.

Tra il 695 e il 699, il monaco khotanese Śikṣānanda tradusse una versione in ottanta fascicoli del *Buddhāvataṃsaka* in trentanove capitoli. Una traduzione tibetana del *sūtra* con un numero di capitoli superiore fu completata successivamente. Inoltre, alcuni testi indipendenti che contengono dottrine del *Buddhāvataṃsaka* esistono in traduzione cinese (T.D. nn. 281-304).

Esistono versioni sanscrite del *Daśabhūmika* (che descrivono i dieci stadi verso la buddhità) e del *Gaṇḍavyūha* (entrambi sono capitoli dell'*Āvataṃsaka Sūtra*). Inoltre, è conservato il testo sanscrito del *Bhadracarī-praṇidhāna-rāja*, e nello *Śikṣāsamuccaya* ci sono citazioni dal *Buddhāvataṃsaka*.

Il *Buddhāvataṃsaka* spiega l'illuminazione attraverso la predicazione del Buddha Mahāvairocana. In seguito questo tema divenne un influsso importante sul Buddhismo esoterico. Infatti, il *Buddhāvataṃsaka* possiede molti elementi in comune con il Buddhismo esoterico, compresa l'origine meridionale di entrambe le tradizioni. [Vedi anche *HUAYAN*].

La letteratura della Terra Pura. Alcuni testi che descrivono il potere di Amitābha di salvare esseri senzienti risalgono al I secolo dell'era volgare. Il nome di questo Buddha si riferisce alle sue qualità, e precisamente una vita infinita (*amita-āyus*) o una luce infinita (*amitābha*). L'attributo della luce ha portato molti studiosi a ipotizzare un influsso zoroastriano, ma le dottrine esposte nei testi buddhisti su Amitābha sono interamente basate sulla dottrina buddhista.

Questi testi riferiscono che Amitābha, prima di ottenere la buddhità, era noto come il *bodhisattva* Dharmākara. Dopo aver visto la sofferenza degli esseri senzienti, Dharmākara, mosso a compassione, fece voto di creare una terra ideale per la salvezza degli esseri senzienti che non fossero in grado di effettuare strenue austerità religiose. Ivi si sarebbero trovate le condizioni ideali affinché gli esseri senzienti realizzassero la buddhità. Per poter realizzare i suoi voti (*praṇidhāna*), Dharmākara realizzò le sei perfezioni e altre austerità lungo un arco di tempo durato eoni, accumulando molti meriti fino a quando realizzò la buddhità come Amitābha e fondò la sua Terra Pura, Sukhāvatī. Secondo il voto primordiale di Amitābha (*pūrva-praṇidhāna*), chiunque creda nel potere di Amitābha e desideri rinascere nella Terra Pura è in accordo con l'intento di Amitābha e otterrà la rinascita. Questi insegnamenti sono del tutto congruenti con le teorie mahāyāniche sulla compassione e sulla saggezza.

Il testo più antico incentrato su Amitābha è probabilmente l'*Amituofo jing* (T.D. n. 362, *Mahāmitābha sū-*

tra?). Dato che fu tradotto in cinese da Zhi Qian, esso fu probabilmente redatto prima del 200 d.C. Il *Wuliang qingjing pingdeng jiao jing* (T.D. n. 361, *Amitaprabhabuddha Sūtra?*) fu probabilmente composto più tardi. Si dice che esso sia stato tradotto da Zhi Loujiachan, ma ciò è stato messo in dubbio da alcuni studiosi. Se in effetti lo tradusse Zhi Loujiachan, la sua composizione risalirebbe a una data anteriore al 100 d.C. I contenuti di entrambi questi testi sono simili. Il *Wuliangshou jing* (T.D. n. 360, *Amitayuḥ Sūtra*) fu tradotto in cinese all'inizio del V secolo ed ebbe un ruolo importante in Cina, dove fu spesso letto e recitato. Il fascicolo cinque del *Ratnakūṭa Sūtra* (T.D. n. 310) è a sua volta un testo su Amitābha; esso fu tradotto all'inizio dell'VIII secolo. La versione sanscrita e la traduzione tibetana del *Sukhāvatīvyūha* «maggiore» contiene quarantotto voti e posizioni dottrinarie più avanzate rispetto ad altri testi. Il *Wuliangshou zhuangyan jing* (T.D. n. 363) fu tradotto in cinese nel 991; esso contiene solo trentasei voti.

I testi summenzionati sono riferiti al *Sukhāvatīvyūha maggiore*. Esiste anche un *Sukhāvatīvyūha* «minore»; esso fu tradotto in cinese due volte, dapprima da Kumārajīva (T.D. n. 366) e in seguito da Xuanzang (T.D. n. 367). Sono conservate anche una versione sanscrita e una traduzione tibetana. Questo testo riguarda la descrizione della Terra Pura; non vi è alcuna menzione dei voti di Dharmākara o dell'origine di Sukhāvatī. Il *Sukhāvatīvyūha* minore è un'opera antecedente al *Sukhāvatīvyūha* maggiore.

Nel *Guan wuliangshou jing* (T.D. n. 365, *Amitāyurnidhyāna Sūtra?*), si discutono le meditazioni (*vipaśyanā*) sugli attributi della Terra Pura, di Amitābha e dei *bodhisattva* Avalokiteśvara e Mahāsthāmaprāpta. Il testo fu tradotto in cinese nel V secolo. Sebbene non rimangano versioni tibetane o sanscrite, il testo ha svolto un ruolo importante nella tradizione della Terra Pura dell'Asia orientale.

Le scritture summenzionate sono tutte principalmente interessate al potere di Amitābha di salvare gli esseri senzienti, ma Amitābha è menzionato *en passant* in più di trecento altri *sūtra* mahāyānici, a dimostrazione che la rinascita nella Terra Pura era l'aspirazione di molti fedeli. Tra questi testi troviamo il *Banzhou sanmei jing* (T.D. n. 418, *Pratyutpannasamādhi Sūtra*) e lo *Huiyin sanmei jing* (T.D. n. 632).

Secondo lo *Shizhu piposha lun* (T.D. n. 1521, *Daśabhūmika-vibhāṣā*), attribuito a Nāgārjuna, la Terra Pura di Amitābha è volta a fornire una via facile per coloro che non hanno la volontà di effettuare strenue austerità religiose. Attribuito a Vasubandhu è un commentario sul *Sukhāvatīvyūha* maggiore, il *Wuliangshou jing yubotishe* (T.D. n. 1524), un'opera che divenne una delle maggiori fonti di influenza sul Buddhismo della Terra Pura dell'Asia orientale. [Vedi anche *AMITĀBHA*].

Il Sūtra del Loto. La prima traduzione cinese del *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra* (Sūtra del Loto) fu effettuata nell'anno 286 da Dharmarakṣa (T.D. n. 263), il che indica che versioni antecedenti del testo devono essere state redatte nell'India settentrionale prima del 250 d.C. In seguito il *Loto* fu tradotto da Kumārajīva (T.D. n. 262) nel 406. Tuttavia, la traduzione di Kumārajīva era basata su una versione più antica rispetto a quella di Dharmarakṣa, il che suggerisce che la composizione del *Loto* può essere antedatata fino a prima del 200. La traduzione di Kumārajīva contiene ventisette capitoli. Gli ultimi sei capitoli sono più antichi rispetto ai primi ventuno. Inoltre, i primi ventuno non furono composti nella stessa epoca. I primi capitoli sono quelli tematicamente associati con il secondo capitolo, l'*Upāyakauśalya*. Essi furono probabilmente redatti fra il 100 e il 150 d.C. Il quindicesimo capitolo, il *Tathāgatāyuṣpramāṇa*, consiste di teorie più antiche che furono incorporate nel *Loto*; anch'esso è una parte antica del testo.

L'argomento del secondo capitolo è il «veicolo unico» (*ekayāna*); il quindicesimo riguarda l'illimitata durata della vita del Buddha (e come egli realizzò la buddhità nel passato remoto). Questi sono i due principali argomenti del testo. Per quanto concerne la dottrina del veicolo unico, tutte le numerose dottrine buddhiste si possono risolvere in un insegnamento definitivo e si ritiene che tutti gli esseri senzienti posseggano la qualità essenziale necessaria per la realizzazione della buddhità (natura del Buddha). L'obiettivo dell'insegnamento del Buddha è portare le persone alla realizzazione della propria natura essenziale, all'ottenimento della buddhità. La dottrina dei «tre veicoli» (*śravakayāna*, *pratyekabuddhayāna* e *bodhisattvayāna*) che precedeva il *Loto* nel testo è considerata solamente un espediente per portare la persone alla dottrina definitiva dell'unico veicolo. Pertanto, il *Loto* fu redatto per criticare l'antica dottrina mahāyānica di un veicolo del *bodhisattva* distinto.

Il *Loto* fu tradotto in cinese di nuovo nel 601 (T.D. n. 264). Questa traduzione include il *Devadattaparivarta*, un capitolo che non si ritrova nella traduzione originale di Kumārajīva. Si sono conservate tre traduzioni cinesi, una traduzione tibetana e diversi testi sanscriti. Dato che nell'antico Mahāyāna erano comuni culti del libro (*pustaka*), nei quali i fedeli erano incoraggiati a copiare testi come il *Loto* o la letteratura della *Prajñāpāramitā*, molti manoscritti del *Loto* si sono conservati fino all'epoca moderna. Sopravvive anche un commentario sul *Loto* di Vasubandhu, il *Saddharmapuṇḍarīkasūtropadeśa* (T.D. n. 1519-1520). Sebbene breve, il testo fu studiato da molti seguaci cinesi del *Loto*. [Vedi anche *TIANTAI*].

Altri testi mahāyānici antichi. Dato che sopravvivono

molti altri testi mahāyānici redatti prima dell'epoca di Nāgārjuna, è possibile menzionarne solo alcuni. Il potere di Kumārabhūta di salvare gli esseri senzienti è discusso in molti *sūtra*. Il *bodhisattva* Mañjuśrī è la personificazione della saggezza mahāyānica. Nel *Buddhāvataṃsaka*, la saggezza del Buddha è dimostrata attraverso le azioni di Mañjuśrī e di Samantabhadra. Il *bodhisattva* Samantabhadra è una personificazione delle pratiche religiose che permisero a Śākyamuni di realizzare la buddhità. Samantabhadra e Mañjuśrī sono i protagonisti di molti testi del Mahāyāna. [Vedi *MAÑJUŚRĪ*].

Il *Śūraṃgamasamādhi Sūtra* (T.D. n. 642) è rappresentativo dei molti *sūtra* mahāyānici nei quali Mañjuśrī è il personaggio principale. Secondo questo testo, Mañjuśrī completò le pratiche necessarie per realizzare la buddhità molto tempo fa, ma rimase un *bodhisattva* per poter salvare gli esseri senzienti. Egli si sottopose a infinite rinascite senza mai perdere vigore nel suo sforzo di dare vantaggio agli altri. Secondo l'*Ajātaśatrukaukṛtyavinodana* (T.D. nn. 626-629), quando il re Ajātaśatru capì di aver commesso un grave peccato uccidendo il proprio padre, Mañjuśrī gli insegnò come meditare sulla insostanzialità (*śūnyatā*), liberandolo dalla propria paura di un'azione errata. Inoltre, si dice che Mañjuśrī abbia condotto Śākyamuni sulla via buddhista molti eoni fa, ed egli è pertanto chiamato la madre e il padre della via buddhista. Molti altri testi (T.D. nn. 458-473) riguardano Mañjuśrī.

Il *bodhisattva* Maitreya è trattato in sei *sūtra* (T.D. nn. 452-457). Secondo una credenza buddhista popolare, Maitreya normalmente risiede nel Cielo Tuṣita, dove egli attende la rinascita della sua prossima vita in questo mondo, per realizzare qui la buddhità e salvare gli esseri senzienti attraverso la predicazione in tre assemblee. Tali dottrine attrassero molti fedeli, specialmente in Cina e in Giappone, che speravano di essere presenti a tali assemblee e di essere salvati da Maitreya. [Vedi *MAITREYA*]. Baiṣajyaguru-vaiḍūryaprabha, il Buddha taumaturgo, è a sua volta il soggetto di numerosi testi (T.D. nn. 449-451). [Vedi *BAIṢAJYAGURU*].

Il *Mahāratnakūṭa* (T.D. n. 310) è un'ampia raccolta di *sūtra* del Mahāyāna. Nella raccolta si trovano molte dottrine mahāyāniche, ma parecchi testi sono antichi. In particolare, il *Kāśyapaparivarta* (T.D. n. 310.43, e anche T.D. nn. 350-353) fu probabilmente redatto in epoca molto antica ed è il testo centrale della raccolta. In esso si espongono la insostanzialità, la via di mezzo (*madhyama-pratipada*) e la pratica mahāyānica.

Il *Mahāsaṃnipāta Sūtra* (T.D. n. 397) è una raccolta di diciassette testi mahāyānici. Esso è importante poiché comprende dottrine del Tathāgata-garbha. Inoltre, l'opera contiene molte *dhāraṇī* (brevi incantesimi mantrici) ed è pertanto un testo importante per la ricerca sulle origini del Buddhismo esoterico. Altri testi riflettono pratiche mahāyāniche come la meditazione (per esempio, T.D. nn. 602-620) e la recitazione del nome del Buddha per cancellare le azioni malvagie (per esempio T.D. nn. 425-448 e T.D. nn. 1492-1496).

La letteratura mahāyānica posteriore. Con «letteratura mahāyānica posteriore» si intendono testi redatti dopo Nāgārjuna (circa 150-250). Un vasto numero di testi sono citati nel *Mahāprajñāpāramitopadeśa* (T.D. n. 1509), attribuito a Nāgārjuna, ma non compaiono termini tecnici caratteristici delle tradizioni del *tathāgatagarbha* e del *vijñaptimātra*. Kumārajīva (attivo a Changan tra il 402 e il 413), traduttore del *Mahāprajñāpāramitopadeśa*, tradusse testi di Nāgārjuna, ma non di Asaṅga e di Vasubandhu. Alcuni testi di Asaṅga e di Vasubandhu furono tradotti da Bodhiruci (giunto in Cina nel 508) e da Ratnamati. Tuttavia, già prima di quell'epoca, Dharmakṣena (giunto in Cina nel 412) e Bodhiruci (giunto in Cina nel 424) avevano tradotto la *Bodhisattvabhūmi* (T.D. nn. 1581-1582), una sezione della *Yogācārabhūmi*. Di conseguenza, si ritiene che i testi riguardanti il pensiero dello Yogācāra o del tathāgatagarbha siano stati redatti dopo l'epoca di Nāgārjuna.

La letteratura del tathāgata-garbha. Il testo più antico che utilizza il termine *tathāgatagarbha* è il *Tathāgatagarbhanāmamahāvaipulya Sūtra* (T.D. n. 666), tradotto nel 418 da Buddhabhadra. Tuttavia, già nel 311, Faju aveva tradotto un testo intitolato *Rulaizang jing*. La traduzione di Faju non si è conservata e non conosciamo i suoi contenuti; tuttavia, se i contenuti erano gli stessi del *Tathāgata-garbha Sūtra*, il termine *tathāgata-garbha* sarebbe attestato prima dell'anno 300. Anche Amoghavajra (705-774) tradusse il *Tathāgatagarbhanāmamahāvaipulya Sūtra* (T.D. n. 667).

Guṇabhadra (giunto in Cina nel 420) tradusse lo *Śrīmālādevīsiṃhanāda Sūtra* (T.D. n. 353, variante T.D. n. 310, fascicolo 48) e Bodhiruci tradusse l'*Anūnatvāpūrṇatvanirdeśa Sūtra* (T.D. n. 668). Questi *sūtra* sono tipici della letteratura del *tathāgata-garbha*; altri *sūtra* degni di menzione sono i seguenti:

1. *Aṅgulimālīya Sūtra* (T.D. n. 120), tradotto da Guṇabhadra.
2. La versione mahāyānica del *Mahāparinirvāṇa Sūtra* (T.D. n. 374), tradotta verso il 424 da Dharmakṣema.
3. Il *Mahābherīhāraka Sūtra* (T.D. n. 270), tradotto da Guṇabhadra.
4. Il *Laṅkāvatāra Sūtra* (T.D. n. 670), tradotto da Guṇabhadra (T.D. nn. 671-672 sono altre traduzioni di questo testo).
5. Il *Suvarṇaprabhāsottama Sūtra* (T.D. n. 663), tradotto da Dharmakṣema (T.D. nn. 664-665 sono ulteriori traduzioni di questo testo).

Il termine *tathāgata-garbha* era usato per esprimere l'idea che una persona comune (*pṛthagjana*) possiede l'essenza del *tathāgata* (*dharmakāya*), ma che essa è nascosta da contaminazioni. Spiegare la relazione tra le qualità spirituali apparentemente opposte della gente comune e del Buddha era il tema centrale di questa letteratura. Nel *Tathāgatagarbhanāmamahāvaipulya Sūtra* (T.D. n. 666), la maniera nella quale il *dharmakāya* è nascosto all'interno del corpo di una persona è descritta attraverso l'uso di nove metafore. Nell'*Anūnatvāpūrṇatvanirdeva Sūtra* si dice che i regni del Tathāgata e gli esseri senzienti (*bahujana-dhātu*) sono identici, senza guadagno o perdita. Lo *Śrīmālādevī Sūtra* è particolarmente dettagliato e sistematico riguardo alla relazione fra il *dharmakāya* e le contaminazioni degli esseri senzienti.

Questi testi furono composti fra il 250 e il 400. Il *Ratnagotravibhāgo-mahāyānottaratantra Śāstra* (T.D. n. 1611) è un testo posteriore che spiega sistematicamente il pensiero del *tathāgata-garbha*; esso è conservato in sanscrito, tibetano e cinese. Il *Dasheng qixin lun* (T.D. nn. 1666-1667) è probabilmente ancora più tardo. Sebbene alcuni studiosi moderni abbiano sostenuto che esso fu redatto in Cina, i contenuti del testo sono chiaramente basati su idee indiane, piuttosto che cinesi.

Il pensiero del *tathāgata-garbha* ha le sue origini in termini tecnici più antichi quali «l'elemento del Buddha» (*tathāgata-dhātu*), «il clan del Buddha» (*tathāgatagotra*) e «la mente originariamente pura» (*prakṛtiprabhāsvaraṃ cittam*). Tali termini si ritrovano in testi come *Buddhāvataṃsaka*, *Prajñāpāramita*, *Saddharmapuṇḍarīka*, *Vimalakīrtinirdeśa*, *Ratnakūṭa* e *Mahāsaṃnipāta*. [Vedi *TATHĀGATA-GARBHA*].

La letteratura dello Yogācāra. L'*Abhidharma-mahāyāna Sūtra* e il *Saṃdhinirmocana Sūtra* sono scritture dello Yogācāra particolarmente importanti. L'*Abhidharmamahāyāna Sūtra* era citato nel *Mahāyānasaṃgraha* e in altri testi dello Yogācāra, il che ci permette di avere un'idea del suo contenuto. Tuttavia, dato che non fu mai tradotto in cinese, né in tibetano, non conosciamo la sua struttura generale. Esistono due traduzioni cinesi complete del *Saṃdhinirmocana Sūtra* (T.D. n. 675 a opera di Bodhiruci nel 514 e T.D. n. 677 a opera di Xuanzang nel 647). Inoltre, rimane una traduzione parziale a opera di Paramārtha (T.D. n. 677); essa corrisponde ai primi cinque degli otto capitoli della traduzione di Xuanzang, le sezioni del testo che contengono le dottrine dello Yogācāra importanti. Nel 435 Guṇabhadra tradusse alcune parti del testo (T.D. nn. 678-679) che corrispondono agli ultimi due capitoli della traduzione di Xuanzang; tuttavia, nessuna delle dottrine dello Yogācāra importanti si trova in questi capitoli. Di conseguenza, la composizione del *Saṃdhinirmocana* deve probabilmente essere fatta risalire intorno al 400. La traduzione tibetana del testo è simile ai testi tradotti da Bodhiruci e da Xuanzang. Non è stata ritrovata alcuna versione sanscrita dell'opera.

La dottrina dello Yogācāra si compone di tre elementi principali. Il primo è la pratica yogica attraverso la quale si mantiene la consapevolezza di sé. Pratiche meditative come la visualizzazione del Buddha conducono alla posizione dottrinale che i tre regni sono esclusivamente prodotti della mente (*cittamātram traidhātukam*). Questa posizione si trova in testi come il *Pratyutpannasamādhi Sūtra* (T.D. n. 418) e il *Buddhāvataṃsaka* (T.D. n. 278). Il secondo elemento consiste di insegnamenti che riguardano la «coscienza deposito» (*ālaya-vijñāna*). La descrizione della relazione fra la coscienza deposito, in senso lato analoga al subconscio, e i sette livelli attivi della coscienza (*vijñāna*) fu un tema fondamentale dello Yogācāra. La coscienza deposito svolgeva un ruolo importante nella spiegazione di *karman* e rinascita. Il terzo elemento della dottrina dello Yogācāra è la teoria delle «tre nature» (*trisvabhāva*). Attraverso questa dottrina, gli yogācāra furono in grado di sottoporre a critica sia le concezioni dell'*abhidharma* sull'esistenza innata (*svabhāva*) che le posizioni dei mādhyamika sulla insostanzialità (*śūnya*).

Le scuole del Mahāyāna. Si prenderanno in considerazione qui di seguito la letteratura delle «scuole» del Buddhismo Mahāyāna, le tradizioni dei mādhyamika e degli yogācāra, e le opere dei logici.

I mādhyamika. L'insegnamento della scuola dei mādhyamika è basato sul *Madhyamaka Śāstra* di Nāgārjuna (*Mūlamadhyamakakārikā*; T.D. n. 1564). Alcune biografie di Nāgārjuna (T.D. n. 2047) e del suo discepolo Āryadeva (T.D. n. 2048) furono tradotte in cinese da Kumārajīva. Il *Madhyamaka Śāstra*, insieme con i suoi commentari, è conservato in sanscrito, in tibetano e in cinese. Le *Mūlamadhyamakakārikā* e il commentario di Candrakīrti, il *Prasannapāda*, sono conservati in sanscrito. Tre commentari sul *Madhyamaka Śāstra* sono conservati in traduzione tibetana: un commentario di Buddhapālita, la *Prajñādīpa-mūlamadhyamaka-vṛtti* di Bhavaviveka e il *Prasannapadā* di Candrakīrti. È conservata anche la traduzione di Kumārajīva del *Madhyamaka Śāstra*, con il commentario di Jingmu (Piṅgala?). Inoltre, anche il *Prajñāpradīpa* di Bhavaviveka (T.D. n. 1566) e il *Dashengzhongguan shi lun* di Sthiramati (T.D. n. 1567) furono tradotti in cinese.

Molte opere sono attribuite a Nāgārjuna, oltre al *Madhyamaka Śāstra*. Tra di esse ricordiamo le seguenti:

1. *Vigrahavyāvartanī* (sanscrito, tibetano e cinese, T.D. n. 1631).
2. *Yuktiṣaṣṭikā* (tibetano, cinese, T.D. n. 1575).
3. *Śūnyatāsaptati* (tibetano).

4. *Mahāyānaviṃśatikā* (sanscrito, tibetano, cinese, T.D. n. 1576).
5. *Daśabhūmikavibhāṣā* (cinese, T.D. n. 1521).
6. *Mahāprajñāpāramitopadeśa Śāstra* (cinese, T.D. n. 1509).

Oltre a questi, molti altri testi sono attribuiti a Nāgārjuna. Il *Madhyamaka Śāstra* influenzò il Buddhismo sia indiano che tibetano. Il *Mahāprajñāpāramitopadeśa* ebbe un ruolo fondamentale nel Buddhismo cinese; tuttavia, alcuni studiosi moderni hanno messo in dubbio la sua autenticità. [Vedi la biografia di *NĀGĀRJUNA*].

Il discepolo di Nāgārjuna, Āryadeva (circa 170-270), è ritenuto nativo dell'India meridionale o dello Sri Lanka. Egli fu l'autore del *Catuḥśataka* (sanscrito e tibetano; esiste una traduzione cinese di metà del testo, T.D. n. 1570). È conservato anche un commentario sul testo ad opera di Dharmapāla (T.D. n. 1571). Āryadeva redasse anche lo *Śataka* (T.D. n. 1569) e lo *Śatakṣara Śāstra* (T.D. n. 1572). [Vedi la biografia di *ĀRYADEVA*].

Rāhulabhadra (circa 200-300) visse e operò dopo Āryadeva. Egli è l'autore di alcune stanze in lode sia della perfezione della saggezza (*Prajñāpāramitāstuti*) che del *Sūtra del Loto* (*Saddharmapuṇḍarīkastava*). Dato che alcune opere di Rāhulabhadra sono citate nello *Shunzhun lun* di Asaṅga (T.D. n. 1565) Rāhulabhadra deve essere precedente rispetto ad Asaṅga.

Non conosciamo i nomi degli immediati successori di Rāhulabhadra. Dopo che Buddhapālita (circa 470-540) redasse un commentario sulle *Mūlamadhyamakakārikā* intitolato *Mūlamadhyamakavṛtti*, spiegando il pensiero di Nāgārjuna dalla posizione dei prāsaṅgika, la tradizione riprese slancio. In seguito, Bhāvaviveka (circa 490-570) spiegò la posizione degli svātantrika nel *Prajñāpradīpa* e attaccò la posizione di Buddhapālita. Secondo il pensiero di Prāsaṅga, i mādhyamika devono evidenziare gli errori nelle concezioni degli avversari ma non presentare concezioni positive da parte propria. Al conrario, secondo la teoria dello *svatantrānumāna* (inferenza indipendente), si potevano formulare posizioni mādhyamika come proposizioni valide almeno a un livello mondano. Candrakīrti (circa 600-650) sottopose a critica l'uso dell'inferenza (*anumāna*) di Bhāvaviveka e difese la posizione di Buddhapālita. Di conseguenza, la tradizione mādhyamika fu divisa tra le fazioni svātantrika e prāsaṅgika nei resoconti posteriori. [Vedi le biografie di *BUDDHAPĀLITA*; *BHĀVAVIVEKA*; *CANDRAKĪRTI*].

Bhāvaviveka è autore, oltre che del *Prajñāpradīpa*, della *Madhyamakahṛdayakārikā*, il suo autocommentario (*Vṛtti-tarkajvālā*, conservato in traduzione tibetana) e del *Dasheng zhangzhen lun* (conservato in cinese, T.D. n. 1578). Avalokitavrata (circa 700) redasse un commentario sul *Prajñāpradīpa*, il *Prajñāpradīpaṭīkā* (conservato in tibetano); questo testo molto ampio cita le posizioni di molti studiosi mādhyamika. Purtroppo, lo sviluppo della scuola degli svātantrika dopo Avalokitavrata non è chiaro.

Oltre al *Prasannapāda*, sono conservate in traduzione tibetana molte opere di Candrakīrti, compresi *Madhyamakāvatāra*, *Śūnyatāsaptavṛtti*, *Yuktiṣaṣṭikāvṛtti* e *Pañcaskandhaprakaraṇa*. Sebbene le posizioni di Candrakīrti siano considerate autorevoli all'interno del Buddhismo tibetano, le sue opere non furono mai tradotte in cinese. Śāntideva (circa 650-700) visse successivamente a Candrakīrti. Tra le sue opere vi sono il *Bodhicaryāvatāra* (T.D. n. 1662), una descrizione della pratica dei mādhyamika e il *Śikṣasamuccaya* (T.D. n. 1636) che riguarda la via del Mahāyāna; entrambi sono conservati in sanscrito, tibetano e cinese. Un importante commentario sul *Bodhicaryāvatāra*, il *Bodhicaryāvatārapañjikā* di Prajñākaramati (circa 950-1030), sopravvive in sanscrito e in tibetano. [Vedi la biografia di *ŚĀNTIDEVA*]. Jñānagarbha (circa VIII secolo) è l'autore dell'influente *Satyadvayavibhaṅga*, del suo autocommentario (*Satyadvayavibhaṅga-vṛtti*) e dello *Yogabhāvanāmārga*. Essi sono conservati in traduzione tibetana.

Śāntirakṣita (circa 725-790) studiò a Nālandā e fu un discepolo di Jñānagarbha. Egli è l'autore del *Tattvasaṃgraha*, un'ampia opera di ventisei capitoli nella quale si criticano dal punto di vista dei mādhyamika altre scuole. Sia il *Tattvasaṃgraha* che un dettagliato commentario (*pañjikā*) a opera di Kamalaśīla sono conservati in sanscrito e in tibetano. Śāntirakṣita redasse anche il *Madhyamakālaṃkāra*, un autocommentario (*vṛtti*) su di esso e un commentario sul *Satyadvayavibhaṅga* di Jñānagarbha. Essi sono conservati in traduzione tibetana.

Kamalaśīla (circa 740-795) fu un discepolo di Śāntirakṣita. Entrambi furono invitati in Tibet dal re Khri srong lde brtsan ed ebbero un ruolo vitale nella fondazione del Buddhismo tibetano. Kamalaśīla è l'autore del *Madhyamakāloka*, del *Tattvaloka* e del *Sarvadharmaniḥsvabhāvasiddhi*, come anche di commentari sul *Tattvasaṃgraha* e sul *Madhyamakālaṃkāra*. Egli redasse anche tre opere intitolate *Bhāvanākrama*, una discussione degli stadi della pratica del Mahāyāna. Questi testi sono tutti conservati in traduzione tibetana. Sopravvive anche un testo sanscrito del *Bhāvanākrama*, e *Bhāvanākrama* I fu tradotto in cinese (T.D. n. 1664). Le opere di Śāntirakṣita e di Kamalaśīla sono vitali per la comprensione della storia posteriore dei mādhyamika. Śāntirakṣita è degno di nota per la sua sintesi del pensiero dei mādhyamika e degli yogācāra e per la fondazione di una tradizione yogācāra-mādhyamika. [Vedi le biografie di *ŚĀNTIRAKṢITA* e di *KAMALAŚĪLA*].

Rimangono anche alcuni testi di numerosi studiosi mādhyamika posteriori. Vimuktisena (VIII secolo) redas-

se un commentario (*vṛtti*) sull'*Abhisamayālaṃkāra* di Maitreyanātha, che sopravvive in tibetano. Il suo discepolo Haribhadra (vissuto nell'800) fu autore della vasta opera sull'*Aṣṭa-sāhasrikā-vyākhyā-abhisamayālaṃkārālokā* basata sull'*Abhisamayālaṃkāra*. Le opere yogācāra di Maitreya furono commentate da studiosi come Vimuktisena e Haribhadra. Tra gli studiosi mādhyamika posteriori si annoverano Bodhibhadra, autore del *Jñānasārasamuccayanibandhana* (tibetano), e Advayavajra, autore della *Tattvaratnāvalī* (sanscrito e tibetano). Nell'XI secolo Ratnākaraśānti del monastero di Vikramaśīla redasse l'*Antarvyāptisamarthana*, un testo di logica, e il *Prajñāpāramitopadeśa*, un'opera mādhyamika-yogācāra. In seguito Atīśa (982-1054) fu a capo del monastero di Vikramaśīla. [Vedi la biografia di *ATĪŚA*]. Egli in un secondo tempo si recò in Tibet, dove riformò il Buddhismo. Atīśa fu l'autore di molte opere, compreso il *Bodhipathapradīpa* ed è generalmente considerato uno studioso prāsaṅgika. [Vedi anche *MĀDHYAMIKA*].

Lo Yogācāra. La scuola degli yogācāra o vijñānavādin era fondata sull'*Abhidharma-mahāyāna Sūtra* e sul *Saṃdhinirmocana Sūtra*. Il fondatore della tradizione fu Maitreyanātha (circa 350-430), cui succedettero Asaṅga (circa 395-470), che fu il sistematizzatore del pensiero dello Yogācāra, e il fratello minore e discepolo di questi, Vasubandhu (circa 400-480), che completò il sistema. Tuttavia, alcuni studiosi hanno messo in dubbio la storicità di Maitreyanātha, sostenendo che egli è stato confuso con il futuro Buddha, Maitreya.

Se si riconosce Maitreyanātha come personaggio storico, le opere a lui attribuite sono: *Yogācārabhūmi* (T.D. n. 1579), *Mahāyānasūtrālaṃkārakārikā* (T.D. n. 1604), *Madhyāntavibhāgakārikā* (T.D. nn. 1599-1601), *Dharmadharmatāvibhaṅga* e *Abhisamayālaṃkārakārikā*. Il *Mahāyānasaṃgraha* è considerato opera di Asaṅga poiché i suoi contenuti sono differenti dai versi del *Mahāyānasūtrālaṃkāra* e del *Madhyāntavibhāga*. Nella traduzione tibetana Asaṅga è considerato l'autore della *Yogācārabhūmi*; tuttavia, dal momento che il testo è ampio e probabilmente include il pensiero di numerosi monaci, esso non deve essere attribuito a un singolo autore. Le traduzioni tibetane di tutte e cinque le opere attribuite a Maitreya sono conservate, come anche le versioni sanscrite di tutte tranne il *Dharmadharmatāvibhaṅga*.

Le biografie di Asaṅga e di Vasubandhu furono tradotte in cinese da Paramārtha (T.D. n. 2049) e registrate da Xuanzang nel suo diario di viaggio (T.D. n. 2087). Il *Mahāyānasaṃgraha* di Asaṅga (T.D. nn. 1592-1594), che è conservato sia in traduzione tibetana che cinese, fu commentato sia da Vasubandhu (T.D. nn. 1596-1597) che da Asvabhāva (T.D. n. 1598). Asaṅga fu anche l'autore dello *Xienyang shengjiao lun* (T.D. n. 1602), dell'*Abhidharmasamuccaya* (T.D. n. 1605), della *Vajracchedikā-saptārthaṭīkā* (T.D. n. 1510), del *Liumen jiaoshou xiding lun* (T.D. n. 1607) e dello *Shunjung lun* (T.D. n. 1565). Di questi il primo, il quarto e il quinto (T.D. n. 1602, T.D. n. 1607 e T.D. n. 1565) sono conservati solo in traduzione cinese. L'esistenza di numerose traduzioni cinesi del *Mahāyānasaṃgraha* indica la sua importanza. Il testo era una sistematizzazione del pensiero dello Yogācāra basato sull'*Abhidharmamahāyāna Sūtra* e sul *Saṃdhinirmocana Sūtra*. Il *Mahāyānasaṃgraha* e l'*Abhidharmasamuccaya* sono le fonti più importanti per il pensiero di Asaṅga. [Vedi la biografia di *ASAṄGA*].

Vasubandhu redasse molti testi degli yogācāra, compresa la *Triṃśika-vijñaptimātratāsiddhi* (T.D. n. 1586) e la *Viṃśatika-vijñaptimātratāsiddhi* (T.D. n. 1590). Entrambi esistono in sanscrito, tibetano e in numerose versioni cinesi. La *Viṃśatika* è sia una confutazione di attacchi al pensiero degli yogācāra, sia una presentazione di dimostrazioni della loro posizione. La *Triṃśika* è una presentazione sistematica del pensiero degli yogācāra. Il commentario di Sthiramati sulla *Viṃśatika* è conservato sia in sanscrito che in tibetano. Alcuni commenti su di esso a opera di Dharmapāla e di nove altri studiosi sono stati raccolti nel *Cheng weishi lun* (T.D. n. 1585, *Vijñaptimātratāsiddhi*), il testo che tradizionalmente è stata la fonte basilare dello studio dello Yogācāra in Asia orientale.

Vasubandhu redasse anche il *Trisvabhānirdeśa*, che è conservato in sanscrito e in tibetano, e commentò numerosi testi degli yogācāra, compresi il *Mahāyānasaṃgraha* (T.D. n. 1597) e il *Madhyāntavibhāga* (T.D. n. 1599). Inoltre, a Vasubandhu si attribuiscono commentari su *sūtra* che chiariscono numerose importanti tradizioni del Mahāyāna al di fuori della tradizione dello Yogācāra. I seguenti tre commentari discutono rispettivamente i dieci stadi della via alla buddhità, il *Sūtra del Loto* e il *Sukhāvatīvyūha Sūtra* (Sūtra della Terra Pura): 1) *Daśabhūmikavyākhyāna* (T.D. n. 1522); 2) *Saddharmapuṇḍarīkopadeśa* (T.D. n. 1519); e 3) *Sukhāvatīvyūhopadeśa* (T.D. n. 1524). Il *Foxing lun* (T.D. n. 1610, *Buddhadhātu Śāstra*) è considerato un'opera redatta da Vasubandhu, ma assomiglia a tal punto al *Ratnagotravibhāga* che quest'attribuzione è discutibile.

Dopo Vasubandhu, la tradizione dello Yogācāra si divise in due fazioni: i nirākāra-vijñānavādin, a cominciare da Guṇamati (circa 490) e Sthiramati (circa 510-570), e i sākāra-vijñānavādin, a cominciare da Dignāga (circa 480-540) e Dharmapāla (530-561). Guṇamati e Sthiramati vissero nell'India occidentale. Guṇamati fu autore del *Suixiang lun* (T.D. n. 1641). A lui sono anche attribuiti commentari sull'*Abhidharmakośa* e sulla *Triṃśikā*, ma nessuno di essi si è conservato. Sthiramati redasse il *Tatt-*

vārtha (un commentario sull'*Abhidharmakośa* che è conservato in traduzione tibetana), un commentario sulla *Trimśikā* e il *Pañcaskandhaprakarana-vaibhāṣya* (T.D. n. 1613). [Vedi la biografia di *STHIRAMATI*].

Dignāga è famoso innanzitutto per la sua sistematizzazione della logica buddhista. La sua opera principale sulla logica, il *Pramāṇasamuccaya*, è tràdita solo in tibetano. In questo testo egli discute i requisiti affinché la relazione causale sia valida e fonda nuove posizioni sulla logica buddhista (*hetuvidyā*). Il *Nyāyamukha* di Dignāga (T.D. nn. 1628-1629) è famoso come testo introduttivo sulla logica. Dignāga fu anche autore di numerosi testi sullo Yogācāra, compreso l'*Ālambanaparīkṣā* (T.D. nn. 1619 e 1624), l'*Upadāyaprajñaptiprakaraṇa* (T.D. n. 1622), il *Jie zhuan lun* (*Hastavālaprakaraṇa*, T.D. nn. 1620-1621) e la *Sāmānyalakṣanaparīkṣā* (T.D. n. 1623). Esistono anche traduzioni tibetane di due di essi (T.D. nn. 1619-1620). Inoltre, sono tràditi solo in traduzione tibetana lo *Yogāvatāra*, il *Marmadīpa* (commentario sul *Kośa*), la *Trikālaparīkṣā* e altri. [Vedi la biografia di *DIGNĀGA*].

Il discepolo di Dignāga, Asvabhāva (circa 500) fu autore di un commentario sul *Mahāyānasaṃgraha* (T.D. n. 1598). Il suo discepolo Dharmapāla (530-561, nativo dell'India meridionale, divenne capo dell'università monastica di Nālandā in giovane età. Dharmapāla fu autore di un commentario sulla *Triṃśikā* che rappresentò la base del *Cheng weishi lun* (T.D. n. 1585). Altri suoi testi includono il *Dasheng guang bailun shilun* (T.D. n. 1571), il *Cheng weishi baosheng lun* (T.D. n. 1591) e il *Guan soyuan lunshi* (T.D. n. 1625). [Vedi la biografia di *DHARMAPĀLA*].

Dignāga e il suo successore Dharmakīrti, furono studiosi sia dello Yogācāra che di logica buddhista. Di conseguenza, gradualmente lo Yogācāra si sviluppò in una tradizione di logica. Come si è notato, il pensiero dello Yogācāra fu gradualmente importato nella dottrina dei mādhyamika, generando una tradizione chiamata degli yogācāra-mādhyamika. Pertanto, lo Yogācāra fu assorbito nella scuola dei mādhyamika e nella logica buddhista e scomparve come tradizione indipendente. [Vedi anche *YOGĀCĀRA*].

La logica buddhista. La logica è stata utilizzata dai buddhisti a partire dall'epoca di Śākyamuni. Tuttavia, molti buddhisti delle origini ritenevano anche che la vera natura della realtà non potesse essere compresa attraverso strumenti logici. Nella tradizione del Mahāyāna, si attribuiscono opere che riguardano la logica a Nāgārjuna, ad Asaṅga e anche a Vasubandhu. La rivalità fra le fazioni degli svātantrika e dei prāsaṅgika fu in parte dovuta alla loro valutazione dei metodi logici. Il primo testo a porre la logica buddhista come suo argomento principale fu il *Pramāṇasamuccaya* di Dignāga. Dopo Dignāga, Śaṃkarasvāmin (circa 570) redasse il *Nyāyapraveśa* (T.D. n. 1630). Questo testo fu tradotto in cinese da Xuanzang e il testo cinese fu in seguito reso in tibetano. È stata scoperta anche una versione sanscrita. Il *Nyāyapraveśa* fu ampiamente studiato e commentato da monaci cinesi e giapponesi.

Dharmakīrti (circa 600-670) sviluppò ulteriormente gli studi di logica di Dignāga. Sebbene le sue opere non furono mai tradotte in cinese, molte di esse sono tràdite in traduzione tibetana e in sanscrito. Tra di esse si annoverano: 1) *Nyāyabindu*, 2) *Pramāṇaviniścaya*, 3) *Pramāṇavārttika*, 4) *Hetubindu*, 5) *Sambandhaparīkṣā*, 6) *Vadanyāya* e 7) *Saṃtānāntarasiddhi*. Il *Nyāyabindu* è un sommario delle concezioni di logica di Dharmakīrti. Si conservano anche commentari sanscriti come il *Nyāyabinduṭīkā* di Dharmottara e il *Dharmottarapradīpa* di Durvekamiśra. Esiste anche una traduzione tibetana di un commentario di Vinītadeva. L'opera principale di Dharmakīrti, il *Pramāṇavārttika*, è in quattro capitoli. Dharmakīrti redasse il proprio commentario sul primo capitolo (*Svārthānumāna*). Esiste anche il commentario di Prajñākaragupta sugli altri tre capitoli, il *Pramāṇavārttikālaṃkāra*. Sono conservati anche commentari di Manorathanandin e di Vibhūticandra. Il *Pramāṇavārttika* e questi commentari sono tràditi in sanscrito; gli altri sono conservati in traduzione tibetana. Dato che il materiale sul *Pramāṇavārttika* è tanto abbondante, esso è stato studiato da molti studiosi moderni. [Vedi la biografia di *DHARMAKĪRTI*].

Lo studio della logica sviluppato da Dignāga e da Dharmakīrti influenzò studiosi di altre tradizioni religiose, compresi Uddyotakara, Vācaspatimiśra e Udayana della scuola del Nyāya, Kumārila della scuola della Mīmāṃsā e numerosi pensatori jainisti. Tra i monaci buddhisti che portarono avanti le concezioni sulla logica di Dharmakīrti vi furono Devendrabuddhi (circa 630-690), Vinītadeva, Dharmottara (circa 800) e Prajñākaragupta (circa X secolo). Jñākaśrīmitra (vissuto nell'XI secolo) era rinomato sia per i suoi studi di logica che per gli studi sul Buddhismo esoterico. Si è conservata una raccolta di dodici sue opere sulla logica intitolata *Jñākaśrīmitranibandhāvalī*. Si è conservata anche la *Ratnakīrtinibandhāvalī*, una raccolta di dieci testi del suo discepolo Ratnakīrti (vissuto nell'XI secolo). A essi seguirono personaggi come Ratnākaraśānti, Mokṣākaragupta e Jitāli.

Il Buddhismo esoterico

Il Buddhismo esoterico, o tantrico, afferma di offrire ai suoi seguaci una via verso l'illuminazione basata sulla meditazione e sull'azione rituale che accelera la realizzazione di questo scopo, assumendo come proprio obietti-

vo la realizzazione della buddhità «in questo stesso corpo». Sebbene le pratiche esoteriche siano saldamente fondate sulle dottrine del Buddhismo Mahāyāna, esse divergono grandemente dalla norma di quella tradizione e sottolineano un orientamento magico-rituale della pratica religiosa che effettivamente è presente ma non è preminente in altre forme di Buddhismo. I buddhisti tantrici trovano una garanzia scritturistica per le proprie pratiche in testi conosciuti come *tantra*, un termine che, come *sūtra*, si riferisce alla trama di una stoffa. In questi testi si rivela una varietà di pratiche meditative e rituali a vantaggio di iniziati (da qui il termine *esoterico*) della tradizione, che si sottopongono a una serie di consacrazioni, nelle quali si rivelano ad essi pratiche e insegnamenti vieppiù sofisticati. [Vedi anche *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*].

Il Buddhismo esoterico antico. I seguaci del Buddhismo esoterico considerano il Buddhismo Mahāyāna una tradizione distinta dalla propria e si riferiscono ad essa come al Pāramitāyāna (Veicolo della Perfezione). In contrasto, il Buddhismo esoterico è chiamato con termini come Mantrayāna e Vajrayāna (Veicolo adamantino). Il Buddhismo esoterico non sorse improvvisamente; elementi esoterici si trovano nel Buddhismo antico e in quello Mahāyāna. Lungo i secoli, la tradizione esoterica gradualmente si rafforzò fino a quando essa divenne una tradizione indipendente.

I testi sacri esoterici sono chiamati *tantra* e sono classificati in quattro categorie: 1) Kriyā Tantra, 2) Caryā Tantra, 3) Yoga Tantra e 4) Anuttarayoga Tantra. [Vedi la biografia di *BUSTON*]. La prima categoria, il Kriyā Tantra, contiene testi mahāyānici con elementi esoterici ed è tipica dello stadio nel quale il Buddhismo esoterico non si era ancora sufficientemente sviluppato fino a essere una tradizione indipendente. Esempi dei molti Kriyā Tantra sono il *Suvarṇaprabhāsottama sūtra* (T.D. n. 664), la *Mahāmāyūrīvidyārājñī* (T.D. n. 982), il *Bhaiṣajyaguruvaiḍūryapūrvapraṇidhāna* (T.D. n. 450), il *Tathāgatoṣṇīṣasitāpatrā* (T.D. n. 976) e il *Subahūpapṛcchā* (T.D. n. 895).

Nella seconda categoria, i Caryā Tantra, sono inclusi pochi testi. Il *Mahāvairocanābhisaṃbodhivikurvitādhiṣṭhāna* (T.D. n. 848) è particolarmente importante. Si sa che era presente in India settentrionale verso il 670 e fu tradotto in cinese nel 724; di conseguenza, fu probabilmente redatto durante la prima metà del VI secolo. Esso è conservato in traduzione tibetana e cinese; sono stati scoperti anche alcuni frammenti sanscriti. In contrasto con il *Buddhāvataṃsaka*, che è predicato da Vairocana, questo testo è predicato da Mahāvairocana (il grande Vairocana), che è presentato in un *maṇḍala*. L'apparizione di Mahāvairocana come protagonista suggerisce che alcuni praticanti esoterici si consideravano indipendenti dal Buddhismo Mahāyāna. [Vedi *MAHĀVAIROCANA*]. Il testo è particolarmente importante in una tradizione esoterica giapponese. [Vedi *SHINGONSHŪ*]. Esiste un commentario cinese di Yijing, il *Dapiluzhena chengfo jing su* (T.D. n. 1796). Sopravvivono traduzioni tibetane sia di un commentario lungo, sia di uno breve di Buddhaguya (VIII o IX secolo). Fra gli altri testi della classe dei Caryā Tantra vi sono il *Nīlāmbaradharavajrapāṇikalpa* e il *Mañjuśrīmūlakalpa* (T.D. n. 1191).

Il *Sarvatathāgatatattvasaṃgraha* (T.D. nn. 865-866 e 882) è rappresentativo della terza categoria, gli Yoga Tantra. Questo testo fu redatto verso il 680. Esso esiste in sanscrito, come anche in una traduzione tibetana e in tre traduzione cinesi. Si sono conservate anche alcune traduzioni tibetane di suoi commentari, che comprendono il *Tantrārthāvatāra* di Buddhaguya, il *Kosālālaṃkāra* di Śākyamitra e la *Tantratattvālokakarī* di Ānandagarbha.

Secondo il *Jingangdingjing yuqie shibahui zhiguei* (T.D. n. 869) di Amoghavajra, il *Jingangdingjing* (*Vajraśekhara Sūtra*?) era composto di diciotto sezioni, delle quali la prima era il *Tattvasaṃgraha*. [Vedi la biografia di *AMOGHAVAJRA*]. Tuttavia, probabilmente le diciotto sezioni del *Jingangding jing* non ebbero mai interamente forma scritta. Nel *Tattvasaṃgraha* si descrive in cinque stadi la realizzazione della buddhità da parte di Mahāvairocana. Dato che perfino il primo stadio si dice superi la realizzazione della buddhità nella tradizione «esoterica», il testo può essere considerato una dimostrazione della superiorità del Buddhismo esoterico su quello essoterico. Nel *Tattvasaṃgraha* è compresa una descrizione del *Vajradhātu Maṇḍala*, che include nel *maṇḍala* delle trentasette divinità alcuni *bodhisattva* femminili, a dimostrazione che le sue posizioni dottrinali erano andate oltre quelle dei Caryā Tantra.

La *Prajñāpāramitā-naya-śatapañśatikā* (T.D. n. 241) è a sua volta un esempio di Yoga Tantra. Questo testo riflette la transizione dalla Perfezione della Saggezza al Buddhismo esoterico. L'uso di rappresentazioni erotiche della *śakti* per rappresentare l'illuminazione suggerisce la quarta categoria di testi esoterici, gli Anuttarayoga Tantra. Sono conservate sei traduzione cinesi e quattro traduzioni tibetane del *Prajñāpāramitānaya*. Rimane anche un commentario di Amoghavajra su questo testo, il *Banruo bolomiduo liqu shi* (T.D. n. 1003).

Testi esoterici posteriori. L'apogeo del Buddhismo esoterico è rappresentato nella quarta categoria dei *tantra*, gli Anuttarayoga Tantra («*yoga* supremo»). Questo tipo di *tantra* è caratterizzato dall'inclusione nelle sue pratiche yogiche della *śakti* (energia sessuale), una caratteristica che era già comparsa in una forma iniziale nello Yoga Tantra. Inoltre, nelle pratiche di Anuttarayoga Tantra erano compresi diversi tipi di carne e di bevande (proscritti nella pratica monastica comune).

Il *tantra* è diviso in due principali categorie: i *tantra* «padri» e i *tantra* «madri». Nei *tantra* padri si pone in rilievo la insostanzialità degli utili espedienti (*upāya-śūnya*) e il praticante medita sul processo attraverso la quale il *dharmakāya* è presente nel mondo fenomenico. Nei *tantra* madri si pone in rilievo la grande beatitudine della saggezza (*prajñā-mahāsukha*) e il praticante mira all'assorbimento nel *dharmakāya*. La tradizione dei *tantra* padri fiorì in India meridionale, mentre i *tantra* madri furono seguiti dalle popolazioni dell'Uḍḍiyāna dell'India nordoccidentale.

Il *Guhyasamāja Tantra* è rappresentativo dei *tantra* padri. Esso è conservato in sanscrito, tibetano e cinese (T.D. n. 885). Dal momento che quest'opera è strettamente connessa con il *Tattvasaṃgraha*, un'opera di Yoga Tantra, e fu tradotta in cinese da Dānapāla (vissuto nel 990), la sua redazione può essere situata verso la fine dell'VIII secolo. Due sette seguono il *Guhyasamāja*, la setta del Jñānapāda, fondata da Jñānapāda (tardo VIII secolo), e la setta del 'Phags lugs, fondata dal buddhista esoterico Nāgārjuna. Molti dei testi della setta del Jñānapāda sopravvivono in traduzione tibetana. Molti dei testi del 'Phags lugs furono attribuiti ai personaggi principali della scuola dei mādhyamika come Nāgārjuna, Āryadeva e Candrakīrti. L'ordine dei gelugpa probabilmente risale al X secolo. Nel canone tibetano si conservano *maṇḍala* e commentari sul *Guhyasamāja tantra* ad opera di Jñānagarbha, un membro della setta.

Sono conservati molti testi *tantra* madri, che comprendono *Hevajra Tantra*, *Saṃvarodaya Tantra*, *Abhidānottara*, *Vajraḍāka*, *Dākārṇava*, *Vajravarāhī*, *Cakrasaṃvara*, *Buddhakapāla* e *Mahāmāyā*. Vi sono testi in sanscrito, tibetano e cinese. Tra i famosi praticanti di questo tipo di Buddhismo si annoverano Advayavajra, Ratnākaraśānti e Nāropa.

Mentre il Buddhismo esoterico stava per essere distrutto in India, furono composti *kālacakra* («ruota del tempo») *tantra*. Questi testi furono composti durante i sei decenni successivi al 1027.

Questioni rilevanti nelle traduzioni cinesi e tibetane

Dal momento che traduzioni cinesi di testi buddhisti cominciarono ad apparire verso il 150 d.C., nel canone cinese sono incluse molte traduzioni di testi buddhisti antichi. Al contrario, dato che le traduzioni in tibetano ebbero inizio molto più tardi, il canone tibetano è particolarmente ricco di testi buddhisti medievali e tardi, specialmente quelli che riguardano il Buddhismo esoterico.

Tra le opere più antiche comprese nel canone cinese vi furono testi *āgama*, *vinaya* e *abhidharma*. Quattro degli *āgama* furono tradotti, come anche cinque *Vinaya Piṭaka*, compresi quelli delle scuole dei sarvāstivādin, dei dharmaguptaka e dei mahāsāṃghika. Al contrario, il canone tibetano comprende pochi *āgama* e solo il *vinaya* del Mūlasarvāstivāda. Il canone cinese è anche più ricco di letteratura dell'*abhidharma* rispetto a quello tibetano.

Il canone cinese comprende anche molte traduzioni di *sūtra* mahāyānici più antichi. L'esistenza di numerose traduzioni dello stesso testo sacro è particolarmente notevole, poiché attraverso la comparazione delle diverse traduzioni si può esaminare lo sviluppo storico di un testo. Al contrario, il canone tibetano generalmente comprende solo una versione di ciascun testo, permettendo ai ricercatori di esaminare solo la versione finita del testo.

Testi buddhisti furono tradotti in cinese a partire dal 150 fino a circa l'800. Verso il 980 si verificò una reviviscenza dell'attività di traduzione, che continuò nell'arco di settant'anni. Il Buddhismo cinese era stato formulato entro l'800 in una maniera tale che i Cinesi non dipendevano più da nuove traduzioni di testi indiani. Di conseguenza, le opere di studiosi tardi come Bhāvaviveka e Candrakīrti non furono tradotte in cinese. Tuttavia, verso il 980 comparvero opere di Śāntideva e di Kamalaśīla, ma pochi monaci cinesi studiarono i testi da poco tradotti.

Molte opere buddhiste esoteriche furono tradotte in cinese da Amoghavajra (705-774). La tradizione esoterica cinese si fondò sul *Mahāvairocana Sūtra*, un testo della classe dello Caryā Tantra, e sul *Tattvasaṃgraha*, un testo della classe dello Yoga Tantra. [Vedi *ZHENYAN*]. Tra il 980 e il 1050 furono tradotte in cinese molte opere dell'Anuttarayoga Tantra; tuttavia, queste opere non furono studiate dai cinesi e non ebbero alcuna influenza sul Buddhismo cinese. [Sui traduttori importanti, vedi le biografie di *KUMĀRAJĪVA*, *PARAMĀRTHA*, *YIJING*, *XUANZANG* e *AMOGHAVAJRA*].

In Tibet, la traduzione di testi buddhisti cominciò nel VII secolo e si protrasse fino al declino del Buddhismo indiano. Nel 1203, quando il monastero di Vikramaśīla fu distrutto dai musulmani, molti buddhisti fuggirono in Tibet. Di conseguenza, il Buddhismo posteriore indiano fu trasmesso in Tibet. Sono state conservate particolarmente bene le letterature dei mādhyamika e degli yogācāra posteriori, come anche testi di logica buddhista e di Buddhismo esoterico; si tratta di aree nelle quali il canone cinese presenta delle lacune. Di conseguenza, nello studio del Buddhismo indiano si devono utilizzare sia i punti di forza del canone buddhista tibetano che quelli del canone cinese.

[Vedi anche *BUDDHISMO* e *LINGUAGGIO* (*Teorie buddhiste*). Sulla diffusione della tradizione in senso geografico, vedi *MISSIONI BUDDHISTE*].

BIBLIOGRAFIA

L'enorme mole del *corpus* della letteratura buddhista rende impossibile una bibliografia completa in un contesto come questo. Si sono elencati solo alcuni studi sulla formazione della letteratura buddhista e talune traduzioni in lingue occidentali di alcuni dei testi più importanti menzionati nell'articolo.

Chizen Akanuma, *Kan-pa shibu shiagon goshōroku*, Tokyo 1929. Uno studio comparato dei *nikāya* pāli e degli *āgama* cinesi.

Chizen Akanuma, *Bukkyō kyōten shiron*, Tokyo 1939.

S. Anacker, *Seven Works of Vasubandhu*, Delhi 1984. Comprende traduzioni di alcune opere di Vasubandhu: *Vādavidhi*, *Pañcaskandhaprakaraṇa*, *Karmasiddhiprakaraṇa*, *Viṃśatika*, *Triṃśika*, *Madhyāntavibhāgabhāṣya* e *Trisvabhāvanirdeśa*.

S.Z. Aung e C.A.F. Rhys Davids (tradd.), *Points of Controversy. Or, Subjects of Siscourse; Being a Translation of the Kathāvatthu from the Abhidhammapitaka*, London 1969. Una traduzione del *Kathāvatthu*.

P.C. Bagchi, *Le Canon bouddhique en Chine*, I-II, Paris 1927-1928.

A.C. Banerjee, *Sarvāstivāda Literature*, Calcutta 1957.

P. Beautrix, *Bibliographie du bouddhisme*, I, *Editions de textes*, Bruxelles 1970. Un elenco completo di diverse edizioni di testi buddhisti; non comprende traduzioni.

C. Bendall e W.D.H. Rouse (tradd.), *Sikshasamuccaya. A Compendium of Buddhist Doctrine*, 1922, Delhi 1971.

K. Bhattacharya (trad.), *The Dialectical Method of Nāgārjuna*, New Delhi 1978. Una traduzione della *Vigrahavyāvartanī* di Nāgārjuna.

T. Cleary (trad.), *The Flower Ornament Scripture*, Boulder 1984. Il primo volume di una traduzione in più volumi dell'*Avataṃsaka Sūtra* tratta dalla traduzione cinese in 80 fascicoli a opera di Sikṣānanda.

E. Conze (cur.), *Buddhist Texts Through the Ages. Newly Translated from the Original Pali, Sanskrit, Chinese, Tibetan, Japanese and Apabhramsa*, New Delhi 2002.

E. Conze (cur. e trad.), *Buddhist Scriptures*, New York 1977 (trad. it. *Scritture buddiste*, Roma 1973).

E. Conze, *The Prajñāpāramitā Literature*, The Hague 1960.

E. Conze (trad.), *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines and its Verse Summary*, Salinas/Cal. 1973.

E.B. Cowell et al. (cur.), *Buddhist Mahāyāna Texts*, 1894 (Sacred Books of the East, 49) rist., New York 1969. Traduzioni di molti testi fondamentali del Mahāyāna, compresi i tre principali testi sacri della Terra Pura.

P. Demiéville, *Le Yogācārabhūmi de Saṅgharakṣa*, in «Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient», 44 (1954), pp. 340-436.

J. Filliozat, *Le bouddhisme. Les sources*, in L. Renou e J. Filliozat (curr.), *L'Inde classique. Manuel des études indiennes*, II, Paris 1953, pp. 361-88. Una panoramica descrittiva dell'intera letteratura buddhista sanscrita.

E. Frauwallner, *The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature*, Roma 1956.

Kōtatsu Fujita, *Genshi jōdo shisō no kenkyū*, Tokyo 1970. L'opera *standard* sull'antico Buddhismo della Terra Pura.

W. Geiger, *Pāli Literature and Language*, Delhi 1943 (2ª ed.). Una concisa panoramica della letteratura *pāli* sia canonica che non canonica.

Shōyū Hanayama, *A Summary of Various Research on the Prajñāpāramitā Literature by Japanese Scholars*, in «Acta Asiatica», 10 (1966), pp. 16-93.

Akira Hirakawa, *Ritsuzō no kenkyū*, Tokyo 1960. Tratta lo sviluppo del *vinaya*.

Akira Hirakawa, *Shoki daijō bukkyō no kenkyū*, Tokyo 1969.

Akira Hirakawa, *Indo bukkyōshi*, I-II, Tokyo 1974-79. Un prezioso studio del Buddhismo indiano, con eccellente materiale bibliografico.

J. Hopkins (trad.), *The Kālacakra Tantra*, London 1985.

I.B. Horner (trad.), *Milinda's Questions*, London 1964. Una traduzione del *Milindapañha*.

L.N. Hurvitz (trad.), *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma*, New York 1976. Una traduzione della traduzione cinese del V secolo di Kumārajīva.

Shotarō Iida, *Reason and Emptiness. A Study in Logic and Mysticism*, Tokyo 1980. Uno studio della filosofia di Bhāvaviveka. Comprende traduzioni parziali.

H. Jacobi (trad.), *Triṃśikāvijñapti des Vasubandhu, mit bhāṣya des ācārya Sthiramati*, Stuttgart 1932.

H. Kern (trad.), *The Saddharma-puṇḍarīka. Or, the Lotus of the True Law*, 1884, rist. Delhi 1965. Una traduzione dal sanscrito.

Taiken Kimura, *Abidammaron no kenkyū*, Tokyo 1937. Prende in esame l'*abhidharma* dei sarvāstivādin.

É. Lamotte, *Saṃdhinirmocana Sūtra. L'explication des mystères*, Louvain 1935.

É. Lamotte, *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga*, I-II, Louvain 1938.

É. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien. Des origines à l'ère Śaka*, Louvain 1958. L'ampiezza di note e un indice generale rendono quest'opera un preziosissimo strumento di riferimento.

É. Lamotte, *L'Enseignement de Vimalakīrti*, Louvain 1962.

É. Lamotte (trad.), *Le Traité de la grande vertu de sagesse de Nagarjuna (Mahāprajñāparamitāśāstra)*, I-V, Louvain 1944-1980. Una traduzione della traduzione cinese (*Da Zhidu lun*) del sanscrito *Mahāprajñāparamitāśāstra*, un commentario sulla *Pañcavimśatisāhasrikā-prajñāpāramitā*. Il commentario sanscrito originale, talora attribuito a Nāgārjuna, non è conservato.

L. de La Vallée-Poussin (trad.), *Vijñaptimātratāsiddhi. La Siddhi de Hiuan-tsang*, I-II, Paris 1928-1929.

L. de La Vallée-Poussin (trad.), *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, I-VI, Bruxelles 1971.

S. Lévy (cur. e trad.), *Asaṅga: Mahāyāna-sūtrālaṃkāra*, II, *Exposé de la doctrine du Grand Véhicule selon le système yogācāra*, Paris 1911.

S. Lévy, *Un Système de philosophie bouddhique. Materiaux pour l'étude du système Vijñaptimātra*, Paris 1932.

G.P. Malalasekera, *The Pāli Literature of Ceylon*, London 1928. Tratta solo le opere composte nello Sri Lanka; è un importante storia letteraria del Buddhismo dello Sri Lanka.

J. Masuda, *Origins and Doctrines of Early Indian Buddhist Schools*, in «Asia Major», 2 (1925), pp. 1-78.

Marion L. Matics (trad.), *Entering the Path of Enlightenment*, New York 1970. Una traduzione del *Bodhicāryāvatāra* di Śāntideva.

Sengaku Mayeda, *Genshi bukkyō seiten no seiritsushi kenkyū*, Tokyo 1964.

Kōgen Mizuno, *Abhidharma Literature*, in G.P. Malalasekera (cur.), *Encyclopaedia of Buddhism*, I, fasc. I, Colombo 1963, pp. 64-80.

Kōgen Mizuno (cur.), *Shin butten kaidai jiten*, Tokyo 1977 (2ª ed.).

Shinkō Mochizuki, *Bukkyō kyōten seiritsushiron*, Tokyo 1946.

K.R. Norman, *Pāli Literature*, in J. Gonda, *History of Indian Literature*, VII, fasc. 2, Wiesbaden 1983.

Bhikkhu Ñyāṇamoli (trad.), *The Path of Purification*, Colombo 1964 (2ª ed.). Una traduzione del *Visuddhimagga* di Buddhaghosa.

E. Obermiller (trad.), *History of Buddhism*, I-II, Heidelberg 1931-1932. Una traduzione del *Chos 'byung* di Buston.

Gemmyō Ono (cur.), *Busshō kaisetsu daijiten*, I-XIV, Tokyo 1933-1978. Una panoramica generale della letteratura buddhista disponibile in cinese e in giapponese, che comprende traduzioni di testi indiani. Ogni lemma è abbondantemente annotato.

K.H. Potter (cur.), *Bibliography of Indian Philosophies*, Delhi 1970. Preziosissimo materiale bibliografico sugli scritti dei pensatori buddhisti indiani.

L. Renou e J. Filliozat, *L'Inde classique. Manuel des études indiennes*, I-II, Paris 1947-1953. Concisa ed erudita panoramica sull'indologia.

F.E. Reynolds, *Guide to Buddhist Religion*, Boston 1981. Una panoramica bibliografica critica del Buddhismo.

D.S. Ruegg, *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, in J. Gonda, *History of Indian Literature*, VII, fasc. 1, Wiesbaden 1971.

Benkyō Shiio, *Bukkyō kyōten gaisetsu*, Tokyo 1933.

T. Skorupski, *The Sarvadurgatipariśodhana Tantra. Elimination of All Evil Destinies*, Delhi 1983.

D.L. Snellgrove (cur. e trad.), *The Hevajra Tantra. A Critical Study*, I-II, London 1959. Comprende una traduzione di questa importante opera tantrica.

Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, I-II, 1930-1932, rist. New York 1962. Il volume II comprende una traduzione del *Nyāyabindu* di Dharmakīrti.

Th. Stcherbatsky (trad.), *Madhyānta-vibhaṅga. Discourse on Discrimination between Middle and Extremes, Ascribed to Maitreyanātha and Commented by Vasubandhu and Sthiramati*, Moskow 1936.

F.J. Streng, *Emptiness. A Study in Religious Meaning*, Nashville 1967. Comprende una traduzione delle *Madhyamakakārikā*.

T.D. Suzuki (trad.), *The Laṅkāvatāra Sūtra*, London 1932.

Ryūjun Tajima, *Étude sur le Mahāvairocana-Sūtra (Dainichikyō)*, Paris 1936.

Junjirō Takakusu, *On the Abhidharma Literature of the Sarvāstivādins*, in «Journal of the Pāli Text Society», (1904-1905), pp. 67-146.

Jikidō Takasaki, *A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra). Being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyāna Buddhism*, Rome 1966.

Hakuju Ui, *Indo tetsugakushi*, Tokyo 1932.

Hakuju Ui, *Bukkyō kyōtenshi*, Tokyo 1957.

A. Wayman (trad.), *Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuscript*, Berkeley 1961. Comprende una traduzione parziale dello *Yogācārabhūmi Śāstra* di Asaṅga.

A. Wayman, *The Buddhist Tantras. Light on Indo-tibetan Esotericism*, New York 1973.

A. Wayman e Hideko Wayman (tradd.), *The Lion's Roar of Queen Śrīmālā. A Buddhist Scripture on the Tathāgatagarbha Theory*, New York 1974.

A. Wayman, *Yoga of the Guhyasamājatantra. The Arcane Lore of Forty Verses. A Buddhist Tantra Commentary*, Delhi 1977.

M. Winternitz, *Der mahāyāna Buddhismus, nach Sanskrit und Prākrittexten*, I-II, Tübingen 1930.

M. Winternitz, Silavati Ketkar e Helen Kohn (tradd.), *A History of Indian Literature*, II, *Buddhist Literature and Jaina Literature*, 1933, rist. Delhi 1983.

Ryūjō Yamada, *Bongo butten no shobunken*, Kyoto 1959.

Ryūjō Yamada, *Daijō bukkyō seiritsuron josetsu*, Kyoto 1959.

Il canone del Theravāda (*pāli*) è stato tradotto interamente e pubblicato, variamente, dalla Pali Text Society e nelle serie «Sacred Books of the Buddhists» e «Sacred Books of the East». Cfr. Reynolds (1981) per dati bibliografici dettagliati e per un elenco più completo della letteratura buddhista in traduzione.

HIRAKAWA AKIRA

Esegesi ed ermeneutica

I problemi fondamentali dell'ermeneutica buddhista sono dovuti alla coesistenza di fonti, alla conflittualità dei diversi concetti di autorità, ad un canone voluminoso di compilazione relativamente tarda e ad una complessa storia delle interpretazioni che si può descrivere come «pluralismo ermeneutico». Inoltre, l'enfasi sul *dharma* (le verità eterne scoperte dal Buddha) piuttosto che sul *buddhavacana* (il contenuto letterale di questo messaggio) riduce l'importanza dei riferimenti testuali e storici come parte di un metodo di interpretazione. [Vedi anche *DHARMA BUDDHISTA*].

Secondo la tradizione, il Buddha non fu l'unico predicatore del *dharma*. Perfino durante la vita del Buddha i suoi discepoli fungevano da missionari e le loro parole erano considerate parte del messaggio «originario» del Buddhismo. I testi affermano che su richiesta del Buddha stesso i discepoli cominciavano ciascun sermone con le parole «Evaṃ mayā śrutam ekasmin samaye» («Così io ho udito in un'occasione»). Presumibilmente, questa formula era la garanzia dell'autenticità, o piuttosto, della fedeltà agli insegnamenti del maestro. Tuttavia, la stessa formula introduttiva fu usata indistintamente per sermoni attribuiti al maestro, ai suoi discepoli, o a mitici saggi e divinità.

Erano anche esistiti Buddha precedenti, ed essi ebbero i propri discepoli, i quali tutti potevano aver predicato il *dharma*. Questi «buddhisti» dal passato mitico potevano parlare agli esseri umani. Le loro parole, come anche il «linguaggio ispirato» (*pratibhāṇa*) di dei e

spiriti (*ṛṣi*) antichi e contemporanei, poteva essere considerato *dharma*, e pertanto essere introdotto dalla famosa formula.

Perfino tradizioni che ritengono che il canone fu redatto e chiuso durante il primo concilio a Rājagṛha, poco dopo la morte del Buddha (circa 483 a.C.), ammettono che non tutti gli anziani buddhisti furono presenti a quella assemblea e che almeno un gruppo di «cinquecento monaci» insistette nel mantenere la propria versione degli insegnamenti come essi se la ricordavano. Tutta la documentazione disponibile indica che la maggior parte dei canoni non fu mai chiusa. La scuola del Theravāda, orgogliosa del proprio conservatorismo in questioni scritturali, ancora nel V secolo d.C. dibatteva sul contenuto del proprio canone. Perfino oggi non vi è concordia completa tra i theravādin riguardo alla sezione *Khuddaka Nikāya* del proprio canone. Pertanto, non è sempre possibile distinguere chiaramente fra letteratura buddhista canonica, postcanonica e paracanonica.

Tutte le scuole ritengono che almeno alcuni testi siano stati perduti, troncati o alterati, e che un certo numero di testi posteriori o falsi siano stati incorporati nei canoni di varie scuole. Sebbene occasionalmente queste affermazioni siano utilizzate per sostenere la posizione di una scuola contro quella dell'altra, probabilmente esse rappresentano un'accurata descrizione dello stato generale delle cose nel tempo in cui furono costituite formalmente le prime raccolte scritturistiche. Non è difficile vedere l'impatto che una simile percezione, combinata con la mitologia della rivelazione delineata sopra, ebbe sulla concezione tradizionale del significato delle scritture e sui princìpi che dovevano guidare la loro interpretazione.

L'esegesi buddhista: metodi di interpretazione

I canoni buddhisti furono il risultato di un lungo processo di redazione e di compilazione che non siamo più in grado di ricostruire. Per molti secoli il compito di interpretazione fu complicato da una definizione fluida di canonicità. I primi passi nella comprensione delle tradizioni scritturistiche (identificare i limiti e le forme della scrittura) furono lenti ed esitanti.

Ci vollero circa tre secoli prima che i testi orali delle scuole specializzate di recitatori (*bhāṇaka*) fossero riunite in raccolte (*piṭaka*). Un altro secolo trascorse prima che i primi canoni fossero affidati alla scrittura (un antico canone fu posto in forma scritta sotto il re Vaṭṭagāmaṇī dello Sri Lanka, circa 32 a.C.). Anche in questo caso i canoni non furono chiusi; alcune delle raccolte esistenti (cioè, i «canoni» tibetano e cinese) non furono compilate sino a che non fu trascorso più di un millennio dalla vita del fondatore, e sono rimasti aperti all'introduzione di nuova letteratura fino ad epoche recenti.

Il canone. La maggior parte dei buddhisti giunsero ad accettare la divisione teorica delle scritture in tre sezioni, metaforicamente chiamate «canestri» (*piṭaka*): *sūtra* (pāli, *sutta*), *vinaya*, *abhidharma* (pāli, *abhidhamma*); da ciò il nome *Tripiṭaka* (pāli, *Tipiṭaka*), o tre canestri. Ma in pratica il *corpus* dei testi buddhisti autorevoli non è sempre diviso in queste tre categorie. Questa divisione in sé è di secondaria importanza per la storia dell'esegesi buddhista, mentre la varietà di canoni che sembra fosse esistita nell'India antica, e la loro flessibilità, sono fattori importanti nello sviluppo degli atteggiamenti buddhisti verso l'autorità e l'interpretazione canoniche.

Il sistema più antico di questo tipo fu la classificazione degli insegnamenti (e dei testi) buddhisti in due principali divisioni: *dharma* (istruzione su dottrina e meditazione) e *vinaya* (regole e disciplina monastiche). Questa classificazione probabilmente fu strettamente seguita da una divisione, attestata in alcune delle parti posteriori della letteratura canonica, che riconosce l'esistenza di un terzo tipo di testo sacro: le *mātṛkā*, o elenchi numerici.

A sua volta antico, e ovviamente precanonico, è un sistema di «generi» (*aṅga*). La tradizione del Theravāda distingue nove generi, mentre la tradizione sanscrita ne indica dodici (*sūtra*, *geya*, *vyākaraṇa*, *gāthā*, *udāna*, *nidāna*, *ityukta*, *jātaka*, *vaipulya*, *adbhutadharma*, *avadāna* e *upadeśa*). Sebbene alcuni di questi termini siano ben noti come parole indicanti i generi o le forme letterarie nella letteratura canonica, non sempre il significato esatto dei componenti di queste liste è trasparente. Tuttavia, la lista mostra chiaramente un interesse antico nell'analizzare le scritture attraverso forme letterarie.

Molte forme di esegesi si erano sviluppate all'interno del corpo della letteratura trasmessa come scrittura sacra all'epoca nella quale i buddhisti cominciarono a compilare i propri «canoni». Oltre all'implicita opera esegetica dei redattori, che è più evidente nella scritture buddhiste di quanto non lo sia nella Bibbia, importanti sezioni dei canoni sono composte di materiale esegetico. Alcune opere ritenute una diretta derivazione dalla bocca del maestro sono, per quanto riguarda la struttura e il riferimento, importanti atti di interpretazione o affermazioni sulla natura dell'interpretazione. Per esempio, tali sono il *Mahāpadesa Suttanta*, sulle forme di appello all'autorità, il *Kālāma Sutta*, una critica dell'autorità e un'affermazione del valore ermeneutico della meditazione, l'*Alagaddūpama Sutta*, sul valore strumentale della dottrina e il *Pratisaraṇa Sūtra*, sui criteri dell'interpretazione. Questi testi riflettono un interesse precanonico

verso i problemi di trasmissione e interpretazione. Altri testi inclusi nel *Tripiṭaka* sono francamente di carattere esegetico (sebbene può darsi che essi siano di redazione più recente). Essi comprendono due commentari (i *Niddesa*) incorporati nel *Sutta Piṭaka* dei theravādin, due opere di ermeneutica teoretica comprese nelle sezioni sutta del *Tripiṭaka* birmano e, naturalmente, l'intero *Abhidharma Piṭaka* e la sezione *Sūtravibhaṅga* del *Vinaya Piṭaka* (un'esegesi del *prātimokṣa*).

L'abhidharma come esegesi. L'*abhidharma* svolse un ruolo centrale nello sviluppo della pratica e della teoria dell'esegesi in tutte le scuole di Buddhismo. La strategia ermeneutica dell'*abhidharma* è a sua volta derivata da una pratica attestata frequentemente dai *sūtra*: elenchi dogmatici noti come «matrici» (*mātṛkā*). Può darsi che essi sembrino meri elenchi catechistici o numerici; ma più che indici di argomenti o liste che definiscono i limiti della canonicità, essi sono digesti o guide esegetiche. Alcuni, evidentemente più antichi, sono conservati nel *Sūtra Piṭaka* (per esempio, *Saṅgīti Suttanta*, *Daśottara Sūtra*), e furono oggetto di commentari (per esempio, il *Saṅgītiparyāya* di Mahākauṣṭhila).

Il ruolo delle *mātṛkā* come canoni antichi di ortodossia e di interpretazione è rappresentato in una leggenda, secondo la quale un discepolo del Buddha, Śāriputra, compose il *Saṅgīti Suttanta* allo scopo di prevenire una divisione nell'ordine buddhista simile a quella che egli aveva visto nella comunità jainista. L'elenco di base, tuttavia, non è solo un modello per una definizione di ortodossia, ma è anche uno schema di coerenza esegetica. Le *mātṛkā* forniscono la struttura dell'esegesi abhidharmica; ciascun testo deve rientrare nell'una o nell'altra delle categorie contenute nella «matrice» tradizionale. Le «matrici» fornivano una semplice logica di classificazione; tutti gli elementi della dottrina possono essere intesi attraverso opposti (*duka* dell'*abhidhamma* pāli: tutto è *a* o non *a*) o attraverso contrari (*tika*: x è *a*, oppure x è *b*, oppure x non è né *a* né *b*). Alcune delle opere più antiche dell'*abhidharma*, organizzate su questo modello (per esempio la *Dhammasaṅganī* pāli), si propongono di rivelare la logica e la struttura soggiacente nei *sutta*.

La letteratura esegetica non mahāyānica. L'*abhidharma* può essere inteso come una serie di tentativi di realizzare un'esegesi dell'intero corpo degli insegnamenti buddhisti (testi e pratiche). Alcuni libri, pertanto, cercavano di preservare un'esplicita connessione con i *sūtra*. Ma l'*abhidharma* era più un'opera di ermeneutica filosofica che di esegesi. Di conseguenza, si sviluppò un genere di letteratura differente per realizzare il difficile compito di preservare, recuperare o ricavare il significato di testi individuali.

Due dei più antichi testi buddhisti di esegesi consapevole sono stati incorporati nel canone nel *Sutta Piṭaka*. Si tratta del *Mahāniddesa* e del *Cullaniddesa*, commentari sul quarto e sul quinto libro del *Suttanipāta*. Essi risalgono approssimativamente al III secolo d.C. tuttavia; due altre opere di data antica ma incerta occupano una posizione più importante nello sviluppo delle teorie esegetiche buddhiste: il *Nettippakaraṇa* e il *Peṭakopadesa*, entrambi attribuiti ad un certo (Mahā) Kaccāyana.

Il *Nettippakaraṇa* formula i princìpi dell'interpretazione (*netti*) comuni a entrambe le opere sulla base di dodici tecniche classificate sotto le categorie di «interpretazione riguardo al senso» (*byañjana*) e «interpretazione riguardo al significato» (*attha*).

In precedenza, agli inizi dell'era volgare, la compilazione delle raccolte canoniche e l'esplosione della letteratura dell'*abhidharma* avevano creato grandi opere di sintesi nella penisola indiana. Fra questi la più famosa e influente fu la *Mahāvibhāṣā* (circa 150-200 d.C.), un'opera di erudizione collettiva che cerca di dare un senso alla complessa letteratura dell'*abhidharma* dei sarvāstivādin, in particolare allo *Jñānaprasthāna* di Kātyāyanīputra (o Kātyāyana, circa I secolo d.C.). Sebbene ne fosse risultata una produzione ugualmente astrusa, la *Mahāvibhāṣā* divenne un'importante fonte di categorie dottrinali e interpretative, perfino per coloro che la criticarono, specialmente i seguaci del Mahāyāna.

La letteratura esegetica del Mahāyāna. Oltre a svolgere i ruoli più evidenti di critica, riforma e costruzione sistematica, i *sūtra* del Mahāyāna svolsero anche un ruolo esegetico. È comune che un *sūtra* mahāyānico cerchi di ridefinire o reinterpretare una formula classica della letteratura della Premahāyānica. La *Vajracchedikā-prajñāpāramitā*, per esempio, presenta la reinterpretazione mahāyānica della «parabola della zattera». In effetti, lo stesso testo, l'intero corpo della letteratura della *Prajñāpāramitā*, è dedicato a ciò che corrisponde a una critica totale dell'*abhidarma* premahāyānico. L'ordine tradizionale stabilito dall'esegesi ortodossa è decostruito alla ricerca di un «significato ultimo» al di là delle parole delle scritture più antiche. Il *Laṅkāvatāra Sūtra* e il *Tathāgataguhya Sūtra*, solo per citare qualche esempio, cambiano radicalmente il significato di un passo classico identificando la verità con il «santo silenzio». Il passo più antico, canonico, affermava che «dalla notte della sua illuminazione alla notte del suo *parinirvāṇa*, ciascuna parola pronunciata dal Buddha fu vera». I due *sūtra* mahāyānici cambiarono la frase con la lezione «dalla notte della sua illuminazione alla notte del suo *nirvāṇa*, il Beato non pronunciò una singola parola».

Queste nuove deviazioni, tuttavia, non sono interamente creazioni del Buddhismo Mahāyāna, poiché alcune di esse si trovano nella letteratura dei mahāsāṃ-

ghika, una setta dello Hīnayāna. Alcuni membri di questa setta ritenevano che i Buddha non pronunciano mai una singola parola, e tuttavia gli esseri viventi li sentono predicare. Alcuni mahāsāṃghika sostenevano anche che il Buddha può predicare tutte le cose con una singola parola. [Vedi *MAHĀSĀṂGHIKA*].

Un'altra forma di continuità all'interno dell'innovazione si verifica nei testi del Mahāyāna che seguono lo schema delle *mātṛkā* dell'*abhidharma* come un modo di ridefinire o espandere dottrine precedenti. Alcuni di questi *sūtra* si possono giustamente chiamare *sūtra* mahāyānici «abhidharmici». Tali sono, per esempio la *Dharmasaṅgīti* e l'*Akṣayamatinirdeśa*.

Alcuni testi contengono affermazioni esplicite sui princìpi di interpretazione e di valutazione della scrittura buddhista in generale. Per esempio, l'affermazione del *Laṅkāvatāra Sūtra* sul silenzio del Buddha si estende a significare che tutte le parole del Buddha hanno solo un valore provvisorio. Esse sono pronunciate solo in risposta ai bisogni degli esseri viventi che non possono penetrare direttamente nel mistero del silenzio del Tathāgata. Il *Mahāyāna-mahāparinirvāṇa Sūtra* offre un modello di gerarchia nello studio e nell'interpretazione delle scritture. A un primo livello, si diventa «eruditi» nello studio delle scritture studiando tutti i dodici generi (*aṅga*) di scrittura. In seguito, si può studiare solo un *aṅga*, i *Sūtra Vaipulya* (che qui equivale a Mahāyāna). Poi si possono studiare solo i passi più sottili della sezione *Vaipulya*. Ma si può anche studiare solo una stanza di due versi di questi *sūtra* ed essere ancora eruditi. In ultima analisi, si diventa eruditi nelle scritture comprendendo che «il Buddha non insegnò mai nulla». È implicito che questo sia lo stadio più elevato di erudizione.

Altre affermazioni con esplicite implicazioni per l'interpretazione dei testi sono quelle che trattano il valore relativo delle diverse trasmissioni. Forse le più conosciute di queste formulazioni sono quelle del *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra* (Sūtra del Loto), che affermano che il Buddha è nel *nirvāṇa* dall'eternità e negano che il Buddha sia mai «entrato nel *nirvāṇa*», come afferma la tradizione scritturale più antica. Il *Loto* riduce anche il significato delle vite umane del Buddha a un mero espediente didattico, sviluppando la teoria dell'«abile strumento» (*upāya*) come spiegazione per le affermazioni contrastanti del suo stesso tipo di Mahāyāna e di quelle dei buddhisti non mahāyānici. Altri testi stabiliscono criteri di autenticità che aprono le porte ai nuovi sforzi creativi del Mahāyāna. L'*Adhyāśayasaṃcodana Sūtra*, per esempio, stabilisce il rinomato principio che «tutto ciò che è detto bene è stato detto dal Buddha». Tali affermazioni sono segni evidenti di una rottura con la tradizione e divennero semi di un'ulteriore, forse pericolosa, innovazione priva di limiti.

Śāstra e commentari. In India la metodologia usata per la composizione di trattati tecnici (*śāstra*) si modellò sulla tradizione dei commenti della linguistica indiana, pesantemente influenzata dal *Mahābhāṣya* di Patañjali. Ma anche le discipline della poetica e della logica ebbero un ruolo importante nella creazione di modelli per la composizione di commentari. [Vedi *PATAÑJALI IL GRAMMATICO*, vol. 9].

Mentre una letteratura tecnica indiana si evolvette attraverso i commentari, la continuità fu conservata grazie al riferimento a un testo «radice» comune, che poteva essere un testo scritturale (*sūtra*) o l'opera deliberata di un individuo (*śāstra*). Una certa ampiezza per la variazione nei commentari di ciascuna scuola di pensiero era permessa, ma il testo radice era autorevole. Ciò significa che il commentario doveva essere verbalmente fedele al testo radice e doveva riconoscere la sua condizione di autorevolezza. Ma gli stessi *śāstra* necessitavano di commentari e alcuni degli *śāstra* che divennero oggetto di commentari acquisirono uno *status* semicanonico quasi equivalente a quello dei *sūtra*.

Il sistema di testi autorevoli seguito da commentari autorevoli produsse a sua volta una pletora di sottocommentari. La gerarchia non era sempre ben definita e la sua terminologia non era sempre coerente, ma normalmente si presumeva che un *sūtra* sarebbe stato l'oggetto di un commentario chiamato *bhāṣya*, o di una glossa più dettagliata conosciuta come *vyākhyā* o *ṭīkā*. Il testo radice di uno *śāstra*, d'altra parte, era spesso un trattato in versi redatto in *kārikā* o versi mnemonici (parallelo ai *sūtra* induisti, o aforismi in prosa) ed era esplicato in un *bhāṣya* o *vṛtti* (talvolta opera dell'autore del testo radice).

Le origini della letteratura commentariale del Buddhismo Mahāyāna sembrano essere coeve con lo sviluppo dei trattati dogmatici o filosofici indipendenti (*śāstra*). Ma non si possono fissare con certezza le date esatte di questi eventi, poiché una cronologia esatta dipende in parte dalla possibilità di stabilire l'autore di quella che è forse l'opera più antica e importante del genere, il commentario sul *Pañcaviṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā Sūtra* (La perfezione della saggezza in venticinquemila versi), tradizionalmente attribuito a Nāgārjuna, le cui date sono ugualmente incerte. Quest'opera, il *Mahāprajñāpāramitā-upadeśa Śāstra* (conservato solo in traduzione cinese con il titolo *Dazhidu lun*), fissò il tono dell'esegesi cinese, e definì alcune delle problematiche più importanti della teoria esegetica ed ermeneutica buddhista per l'Estremo Oriente.

I generi del commentario e del trattato fiorirono in India con Asaṅga e Vasubandhu all'inizio del IV secolo dell'era volgare. Sebbene la tendenza fosse di forzare il testo all'interno di schemi scolastici stabiliti, o di utiliz-

zarlo con un pretesto per la formulazione di una dogmatica filosofica indipendente, talora i commentatori mostrarono un'insolita sensibilità verso le forme e le strutture del testo (per esempio, il commentario di Kamalaśīla sull'*Avikalpapraveśa*). C'era anche spazio per lo sviluppo di criteri indipendenti e di guide esegetiche. Un esempio importante di questo tipo di lavoro è l'ampio trattato di Vasubandhu sui meccanismi del commentario, la *Vyākhyāyukti* (conservato solo in traduzione tibetana).

Categorie esegetiche. Fuori dall'India il problema esegetico divenne ancora più critico, poiché non vi era alcun senso della tradizione vivente che potesse giustificare una qualsiasi deviazione manifesta dal testo o suggerire una spiegazione integrale del canone. Il bisogno di princìpi esegetici o ermeneutici fu particolarmente acuto in Cina. Uno schema esegetico attribuito a un antico studioso del Buddhismo cinese, Dao'an (312-385) era fondato su tre categorie che si supponeva riflettessero accuratamente le strutture di tutti i *sūtra*: l'ambientazione (*nidāna*), l'ambito dottrinale e narrativo e la trasmissione (*parīndanā*). Questo schema fondamentale fu ampiamente utilizzato in Cina (dove era conosciuto come il *sanfen kenjing*) e fu adottato da Zhiyi nella sua classica analisi del *Sūtra del Loto*, il *Miaofa lienhua jing wenzhu*. Lo schema non è attestato in India fino a un'epoca più tarda come, per esempio, nel *Buddhabhūmi Śāstra* di Bandhuprabha (VI secolo d.C.), un commentario del *Buddhabhūmi Sūtra*. In pratica, ciascuna delle tre parti è a sua volta suddivisa per render conto di evidenti e importanti elementi di stile, sviluppo narrativo, ecc. Per esempio, ci si aspettava che il testo soddisfacesse i tradizionali requisiti di definire il pubblico (nella sezione *nidāna*) e di affermare in modo positivo il valore della fede e della pratica ispirata ad essa (generalmente nella sezione della trasmissione). Altri schemi, alcuni evidentemente ispirati da un concetto simile, svilupparono una o più delle tre parti. Per esempio, la divisione in sei parti della formula introduttiva dei *sūtra* (*evaṃ mayā śrutam*...) secondo la modalità proposta nel *Mahāprajñāpāramitā-upadeśa Śāstra* fu estremamente popolare presso gli esegeti dell'Estremo Oriente. Ciò portò a molteplici variazioni nella divisione del testo dei *sūtra*, come l'introduzione in tre parti di Shandao e in cinque parti dell'introduzione di Zhiyi.

Le strategie più efficaci, per quanto forse meno rigorose, furono quelle che cercarono di scoprire significati metafisici nella struttura dei testi. Tale fu il «duplice approccio» di Zhiyi, che consta di una struttura profonda e di una struttura superficiale (*benji er men*). Questa dottrina faceva parte di un complesso progetto esegetico, i quattro metodi esegetici della tradizione del Tiantai (*Tiantai dasishi*), che ci conduce più vicino a problematiche ermeneutiche più ampie. Secondo questa dottrina, qualsiasi passaggio scritturistico può essere trattato da quattro punti di vista: 1) il passo come espressione di una particolare relazione fra il pubblico e il Buddha (dove le circostanze determinano l'intenzione); 2) il passo come incarnazione di uno dei quattro metodi di insegnamento; 3) la classificazione del passo in affermazioni assolute o relative; 4) il metodo in prospettiva (*guanxin*). In questo schema metodologico si possono osservare in modo schematico alcune delle caratteristiche salienti dell'ermeneutica mahāyānica: il significato contestuale, i livelli di significato e la meditazione come strumento di interpretazione. [Vedi anche *TIANTAI*].

Ermeneutica buddhista: teorie di interpretazione e canonicità

In termini tradizionali le questioni fondamentali dell'ermeneutica buddhista si possono classificare in tre ampie categorie:

1. Se l'illuminazione (*bodhi*) è almeno teoricamente aperta a tutti (o alla maggior parte) degli esseri senzienti, qual è il ruolo delle parole sacre e dei testi autorevoli? Come si può distinguere l'esegesi dei testi sacri dalla trasmissione vera e propria o realizzazione del *dharma*?
2. Dal momento che il Buddha predicò in modi così differenti, adattando la propria lingua, il proprio stile e perfino la dottrina alla disposizione spirituale e alla maturità del suo pubblico, egli possedeva una pluralità di messaggi o offriva una singola verità? Se è vera questa seconda ipotesi, qual era questa singola verità e come può una persona scegliere fra i suoi molteplici insegnamenti?
3. Se il Buddhismo rifiuta i convenzionali concetti di sostanza, sé, possesso e proprietà, che sono tanto fondamentali per la nostra concezione del mondo, esiste un «linguaggio superiore» che si può utilizzare per descrivere accuratamente la realtà considerata dal punto di vista dell'illuminazione?

Da una prospettiva moderna, si possono caratterizzare questi tre problemi come quelli che definiscono le principali sottodivisioni dell'ermeneutica buddhista. La prima affermazione riguarda i problemi della soteriologia buddhista: il conflitto fra l'ideale ascetico-contemplativo e la realtà istituzionale del Buddhismo, fra ortoprassi e ortodossia. Il secondo problema è quello dell'ermeneutica esegetica buddhista. La consapevolezza della datazione tarda e della diversità delle fonti «canoniche» genera un «pluralismo ermeneutico» che pone il

problema di determinare il significato di diversità e unità nella tradizione. Il terzo punto riassume il problema dell'ermeneutica filosofica buddhista: quali sono le posizioni relative e i significati del linguaggio convenzionale, la sua critica buddhista e il «silenzio dei saggi»?

Una migliore percezione del tono implicito nelle discussioni di questi i problemi può essere tratto dalle emblematiche risposte tradizionali a questi problemi:

1. Il *dharma* buddhista non dipende dall'evento storico dell'illuminazione, del ministero e del *nirvāṇa* di Śākyamuni. Che un Tathāgata sorga o meno in questo mondo, gli insegnamenti fondamentali del Buddhismo (impermanenza, sofferenza, non sé, o privazione di essere-in-sé, e liberazione) rimangono fatti dell'esistenza. Sebbene la tradizione inaugurata da Śākyamuni sia un ausilio necessario per l'illuminazione, essa è solo (nella metafora del *Laṅkāvatāra Sūtra*) un dito che indica la luna. La luna è sempre là, in attesa di essere osservata (sia che vi sia un dito che la indica o meno); il dito non è la luna. Tuttavia, alcuni buddhisti, per esempio i theravādin, insistevano sull'importanza storica della vita e del ministero di Śākyamuni, e sulla stretta connessione fra l'esatto significato letterale delle affermazioni dottrinali e la pratica effettiva.
2. La diversità delle dottrine non è dovuta a confusione o debolezza della trasmissione. Al contrario, essa è una dimostrazione della saggezza e della compassione di Śākyamuni, della sua capacità di adattarsi ai bisogni, alle capacità e alle disposizioni degli esseri viventi. Secondo il *Mahāprajñāpāramitā-upadeśa Śāstra*, i suoi insegnamenti erano di quattro tipi, a seconda del loro proposito definito (*siddhānta*): mondano (*laukika*), o significato superficiale; terapeutico (*prātipakṣita*), o significato inteso come antidoto alle afflizioni mentali e alle passioni; personale (*prātipauruṣika*) o significato inteso per individui particolari; e assoluto (*pāramārthika*), o significato ultimo. Questo secondo punto è ulteriormente complicato dalla credenza in Buddha multipli e nel *saṃbhogakāya* («corpo della beatitudine») atemporale dei Buddha, che predica eternamente nei cieli ed è visto e udito nelle visioni dei *bodhisattva* e dei saggi. Altri buddhisti, tuttavia (per esempio i theravādin) sottolineano l'integrità canonica, rifiutando sia la dottrina dei molteplici significati che la dottrina dei molteplici Buddha. Sembra che i mahāsāṃghika volessero prevenire il pluralismo esegetico e proteggere l'integrità della scrittura affermando che tutti i *sūtra* hanno solo un significato esplicito.
3. Gli atteggiamenti verso la parola sacra sopra descritti sono inseparabili delle concezioni buddhiste sui livelli di significato, qualsiasi possano essere state le connessioni storiche o causali fra questi tre problemi. La creazione di un linguaggio tecnico fu il primo passo nella separazione di due ordini di verità e di espressione. La speculazione sulla natura della via e sullo stato di perfetta libertà dei Buddha contribuì ulteriormente a una teoria dei livelli di significato, dato che si riteneva che un progresso nell'intuizione spirituale implicasse un'accresciuta capacità di penetrare oltre le parole della dottrina.

Il Buddhismo Mahāyāna insiste che la sfera superiore è incarnata solamente nel silenzio degli *ārya*. Lo stadio supremo della via e, pertanto, l'ordine supremo di significato, si può esprimere solamente in affermazioni apofatiche come «che supera tutto il pensiero discorsivo» (*sarvaprapañcopaśama*) e «che tronca tutte le dottrine e le pratiche» (*sarvavādacaryoccheda*). Tuttavia, tutte le tradizioni, compreso il Mahāyāna, sviluppano una lingua del sacro (che essa sia o meno direttamente ispirata da teorie della via dell'*abhidharma*), poiché è necessario spiegare il sacro silenzio per poter condurre a esso gli esseri viventi. Perciò, il culmine di questo tipo di speculazione giunge con il riconoscimento che il linguaggio, con tutte le sue limitazioni, è un importante veicolo di salvezza: il linguaggio è *upāya* (per esempio nei trattati dei mādhyamika, nel *Laṅkāvatāra* e nei *tantra*). [Vedi anche *LINGUAGGIO (Teorie buddhiste)*].

Criteri di autenticità. Le concezioni più antiche di ortodossia erano fondate su dottrine di conferma o di ispirazione, piuttosto che su una definizione letterale della «parola del Buddha» (*buddhavacana*). Un discepolo poteva predicare ricevendo l'approvazione del Buddha, oppure l'autorevolezza delle sue parole poteva essere implicita nella richiesta o nell'ispirazione del Buddha. Sebbene possa sembrare difficile il fatto che questa finzione sia continuata quando il Buddha non era più vivo fra i suoi seguaci, i buddhisti non hanno sempre considerato le cose in questo modo. Dato che il *dharma* è, dopotutto, il vero corpo del Buddha, e dato che esso esiste che vi sia o non vi sia un Buddha umano a predicarlo, si può ritenere che la predicazione del *dharma* sia continuata dopo la sua morte. Questa giustificazione formò una parte del contesto per la proliferazione di testi e per l'elasticità dei concetti di autenticità canonica. Essa può anche spiegare in parte il motivo per cui l'*abhidharma* e, in seguito, la letteratura commentariale, ricevette un ruolo tanto importante nello sviluppo della dottrina buddhista.

Tale flessibilità non implica, tuttavia, che non si effettuasse alcun tentativo di stabilire criteri e regole per determinare la genuinità di qualsiasi affermazione particolare della dottrina. Il *Mahāpadesa Suttanta* del *Dīgha Nikāya* (e il suo parallelo nell'*Aṅguttara Nikāya* e

negli *āgama*) riconosce quattro modi possibili di fare appello o di argomentare sulla base dell'autorità: si può fare appello all'autorità del Buddha, a una comunità di monaci, a molti anziani, o a un singolo anziano. La validità di questi appelli e la loro potenziale fonte di autorevolezza, tuttavia, deve essere confermata comparando le affermazioni dottrinali attribuite a queste persone con il *sūtra* e il *vinaya*.

Le recensioni sanscrite del *Mahāpadeśa Sūtra* aggiungono un terzo criterio: le affermazioni di dottrina devono conformarsi «alla realtà o alla natura delle cose» (*dharmatā*). La stessa espansione si trova nella letteratura *pāli* nel *Nettippakaraṇa*, dove i princìpi sono effettivamente applicati all'analisi e alla valutazione dei testi e i tre criteri sono sintetizzati con un'espressione molto suggestiva: «Qual è il *sūtra* con il cui approccio [frasi e parole] devono concordare? Le quattro nobili verità. Qual è il *vinaya* nel quale essi devono essere visti? Il *vinaya* che controlla cupidigia, avversione e illusione. Qual è il *dharma* al quale essi devono conformarsi? Il *dharma* della causazione condizionata» (paragrafi 122-124).

Il principio implica, naturalmente che tutto ciò che concorda con *sūtra*, *vinaya* e *dharma* (cioè, la coproduzione condizionata) per i buddhisti possiede autorevolezza. Se lo si applica ai testi, ciò può significare che qualunque nuova creazione che sia percepita come una continuazione della tradizione (come una sorta di *secundum evangelium*) può possedere autorità canonica. In effetti, il Mahāyāna lo utilizzò proprio in questo modo per giustificare lo sviluppo e l'espansione di insegnamenti precedenti. D'altra parte, i theravādin interpretarono le definizioni generali del *Nettippakaraṇa* come riferimenti alla lettera del canone, non al suo spirito. Dunque, in ultima analisi, il problema rimaneva quello di porre dei limiti all'interpretabilità della tradizione scritturistica.

Che cos'è allora il *buddhavacana*? Il passo del *Nettippakaraṇa* epitomizza la tendenza buddhista a usare argomenti filosofici piuttosto che storici per l'autorevolezza. Ma i tre testi non formano un sistema completo di criteri di autenticità testuale. Nelle versioni canoniche essi sembrano riferirsi ad affermazioni della dottrina e ad appelli all'autorità, non a testi. Quasi certamente, se essi fossero stati intesi a costituire un sistema per stabilire l'autenticità canonica, il loro valore sarebbe stato limitato, se non del tutto inesistente, poiché in quanto testi di autorevolezza canonica i primi (e originali) due criteri sarebbero chiaramente tautologici. Bisogna ammettere che l'insegnamento sui «quattro appelli all'autorità» in origine era un metodo per determinare l'ortodossia, non un criterio di autenticità. Tuttavia, dal momento che le nozioni buddhiste della «parola del Buddha» erano elastiche, il principio doveva essere ambiguo. Ciò significa che la circolarità dell'argomento «un *sūtra* genuino è quello che concorda con il *sūtra*» nel contesto delle nozioni buddhiste di canonicità può non essere così ovvio, per lo meno negli stadi più antichi della formazione del *corpus* delle scritture.

Alcuni buddhisti, in particolare i seguaci del Mahāyāna, giunsero a considerare come testo definitivo di autorevolezza «l'accordo con i *sūtra* » piuttosto che «l'inclusione nel *Sūtra Piṭaka*». Pertanto, in Cina si effettuò la distinzione tra pseudoepigrafi, o « *sūtra* spuri» (*weijing*), da una parte, che sono tuttavia «canonici» (cioè, in accordo con lo spirito del *dharma* e pertanto che si devono accettare nel canone) e, dall'altra parte, quei *sūtra* che sono «falsi» (cioè, in conflitto con la dottrina buddhista stabilita) e pertanto da escludersi dal canone. Entrambi i tipi di *sūtra* sono non «genuini» solo se posti a confronto con i *sūtra* «originari» redatti in India (i quali a loro volta erano ovviamente molto più tardi rispetto all'epoca del Buddha). Pertanto, data la storia del canone e la definizione ampia di «*sūtra* autorevole» diffusa tra i buddhisti, deve essere stato difficile trovare una buona ragione per escludere un testo in base a motivazioni storiche, per non parlare del problema della definizione di tali motivazioni.

L'interpretazione. In questo sviluppo posteriore dell'ermeneutica buddhista diventano centrali tre serie fondamentali di princìpi: i «quattro affidamenti», o strategie per la comprensione di un testo, i «quattro tipi di linguaggio intenzionale e metaforico» e i «quattro modi di ragionamento». Dato che l'ultimo di questi tre princìpi ricade maggiormente sotto la categoria della filosofia, lo si ometterà da questa discussione.

Autorità e interpretazione. Il problema di stabilire criteri di interpretazione non può essere separato completamente da quello della gerarchia dell'autorità. L'interazione di queste due sfere dell'ermeneutica è chiaramente visibile nella dottrina dei quattro «punti di affidamento» (*pratisaraṇa*). Questa dottrina si trova in numerose versioni, la più popolare delle quali è il *Pratisaraṇa Sūtra*, un testo che non è più conservato nel suo originale sanscrito, tranne che in citazioni. Secondo questo testo esistono quattro criteri di interpretazione: 1) fare affidamento sulla natura delle cose (*dharma*). non sull'opinione di una persona; 2) fare affidamento sul significato o scopo (*artha*) di un testo, non sulla sua lettera; 3) fare affidamento su quei passi che esprimono esplicitamente la dottrina superiore (*nitārtha*), non su quelli che non la esprimono esplicitamente; infine, 4) interpretare attraverso una realizzazione intuitiva (*jñāna*), non attraverso il pensiero concettuale (*vijñāna*). [Vedi *JÑĀNA*, vol. 9].

Alcuni di questi princìpi sono riaffermazioni della

tendenza buddhista a sottolineare la realizzazione personale come la fonte ultima di interpretazione. Ma questa tendenza non è priva di implicazioni importanti per una teoria di un significato condiviso o comunicabile. Un *sūtra* ora perduto nel testo originale sanscrito, ma conservato nelle traduzioni cinese e tibetana, l'*Adhyāśayasaṃcodana Sūtra*, dice che «tutto ciò che è ben detto (*subhāṣita*) è stato detto dal Buddha». Si tratta forse della formulazione più estrema della concezione storica mahāyānica delle radici della propria tradizione. Tuttavia, il sistema non è completamente aperto, poiché in esso sono implicite le nozioni più antiche della pienezza di significato e dell'appropriatezza delle parole del Buddha (e per estensione della scrittura). Di converso, dunque, «tutto ciò che è detto dal Buddha deve essere ben detto» (come, per esempio, affermò il re Aśoka sul suo editto inciso sulla roccia di Bhābra). Pertanto, tutti i passi della scrittura devono sia essere pieni di significato, sia concordare con il *dharma* e condurre alla liberazione. Ma non sembra sempre che la scrittura soddisfi questi requisiti. Non è evidente che la scrittura parli con una sola voce. Pertanto, l'interprete deve spiegare i significati nascosti che rivelano l'unità di intenzione implicita nella scrittura, qualunque siano i fondamenti della sua autenticità.

Tipi di intenzione. Nelle sue opere principali, Asaṅga menziona molti metodi di interpretazione che si possono applicare alla scrittura. Tra questi, i quattro tipi di intenzione esplicita e i quattro tipi di intenzione implicita suggeriscono lo schema di una teoria ermeneutica. Significati impliciti o contestuali (*abhiprāya*) sembrano essere alternativi per la decodifica di un passo: parole che intendono un'analogia, parole che intendono un'altra struttura temporale, parole che intendono uno spostamento di referente e parole rivolte solo a uno specifico individuo. I quattro tipi di intenzioni nascoste (*abhisaṃdhi*) mostrano un altro aspetto del processo di decodifica del testo sacro: l'intenzione nascosta introduttiva (dove il significato è rilevante solo per il principiante), l'intenzione nascosta metafisica (dove il significato è un'affermazione sulla natura della realtà), l'intenzione nascosta terapeutica (dove il significato si comprende seguendo le istruzioni per contrastare azioni o stati mentali malsani) e l'intenzione metaforica (dove il significato non è il significato letterale, e spesso è di natura paradossale, per esempio, fare riferimento a una virtù come a un vizio).

Il concetto di discorso intenzionale rievoca il terzo dei quattro punti di riferimento e il terzo principio dell'esegesi del Tiantai. Il problema comune di queste dottrine è espresso al meglio dalla teoria dei due livelli di significato: il significato implicito o interpretabile (*neyārtha*) e il significato esplicito o evidente di per sé (*nītārtha*). Si tratta forse della dottrina più importante dell'ermeneutica buddhista. Secondo questa dottrina, passi o testi completi si possono intendere come affermazioni dell'insegnamento «ultimo» del Buddha, oppure si possono interpretare come insegnamenti predicati in risposta a bisogni provvisori o individuali. Se un passo è considerato del primo tipo, non vi è alcun bisogno di ulteriore delucidazione. Il suo significato (*artha*) è già stato espresso (*nīta*) dallo stesso testo. Se un passo appartiene al secondo gruppo, allora il significato superiore si può ritrovare solo attraverso l'interpretazione. Esso deve essere espresso portandolo fuori (*neya*), per così dire, dal significato soggiacente alla superficie.

Sembra che solo i mahāsāṃghika abbiano rifiutato questa distinzione, affermando che tutte le parole del Buddha significano ciò che significano letteralmente, e pertanto non abbisognano di alcuna interpretazione. Ma questa posizione estrema fu rifiutata dalle altre scuole, compresi i più conservatori sthavira (theravādin, sarvāstivādin, ecc.).

Questo schema ermeneutico è strettamente connesso alla dottrina dei due livelli di verità, la *saṃvṛtti* relativa o convenzionale e il *paramārtha* assoluto o ultimo, sviluppati in origine dalla scuola dei mādhyamika. Ma la distinzione fondamentale nel caso del significato implicito e esplicito è fra modalità di intenzione e significato, piuttosto che tra livelli di realtà. Il punto in questione non è se le parole del testo siano verità ultima (esse non lo sono), ma se esse mirino o meno a essa direttamente e senza ambiguità.

Upāya. Centrale per l'interpretazione del testo religioso è anche il concetto che tutte le forme di discorso sono in ultima analisi *saṃvṛtti-satya* (o al massimo un livello inferiore di *paramārtha*). Ciò si basa sia su una critica radicale del linguaggio (come nella dottrina della «vacuità»), sia su una rivalutazione del linguaggio come strumento verso un fine. Nel caso del linguaggio religioso, il fine è la liberazione: lo scopo ultimo è il significato ultimo di tutti i discorsi religiosi. Sulle labbra del parlante illuminato, il linguaggio diviene un «utile mezzo» (*upāya*), che indica o elimina (*udbhāvanā*) la realizzazione dello scopo. La dottrina trova un'espressione mitologica quando si afferma che la predicazione del Buddha si conforma sempre alle aspirazioni e alla maturità del suo pubblico e che le sue affermazioni sono strumenti per guidare gli esseri senzienti, non proposizioni che esprimono la verità assoluta. Il testo religioso è *upāya* almeno in tre modi: esso è una concessione compassionevole alla diversità, alle aspirazioni e alle facoltà degli esseri senzienti; è uno strumento da usare per la realizzazione della meta; ed è l'espressione delle tecniche liberatorie del Buddha. [Vedi *UPĀYA*].

L'ermeneutica nei tantra. L'ermeneutica tantrica pre-

suppone l'ermeneutica del Mahāyāna. Fra altri princìpi mahāyānici, essa accetta i quattro affidamenti e gli otto tipi di intenzioni di Asaṅga. Naturalmente, le teorie tantriche dell'interpretazione mantengono anche la distinzione fondamentale fra significato implicito ed esplicito. Tuttavia, l'intenzione è ora chiaramente determinata dal contesto delle pratiche esoteriche. Pertanto, ritroviamo la stretta connessione fra interpretazione e pratica religiosa che caratterizza la maggior parte dell'ermeneutica buddhista e che è anche evidente nelle speculazioni scolastiche sulla via (come nell'*abhidharma*); ma qui l'ortoprassi diventa centrale per l'interpretazione testuale. Anche in questo caso, le tradizioni considerano che il testo «radice» (*mūlatantra*) richiede una spiegazione (*ākhyānatantra*), ma dal momento che ogni testo e ogni scuola posseggono contesti pratici specifici, non si postula mai che un dato schema ermeneutico possa essere applicato a tutti i testi.

Il tantrico Candrakīrti (circa 850 d.C.) spiega nella sua *Pradīpoddyotanā* i princìpi fondamentali del sistema ermeneutico della sua scuola applicati al *Guhyasamāja Tantra*. Egli spiega questo testo «radice» attraverso sette procedure analitiche chiamate «ornamenti» o «preparazioni» (*sapta-alaṃkāra*). Tutte e sette sono usate direttamente o indirettamente per esplicitare il significato del testo in interpretazione o pratica, ma solo due serie sembrano ricordare direttamente il problema dell'interpretazione, essendo allo stesso tempo argomenti esegetici, strumenti ermeneutici e livelli di significato. Si tratta delle sei interpretazioni alternative del significato delle parole in un passo (*saṭkoṭikaṃ vyākhyānam*; tibetano, *mtha' drug* o *rgyas bshad mtha'rnam pa drug*) e la «quadruplice spiegazione» (*caturvidham ākhyānam*; tibetano, *tshul bzhi* o *bshad pa rnam pa bzhi*).

Le sei alternative (con lievi alterazioni nell'ordine dell'originale) sono: 1) termini standard usati nel senso letterale (*yathāruta*); 2) termini non standard o non naturali (*aruta* o *na yathāruta*, cioè il gergo esoterico); 3) significato implicito che richiede interpretazione (*neyārtha*); 4) significato esplicito o evidente (*nītārtha*); 5) linguaggio intenzionale o metaforico (*saṃdhyāya bhāṣitam*, *saṃdhyā bhāṣā*); e 6) linguaggio non intenzionale (*no saṃdhyā*). Gli studiosi occidentali non concordano riguardo alla funzione ermeneutica di questo «ornamento», ma la tradizione tibetana considera le sei alternative una parte integrale della teoria di interpretazione peculiare del Tantrismo.

La «quadruplice spiegazione», d'altro canto, è generalmente accettata come uno schema ermeneutico. In questo caso Candrakīrti effettua una connessione esplicita fra i livelli di significato e gli stadi della crescita spirituale (*utpattikrama* e *sampannakrama*, dove l'ultimo è diviso in cinque stadi o *pañcakrama*). Le quattro spiegazioni sono: 1) il significato letterale, di superficie o secolare (*akṣarārtha*); 2) il significato comune (*samastāṅgam*); 3) il significato nascosto (*garbhī*); e 4) il significato ultimo (*kolikam*). Il primo tipo di significato è condiviso da coloro che sono sulla via e da coloro che non l'hanno intrapresa. Il secondo tipo è condiviso dal Buddhismo Mahāyāna e dal Tantrismo (in particolare coloro che si trovano nello stadio «iniziale» o *utpatti*). Il terzo tipo è aperto solo a coloro che si trovano nei primi tre stadi della quintuplice via superiore. L'ultimo livello di significato è aperto solo a coloro che sono progrediti nel quarto e quinto stadio.

Questo schema è chiaramente una sottile applicazione del principio fondamentale dei significati espliciti e di quelli interpretabili. Bisogna notare, tuttavia, che nell'esegesi tantrica un singolo testo o passo può essere sia *nīta* che *neya*, a seconda di chi riceve il messaggio. Ciò implica non solo una complessa ermeneutica, ma anche la possibilità che il cosiddetto significato diretto (*nīta*) di un livello richieda interpretazione (cioè sia *neyārtha*) per coloro che si trovino a un altro livello della via.

La rivelazione progressiva. Lo schema dell'ermeneutica tantrica manifesta, in maniera ancor più trasparente delle teorie precedenti, uno dei presupposti di base della concezione buddhista del significato: i significati (e le «verità») sono una funzione del pubblico tanto quanto, o addirittura più che una funzione dell'intenzione dell'autore. Se questo principio si estende alla dimensione cosmica o storica, si possono derivare nuovi concetti ermeneutici dalla dottrina che il Buddha predica simultaneamente a diverse assemblee di *bodhisattva* celesti, adattando il suo insegnamento ai bisogni e alle facoltà di diversi esseri viventi, oppure predica solo un messaggio (in parole o in silenzio) che deve ancora essere interpretato in diversi modi. Questa dottrina, applicata alla realtà storica del conflitto di autorità, di trasmissioni e di interpretazioni, rende ragione, per quanto *ex post facto*, per la scelta e la giustificazione di qualunque particolare versione dei molti «insegnamenti del Buddha».

Le rotazioni della ruota. Le affermazioni riguardo all'insegnamento relativo e all'insegnamento ultimo hanno uno spirito più settario e polemico rispetto a quanto le loro formulazioni astratte suggeriscono. Quando un testo afferma che tutti gli insegnamenti del Buddha sono solo abili espedienti o vuoti suoni, c'è sempre un'affermazione che confligge con la validità ultima della stessa interpretazione del testo rispetto a «un solo vero insegnamento» soggiacente agli «insegnamenti provvisori». Ciò è evidente in tutte le affermazioni classiche: il *Sūtra del Loto*, il *Laṅkāvatāra Sūtra*, il *Saṃdhinirmocana Sūtra* e altri. In alcuni di questi testi possiamo vedere

tentativi di formulare un'argomentazione storica a favore di affermazioni dottrinali. L'argomentazione sostiene che il Buddha predicò in due (o tre) epoche principali che dividono il suo ministero rispetto alla locazione, al pubblico e alla profondità dell'insegnamento. Queste principali divisioni del ministero del Buddha sono chiamate «rotazioni della ruota del *dharma*». Secondo la dottrina più ampiamente accettata (come presentata nel *Saṃdhinirmocana Sūtra*), vi furono tre «rotazioni». Il Buddha predicò dapprima gli insegnamenti nel parco delle gazzelle di Benares. In seguito, predicò la dottrina della «vacuità» (cioè, gli insegnamenti dei mādhyamika) al picco degli avvoltoi a Rājagṛha. Da ultimo, nello stesso luogo predicò la dottrina della «sola mente», ma solo quando i suoi discepoli erano più maturi (cioè le dottrine dello Yogācāra).

Esiste, naturalmente una versione dei mādhyamika di questa storia, nella quale la terza rotazione è in effetti quella della vacuità e la seconda la dottrina «idealistica» del *Saṃdhinirmocana Sūtra*. Esiste anche una tarda versione tantrica che aggiunge una quarta rotazione: la rivelazione del Mantrayāna a Dhānyakaṭaka. Tuttavia, il valore del *Saṃdhinirmocana* fu tale che la scolastica non poté ignorare la sua chiara affermazione. Pertanto Tsong kha pa (Tsongkhapa, 1357-1419) nel suo *Legs bshad snying po*, passa in rassegna le argomentazioni più sottili per dimostrare che l'ordine delle rotazioni del *sūtra* non implica una posizione privilegiata per la dottrina della sola mente.

La formulazione di strategie apologetiche ed ermeneutiche pseudostoriche divenne molto popolare in Cina. Lo schema indiano delle tre rotazioni fu adottato nelle scuole del Sanlun e del Faxiang, mentre altre svilupparono sistemi autonomi: Huayan e Niepan (l'insegnamento dei cinque periodi) e Tiantai (gli otto insegnamenti in cinque periodi). L'ultimo di questi, una sintesi creata da un monaco del Tiantai, Zhanran (711-782), suddivise e interpretò le scritture secondo i quattro tipi di dottrina utilizzati nella predicazione del Buddha (*huafa*: le dottrine del *Tripiṭaka*, le dottrine comuni, le dottrine speciali e la dottrina perfetta o completa) e i suoi quattro stili di insegnamento (*huayi*: diretto, graduale, segreto e indeterminato o variabile). Queste otto forme di insegnamento furono utilizzate in proporzioni e combinazioni diverse lungo cinque periodi (*wushi*) nel ministero del Buddha: il ciclo Buddhāvataṃsaka, il ciclo del Parco delle Gazzelle, il ciclo Vaipulya, il ciclo Prajñāpāramitā e il ciclo del *Sūtra del Loto* e del *Nirvāṇa Sūtra*.

Ciò tradizionalmente implica che un dato passo o affermazione può avere molteplici livelli di significato. Ma la funzione di queste «classificazioni degli insegnamenti» (*zhiaopan*) era tanto apologetica quanto ermeneutica. Il metodo serviva tanto a stabilire la prominenza di una particolare scuola quanto a dare un senso della diversità degli insegnamenti.

Le epoche del dharma. Uno sviluppo parallelo, basato sulle scritture indiane ma caratteristico del Buddhismo dell'Asia orientale, è la dottrina dell'«ultima epoca del *dharma*» (cinese, *mofa*; giapponese, *mappō*). L'uso di questa dottrina come strumento ermeneutico consiste nel postulare che i cambiamenti nelle circostanze storiche richiedono una diversa interpretazione della tradizione o una nuova definizione dell'ortoprassi. Questa dottrina si sviluppò in Cina durante il turbolento VI secolo d.C., che culminò nelle persecuzioni del 574 e del 578 e portò molti buddhisti a credere che stessero vivendo negli ultimi giorni del *dharma* buddhista.

Daochuo, per esempio, credeva che nell'«ultima epoca» le pratiche «difficili» che erano al centro dell'ascesi buddhista tradizionale e della disciplina contemplativa fossero diventate prive di significato. Pertanto, egli proponeva che le scritture che profetizzavano questa epoca giustificassero una nuova rivelazione che richiedeva solamente le pratiche «più facili» della devozione della Terra Pura. Facendo combaciare profezie indiane sul futuro della religione buddhista con le circostanze storiche del suo tempo, egli riteneva di poter derivare indirettamente l'autorità del cambiamento dottrinale dalle stesse circostanze mutate. [Vedi *MAPPŌ*].

La demitologizzazione dello Zen. Una forma diversa di adattamento, che tuttavia rispondeva casualmente al problema della «decadenza» del *dharma*, fu l'enfasi del Chan (Zen) su un «ritorno» all'ortoprassi. In questo caso si usano i quattro princìpi generali dell'*Adhyāśayasaṃcodana* nelle loro forme più estreme. Parzialmente ispirato da interpretazioni cinesi della critica del linguaggio dei mādhyamika, parzialmente stimolato dalla retorica taoista, si trattava di un movimento che sottolineava «il significato ultimo», «l'esperienza diretta» e «la libertà dalle parole» fino al punto di apparire, se non di diventare, iconoclasta. Si può interpretare il movimento come un processo di adattamento di idee straniere attraverso la demitologizzazione, assistito dalle tendenze decostruttive implicite nelle dottrine ermeneutiche buddhiste.

L'oggetto fondamentale di meditazione, il *gong'an* (giapponese, *kōan*), rappresenta la sacra espressione degli esseri illuminati, un *upāya*, un dito che indica la luna, e la rappresentazione di aspetti differenti dell'unica realizzazione comune a tutti i Buddha. Del resto, si tratta di una tradizione che rivendica «una trasmissione al di fuori delle scritture, che non si riferisce alle parole». Tuttavia, la tradizione del Chan (Zen) continua, nelle sue raccolte di *kōan*, la predilezione buddhista per la classificazione e la raccolta di parole «ben dette». Inoltre, queste raccolte, come gli antichi *sūtra*, necessitano

di commentari, e anche in essi il Chan ravviva, sebbene in forma nuova, la tendenza a sviluppare schemi di riferimento numerici. Il *Rentian yanmu* (redatto da Zhizhao, 1188 d.C.) contiene numerosi sistemi di classificazione che si possono spiegare come guide alla meditazione o come griglie ermeneutiche per interpretare il progresso dello studente nella pratica. Molte di queste «matrici» rimangono in uso ancor oggi. Per esempio, gli insegnamenti elusivi di Linji Yixuan (morto nell'867 d.C.) sono presentati in formule come «le tre frasi di Linji », estrapolate dai suoi *Detti registrati* (*Linji lu*). I moderni maestri dello Zen studiano ancora «Le diciotto domande del Fenyang» (*Fenyang shiba wen*), una chiara guida ai diversi modi nei quali si può «maneggiare» (trattare, investigare e rispondere a) un *kōan*. Queste domande furono poste da Shanzhao, maestro del Fenyang (947-1024) della dinastia Song. Centrali nella pratica odierna e delineati nel *Rentian yanmu* sono anche i «cinque ranghi» (*wuwei*) di Dongshan (910-990) e di Zaoshan (840-901). In questi schemi si può ravvisare un certo parallelo con le tecniche dell'*abhidharma*.

Tuttavia, lo Zen conserva anche l'opposta tendenza buddhista, rappresentata soprattutto dagli insegnamenti del maestro giapponese Dōgen Kigen (1200-1253). Dōgen riecheggia un'interpretazione particolarmente nuova della dottrina del «tutto ciò che è ben detto» nei suoi scritti sul *sūtra* (*Shōbōgenzō*, *Okyō* e *Dōtoku*): tutte le cose sono *sūtra*, in tutte le cose è manifesta l'illuminazione dei Buddha di tutti i tempi. Questa visione, ispirata dal *Buddhāvataṃsaka sūtra*, sollevò anche la questione di come questo *sūtra* che si ritrova in tutte le cose possa essere aperto, letto e compreso. Naturalmente, la tradizione dello Zen trova la risposta nella meditazione silente.

Dōgen riassume anche molto di ciò che è caratteristico della visione dello Zen riguardo all'interpretazione della tradizione in alcuni chiari versi nel suo *Gakudōyōshinshū*: affidarsi solamente alla scrittura conduce a confusioni, a proiettare le proprie preferenze sul testo. L'unico modo di comprendere correttamente è spogliarsi del proprio sé.

Altri approcci alla pratica dello Zen non sono necessariamente tanto distanti quanto sembrano dall'apparentemente semplice raccomandazione di Dōgen. Le classificazioni e i metodi tradizionali cinesi e giapponesi su come «maneggiare» o «studiare» i *kōan* furono sistematizzati da Hakuin Ekaku (1658-1768) e dai suoi discepoli. Il risultante sistema di *kōan* (cinque livelli di *kōan* miscellanei, con l'aggiunta di cinque *goi kōan*, e dei dieci precetti) recano tutti i segni degli istinti catechistici del Buddhismo; lo stesso Hakuin, nel suo saggio *Goi kōketzu* nel *Keisō dokuzui*, stabilì esatte correlazioni fra alcuni di questi stadi e le categorie scolastiche indiane. Tuttavia, il sistema pone anche l'accento sulla ricerca di significato nella pratica e sul graduale distacco dalle concezioni dottrinali, come anche dalle esperienze di meditazione. L'apogeo del sistema, l'ultimo *kōan* (*matsugo no rōkan*) richiede al discepolo di riflettere sul significato di «completare» un sistema di *kōan*: ovvero, quale dev'essere l'ultima domanda, una volta che l'adepto ha risposto a tutte le domande? [Vedi anche *CHAN* e *ZEN*].

Ermeneutica e apologetica. Tutti i buddhisti tendono, ancor oggi, a rivendicare una certa immunità dalla storia, in parte giustificati dall'enfasi sulla presenza del *dharma* in tutte le cose e in tutti i tempi, dalla pluralità dei Buddha, e dall'ovvia diversità e plasticità della tradizione. Quando si confrontarono con la critica storica, che proveniva da non buddhisti come Tominaga Nakamoto (1715-1746) nel suo *Shutsujō kōgo* (1745), alcuni buddhisti giapponesi (per esempio, Murakami Senshō, 1851-1929, in *Bukkyō tōitsu ron*) ammisero prontamente che le scritture non potevano essere gli *ipsissima verba* del maestro. Essi basavano l'ortodossia della propria tradizione sui concetti che sono stati presentati sopra: l'unità dello spirito, la coerenza della meta, lo sviluppo di «abili espedienti». Alcuni, per esempio Maeda Eun (1855-1930) si appellavano anche alla dottrina che tutti gli insegnamenti sono impliciti nell'unico, originale e ineffabile insegnamento. Anche il concetto dei livelli di significato è usato per conservare alcune forme di discorso religioso affermando che la realtà ultima è oltre il linguaggio e la storia. I buddhisti del Mahāyāna continuano a far riferimento a questi princìpi, riferendosi fondamentalmente alle antiche strategie apologetiche ed ermeneutiche designate in questo articolo. La tradizione del Theravāda, d'altro canto, tende a costruire la propria ermeneutica sulla riaffermazione della propria convinzione che il canone contiene le parole del Buddha.

[Vedi anche *FILOSOFIA BUDDHISTA*; ed *ERMENEUTICA*, vol. 5].

BIBLIOGRAFIA

A. Bharati, *Intentional Language in the Tantras*, in «Journal of the American Oriental Society», 81 (1961), pp. 261-70. Interpretazione del significato di *saṃdhā-bhāṣā*.

G.D. Bond, *Word of Buddha. The Tipiṭaka and its Interpretation in Theravāda Buddhism*, Colombo 1982. Si tratta di una panoramica delle teorie theravādiche dell'esegesi, basata principalmente, ma non esclusivamente, sul *Nettippakaraṇa*.

Buddhadasa, *Everyday Language and Dhamma Language*, in D.K. Swearer (cur.), *Toward the Truth*, Philadelphia 1971, pp. 56-86. Una moderna visione theravādica sui livelli del linguaggio.

J.I. Cabezon, *The Concepts of Truth and Meaning in the Buddhist Scriptures*, in «Journal of the International Association of

Buddhist Studies», 4 (1981), pp. 7-23. Tratta soprattutto delle concezioni mahāyāniche dei livelli di verità e di significato.

D.W. Chappell, *Introduction to the T'ien-t'ai ssu-chiao-i*, in «Eastern Buddhist», n.s. 9 (1976), pp. 72-86. Sebbene questo articolo sia una presentazione del contenuto e della storia di un manuale scolastico del Tiantai, buona parte della discussione è incentrata sulla natura dei suoi schemi ermeneutici.

G. Doherty, *Form is Emptiness. Reading the Diamond Sūtra*, in «Eastern Buddhist», n.s. 16 (1983), pp. 114-23. Un'audace analisi di questo famoso *sūtra* dal punto di vista della teoria decostruzionista.

P.N. Gregory, *Chinese Buddhist Hermeneutics. The Case of Hua-Yen*, in «Journal of the American Academy of Religion», 51 (1983), pp. 231-49. Sui presupposti filosofici dell'ermeneutica di Huayan.

Teruji Ishizu, *Communication of Religious Inwardness and a Hermeneutic Interpretation of Buddhist Dogma*, in Nihon Shūkyō Gakkai (cur.), *Religious Studies in Japan*, Tokyo 1959, pp. 3-21. Questo articolo è un buon esempio di una concezione astorica estrema sul significato delle dottrine buddhiste.

É. Lamotte, *Saṃdhinirmocana Sūtra. L'explication des mystères*, Louvain 1935. Traduzione di una delle fonti più importanti per la dottrina delle tre rotazioni e sulla distinzione dei significati espliciti e impliciti. Lamotte tradusse anche la prima e più importante parte del *Mahā-prajñāparamitā-upadeśa-śāstra* in *Le Traité de la grande vertu de sagesse de Nagarjuna (Mahāprajñāparamitāśāstra)*, I-V, Louvain 1944-1980. Quest'opera è attribuita a Nāgārjuna, seguace del Buddhismo Mahāyāna, che evidentemente si formò nella tradizione del Sarvāstivāda. Lamotte compì anche due studi su problemi di ermeneutica buddhista: *La critique d'authenticité dans le bouddhisme*, in F.D.K. Bosch (cur.), *Indian Antiqua*, Leiden 1947, pp. 213-22, e *La critique d'interprétation dans le bouddhisme*, in «Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves», 9, *Mélanges Henri Grégoire*, Bruxelles 1949, pp. 341-61.

G. MacQueen, *Inspired Speech in Early Mahāyāna Buddhism*, in «Religion», 11 (1981), pp. 303-19 e 12 (1982), pp. 49-65. Un'indagine sull'importanza del *pratibhāṇa* per le nozioni mahāyāniche di autenticità canonica.

Ñāṇamoli (trad.), *The Guide*, London 1962. Una traduzione del *Nettippakaraṇa* di Kaccāyana, il classico manuale di esegesi del Theravāda. L'attribuzione di quest'opera a Kaccāyana, il discepolo del Buddha, è stata messa in dubbio dagli studiosi moderni.

M. Pye e R. Morgan (curr.), *The Cardinal Meaning. Essays in Comparative Hermeneutics. Buddhism and Christianity*, The Hague 1973.

E. Steinkellner, *Remarks on Tantristic Hermeneutics*, in L. Ligeti (cur.), *Proceedings of the Csoma de Körös Memorial Symposium*, Budapest 1978, pp. 445-58. Presentazione di alcuni aspetti della teoria esegetica ed ermeneutica di Candrakīrti.

R.A.F. Thurman, *Buddhist Hermeneutics*, in «Journal of the American Academy of Religion», 46 (1978), pp. 19-39. Si tratta di una presentazione dei princìpi dell'ermeneutica buddhista basata sul *Legs bhsad snying po*, un'opera tradotta in R.A.F. Thurman, *Tsong Khapa's Speech of Gold in the Essence of True Eloquence*, Princeton 1984.

A. Wayman, *Concerning saṃdhā-bhāṣā/saṃdhi-bhāṣā/saṃdhyā-bhāṣā*, in *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou*, Paris 1968, pp. 789-96. Sintetizza gran parte del dibattito su questo termine tecnico. La tesi dello stesso Wayman fu sviluppata ulteriormente in A. Wayman, *Twilight Language and a Tantric Song*, in *The Buddhist Tantra*, London 1973, pp. 128-35.

LUIS O. GÓMEZ

LIANG WUDI (464-549) o imperatore Wu della dinastia Liang, conosciuto anche come Xiao Yan; primo imperatore della dinastia Liang (502-557), uomo di lettere e patrono del Buddhismo. Benché proveniente da una famiglia taoista ed esperto, come tutti i gentiluomini educati del suo tempo, nei princìpi confuciani di moralità e abilità politica, Xiao Yan subì il fascino del Buddhismo quando venne a contatto, ancora giovane, con gli insegnamenti dei monaci buddhisti presso la corte del principe Jingling, Xiao Ziliang, della dinastia meridionale Qi (479-502). Xiao Yan rovesciò i Qi e si dichiarò imperatore della dinastia Liang, ma mantenne il proprio interesse per il Buddhismo e si convertì completamente dopo il terzo anno di regno.

Nello sforzo di foggiare la politica di Stato secondo gli ideali buddhisti, l'imperatore Wu rese meno rigido il codice penale tradizionale, diminuendo l'applicazione della tortura, le pene capitali e altri eccessi del governo. Rinunciò alla carne e agli alcolici e fece costruire numerosi templi, tra cui il Tongtai Si, dove spesso finanziò una sorta di simposio buddhista conosciuto come un'«assemblea aperta» (*wuzhe dahui*), cosiddetta perché era aperta a uomini e donne, laici ed ecclesiastici, senza distinzione di classe. L'imperatore, che talvolta in queste occasioni teneva lezioni sulla dottrina buddhista, per quattro volte durante le assemblee annunciò che si sarebbe offerto come servo volontario presso il tempio Tongtai. Egli naturalmente prevedeva che i funzionari imperiali lo avrebbero riscattato, e così fecero, tutte le volte con somme prodigiose. Ogni riscatto fu seguito da una nuova cerimonia di incoronazione imperiale. Il comportamento dell'imperatore Wu, che aveva precedenti nella storia del Buddhismo indiano e poteva essere stato suggerito dalla recente traduzione dell'*Aśokāvadāna* (La leggenda del re Aśoka), mirava a raccogliere soldi per la diffusione della religione buddhista. L'imperatore costituì inoltre i «tesori inestinguibili» (*wujin zang*), istituzioni che fornivano camere di sicurezza e depositi per le donazioni fatte alla religione. Questi fondi vennero spesso impiegati per transazioni finanziarie i cui profitti vennero versati alla chiesa.

L'imperatore Wu fu rovesciato dal ribelle Hou Jing nel 548. Alcuni critici contrari al Buddhismo attribui-

rono la sua caduta alla rilassatezza del controllo governativo causata dall'applicazione dei princìpi buddhisti. Questa visione ignora senza spiegazione la complessità della situazione politica del periodo. Né si possono considerare le azioni dell'imperatore solamente in termini di conformità o meno ai princìpi buddhisti. Benché l'imperatore Wu fosse versato nella dottrina del Buddhismo oltre il livello del laico ordinario, egli dedicò molta energia al suo lavoro letterario, quasi interamente conservato e ancora ammirato. Si deve tenere conto di questa inclinazione artistica, così come della sua disposizione religiosa, nello stabilire la sua capacità di governare.

BIBLIOGRAFIA

Gli annali del regno dell'imperatore Wu si possono trovare nel *Liang Shu*, fascc. 1-3; e nel *Nan shih*, fascc. 6-7. I suoi scritti sono raccolti inYan Kejun, *Quan shanggu sandai Qin Han sanguo liuchao wen*, 1930 (disponibile su microfilm presso la biblioteca della University of Chicago). Cfr. anche Mori Mikisaburō, *Ryō no Butei*, Kyoto 1956.

MIYAKAWA HISAYUKI

LINGUAGGIO (Teorie buddhiste). Tutte le religioni che contemplano nella propria tradizione una mistica del silenzio finiscono per sviluppare un intenso interesse per il ruolo del linguaggio all'interno della religione. Il silenzio presuppone la parola; e l'interesse per il primo presuppone l'interesse per la seconda. Una panoramica, seppur breve, del Buddhismo servirà a mostrare quanti motivi fondamentali, all'interno della sua tradizione, siano profondamente basati, o addirittura s'incentrino, su certe concezioni di linguaggio sacro.

Retroterra dottrinale. La letteratura buddhista premahāyānica tende a sussumere tutte le forme di discorso nella categoria del pensiero discorsivo. A questo primo stadio, vi è già la tendenza a identificare il linguaggio con il «pensiero discorsivo o concettuale», e a identificare quest'ultimo con la conoscenza erronea. I *nikāya* e gli *āgama* suggeriscono – pur senza la veemenza del Mahāyāna – il carattere ineffabile del fine religioso buddhista. Il Buddha è al di là delle «vie della parola» (*Suttanipāta* 1076), e non può essere concepito mediante immagini visive o uditive (*Theragāthā* 469).

Gli accademici buddhisti, d'altra parte, minimizzano il non concettuale. Secondo loro, la saggezza liberatrice (*prajñā*) ha dimensioni tanto discorsive quanto non discorsive. E per giunta, la loro concezione del Buddhismo dipinge indiscutibilmente la religione come una critica alle percezioni e alle descrizioni convenzionali della realtà. La teoria del *dharma* formulata dall'*Abhidharma* può essere interpretata come un tentativo di stabilire un linguaggio tecnico di liberazione, una serie di concetti intesa a sostituire i fraintendimenti intrinseci al nostro modo di parlare del mondo. Queste riflessioni trovano espressione nel concetto abhidharmico di *prajñapti*, sviluppato in particolare dalla scuola dei sautrāntika. *Prajñapti*, o «designazione convenzionale», è il termine impiegato per spiegare il ruolo e la funzione del linguaggio convenzionale in opposizione al linguaggio della verità (*paramārtha*), che descrive accuratamente la natura della realtà come essa è vista dall'illuminato.

Prajñapti è anche la parola chiave che collega il pensiero abhidharmico con la filosofia della scuola dei mādhyamika. In quest'ultima, l'esperienza umana della realtà viene concepita sotto due forme distinte: le opinioni convenzionali e la percezione della realtà ultima. Il linguaggio costituisce un aspetto importante delle prime, e come tale è percepito come uno strumento per la costruzione di una realtà fittizia. Ma il linguaggio serve anche per esprimere, o illustrare, la sfera non linguistica, ossia la natura delle cose.

I logici della scuola dei sautrāntika cercarono anche di controbattere quel che percepivano come una reificazione del linguaggio nella filosofia dei loro rivali induisti. Gli estremi ai quali questi filosofi buddhisti giunsero, nel tentativo di mostrare la natura ingannevole del linguaggio, sono particolarmente evidenti nella loro teoria dell'*apoha*, il linguaggio come «esclusione». Secondo tale teoria, le parole non corrispondono né si riferiscono agli oggetti, perché il loro significato sta nell'esclusione di tutto quel che non è oggetto di riferimento. La parola *vacca*, per esempio, significa solamente «assenza di quel che non è vacca». A partire dall'VIII secolo, i filosofi buddhisti (per esempio, Śāntirakṣita, Kamalaśīla, Ratnakīrti) formularono diverse puntualizzazioni e precisazioni a questo concetto, che costituiranno le teorie classiche del significato. Tuttavia, sembra che gli autori di tali formulazioni non si siano preoccupati di applicare le loro teorie alla sfera religiosa. [Vedi *SAUTRĀNTIKA*; *MĪMĀṂSĀ*, vol. 9; e le biografie di *ŚĀNTIRAKṢITA* e *KAMALAŚĪLA*].

È comunque difficile credere che queste dottrine del significato e della negazione potessero rimanere estranee alla pratica religiosa buddhista intesa come una sorta di misticismo apofatico. Nella letteratura dei *sūtra* la connessione viene infatti esplicitamente stabilita. Per esempio, il *Laṅkāvatāra Sūtra* presenta il mondo del linguaggio come il mondo dell'illusione, che si identifica con il mondo della mente turbata e illusoria. In conformità a ciò, si narra del Buddha che dimorò nel «silenzio del saggio», senza mai pronunciare una parola. Allo stesso modo anche il *Vimalakīrtinirdeśa Sūtra*, pur asse-

rendo che ogni cosa è linguaggio, sostiene che soltanto il silenzio può esprimere la realtà ultima.

È impossibile, tuttavia, rimanere nell'ambito del puro silenzio e tuttavia incitare una comunità alla pratica della religione. Il fedele buddhista deve perciò trovare un ponte dottrinale che si estenda al di là della sfera del silenzio mistico. A tale scopo le tradizioni scritturali e scolastiche elaborarono due dottrine: quella della verità convenzionale (*saṃvṛti*) e quella dei «mezzi utili» (*upāya*). Esse sono in parte un'ammissione teoretica del fatto che il Buddhismo, come religione viva, è raramente una pratica di silenzio letterale. Il silenzio del Buddha si rende manifesto nel suo discorso; le sue parole prendono la forma più comprensibile ai suoi ascoltatori. Il linguaggio, perciò, non è necessariamente falso, né sempre fuorviante, perché può essere adoperato «utilmente» come un «mezzo» (*upāya*). Questa è l'asserzione ultima che testi come il *Laṅkāvatāra Sūtra* e il *Tathāgataguhya Sūtra* formulano a proposito del linguaggio.

Pratica religiosa. Nella vita religiosa buddhista, l'interesse per la parola sacra e l'accettazione del linguaggio come strumento pratico svolgono un ruolo assai più significativo di quanto non faccia la spiegazione filosofica del silenzio, benché in essi non si ravveda mai una contraddizione con la dottrina apofatica.

L'importanza del linguaggio e della «parola» nella storia generale delle religioni in India è bene attestata (per esempio, l'induista *kirtan*, il panindiano *mantra* e la scuola della Mīmāṃsā). Ciò che caratterizza il Buddhismo è, però, il suo interesse per la critica del linguaggio. Tale interesse si trova spesso mescolato, paradossalmente, con un forte senso dell'importanza della parola invariabile, del sacro espresso a parole e del silenzio che queste parole incarnano. Esistono, tuttavia, molti esempi nei quali è proprio il suo carattere immutabile a conferire alla parola sacra il potere di proteggere e di redimere.

Tipologia della parola. Si può parlare di una gamma di tipologie della parola sacra nel Buddhismo che va dalle scritture canoniche al libro, alla frase sacra, alla parola (singola) sacra, alla sillaba sacra e al suono, o alla lettera, sacri. Di seguito, presenteremo alcuni esempi classici dell'uso delle parole sacre nel Buddhismo.

Il voto. L'esempio più importante di tale credo è forse la dottrina mahāyānica del pronunciamento solenne, da parte di un *bodhisattva*, di un voto (*praṇidhāna*), inteso a ottenere la buddhità, e la formulazione rituale di tale voto e delle sue norme (*saṃvara-grahaṇa*). Il voto è una sorta di «atto di verità», nel quale il volere di un essere umano straordinariamente virtuoso coopera con il potere di verità inerente in ogni dichiarazione di fatto.

Il libro. Anche nella sobria tradizione del Theravāda si percepisce un forte senso dell'autorità di un pronunciamento scritturale come gli *ipsissima verba* del Buddha Gautama. Il testo sacro in quanto tale è sacro a prescindere dalla capacità del devoto di comprendere o meno il contenuto concettuale del testo. Le manifestazioni concrete, all'interno del rituale, di tale riverenza buddhista per la parola sacra – compresi il testo letterale e il libro materiale – sono bene attestate anche nelle tradizioni del Mahāyāna. Per esempio, la «perfezione della saggezza» (*prajñāpāramitā*) non consiste soltanto nella «somma esperienza» dell'assoluta non dualità, ma rappresenta anche l'espressione verbale di questa esperienza. Le parole stesse, e persino la fisicità del «libro» nel quale esse sono conservate, incarnano la *prajñāpāramitā*, e in effetti sono la *prajñāpāramitā*. La scrittura, dunque, come «incarnazione» del Buddha in qualità di *dharma*, diventa una reliquia vivente del Buddha, tanto che ogni luogo nel quale si insegna il testo diventa un luogo sacro, alla stregua di un reliquiario. (*Vajracchedikā* 12,15c; *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* 3,57). La preservazione della parola sacra, perciò, è equivalente alla preservazione dell'essere stesso del Buddha.

La recitazione rituale delle scritture come fonte di merito è pratica comune in tutta l'Asia buddhista. Questa pratica può andare dallo studio e dall'esposizione dottrinale di un *sūtra* al culto della raccolta delle scritture (culto del *Tripiṭaka*), dallo studio di estese raccolte di testi alla ripetizione simbolica di un testo mediante copiatura, o può consistere semplicemente nel far ruotare uno scaffale girevole contenente l'intero canone scritturale o una ruota di preghiera recante una breve formula incantatoria. La venerazione dei testi in reliquiari, pratica comune del Buddhismo tibetano, non è qualitativamente diversa dall'ammissione che un singolo frammento di testo sia incarnazione del *dharma*.

Incantesimo. Il concetto di parola come essenza o incarnazione del sacro trova la sua manifestazione più estrema nella resa simbolica del *dharma* mediante brevi segmenti di linguaggio, che possono essere costituiti sia da frammenti di espressioni naturali (il titolo dei *sūtra*, la *Prajñāpāramitā in una Sola Sillaba*), sia da stringhe di fonemi che nel linguaggio naturale hanno poco o nessun significato (*mantra*, *dhāraṇī*). Questi testi vengono considerati anche come un condensato del potere sacro dell'illuminato, e possono costituire formule protettive o strumenti di meditazione. Quest'ultima funzione è riservata primariamente, seppur non esclusivamente, ai *mantra*.

L'uso dei testi sacri o di frammenti di linguaggio sacro (per esempio, *paritta* e *dhāraṇī*) in funzione di incantesimi per proteggersi dal male o eliminare le influenze negative, oppure come formule propiziatorie, svolge un ruolo importante sia nella tradizione popolare sia nella «tradizione alta» della pratica buddhista.

Un misterioso *Dhāraṇī Piṭaka* sembra essere stato parte del canone dei dharmaguptaka buddhisti nell'Andhra Praesh (India sudorientale), e può aver costituito il ricettacolo di molte di queste formule, attestate peraltro anche in iscrizioni, antologie (per esempio, il *Śikṣāsamuccaya* di Śāntideva) e parti di *sūtra* (per esempio, le sezioni *dhāraṇī* del *Saddharmapuṇḍarīka*, cap. 21, e del *Laṅkāvatāra*, cap. 9). Allo stesso modo in cui il libro finisce per rappresentare la fonte della buddhità, anche la *dhāraṇī*, come epitome della saggezza e del potere del *dharma*, può essere concepita come divinità protettiva. La parola diventa potere personificato nella mitologia di certe figure, per esempio le «Cinque Divinità Protettrici» (*pañcarakṣā*).

Manifestazioni settarie. L'importanza di questi fenomeni religiosi diventa ancor più evidente quando si considera il loro ruolo centrale nello sviluppo di alcune delle più popolari tradizioni settarie dell'Asia buddhista. In tutti gli esempi che forniremo di seguito, una pratica connessa con la parola sacra è diventata il perno, dottrinale o pratico, di una particolare scuola.

Terra Pura. Il Buddhismo della Terra Pura, ideale religioso assai diffuso in India, riassume le dottrine buddhiste sulla grazia e sulla parola sacra. Il *bodhisattva* o il Buddha è la fonte della grazia, il sapiente che può essere raggiunto grazie alla semplice invocazione del suo nome. Gli esempi classici di questa tradizione sono i capitoli sul *bodhisattva* Avalokiteśvara nel *Gaṇḍavyūha Sūtra* e nel *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra*.

La pratica della recitazione del nome del Buddha Amitābha, d'altro canto, di solito si accompagna alle tradizioni di fede e meditazione, come testimonia, per esempio, il *Sukhāvatīvyūha*. La mitologia che soggiace dietro alla pratica rivela come quest'ultima possa essere considerata qualcosa di più che semplice fede nel potere magico delle parole. Amitābha, in un'esistenza precedente come *bodhisattva* Dharmākara, pronunciò un voto solenne, il cui potere è tale che può produrre il suo effetto (ossia i fini prefissi dal voto) mediante il puro potere della verità delle parole pronunciate. Questo voto e i suoi effetti sono incarnati, e possono essere evocati o raggiunti mediante un'altra parola sacra: il nome di Amitābha. Il potere non è nel nome in quanto tale, bensì nell'intenzione del voto già formulato dal Buddha.

Tuttavia, la credenza che la ripetizione dei nomi dei Buddha sia meritoria di per sé è ampiamente attestata. In Cina, la ripetizione del nome del Buddha Amitābha come formula incantatoria divenne una forma religiosa indipendente. L'esempio estremo dell'applicazione meccanica di questa pratica è l'abitudine di tenere un conto accurato del numero di volte in cui si ripete il suo nome. Che si stia tentando o no di visualizzare il Buddha è irrilevante: il merito aumenta indipendentemente dalla forma mentale o dal grado di avanzamento spirituale del credente.

Nelle tradizioni giapponesi della Terra Pura, la ripetizione del nome di Amitābha (giapponese, Amida) è completamente dissociata dalla dottrina del merito [Vedi *JŌDO SHINSHŪ*]. L'invocazione stessa diventa pratica primaria e unico accesso alla grazia salvifica di Amida. La semplicità di questa pratica (chiamata *nembutsu*) è tale che molti credenti ne negherebbero persino il carattere di rituale d'invocazione. Essa è concepita piuttosto come semplice enunciazione della formula «Namu Amida Butsu» (che riflette la pronuncia giapponese della frase cinese «Namo Amituofo [o Omituofo]», che costituisce essa stessa un tentativo di riprodurre la frase sanscrita «Namo 'mitābhāya buddhāya»). Questa breve frase è considerata equivalente al «vero nome» del Buddha, come a dire l'essenza del Buddha in quanto tale. [Vedi *AMITĀBHA*; *NIANFO*; *JINGTU* e *JŌDOSHŪ*].

Nichirenshū. Collegato alla fede nel potere del nome è il credo buddhista nel potere di particolari *sūtra*. Lo sviluppo più popolare di tale credenza è costituito dalla setta giapponese fondata da Nichiren (1222-1282). Per lui, il titolo (*daimoku*) del *Sūtra del Loto*, recitato nella formula «Namu Myōhōrengekyō» diventa fonte autorevole di tutto il benessere spirituale e materiale. Si narra che fu Nichiren stesso a scrivere la frase su un rotolo e questa iscrizione, oggetto primario di venerazione all'interno della setta, è considerata, secondo la tradizione esoterica giapponese, alla stregua di un *maṇḍala*. [Vedi *NICHIRENSHŪ*].

Tantrismo. La manifestazione forse più evidente dell'interesse per il carattere sacro del linguaggio in ambito buddhista è il fenomeno che va sotto la definizione generica di «Tantrismo buddhista» o «Buddhismo tantrico». [Vedi *TANTRISMO*, articolo *Panoramica generale*, vol. 9; e *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*, articolo sul *Buddhismo esoterico*]. Nella tradizione tantrica, la parola sacra è al tempo stesso incarnazione delle multiformi dimensioni del sacro. I testi tantrici, come il *Guhyasamāja Tantra*, sviluppano delle omologie che collegano il silenzio (l'ineffabile) del Buddha, la sua mente (l'esperienza di meditazione), le sue parole (l'espressione della sua esperienza) e il suo potere (formule apotropaiche).

La formula (*mantra*) o la sillaba (*bīja*) sacre servono sia come potente mezzo incantatorio, sia come veicolo di visualizzazione. Per trasmettere il significato del simbolismo rituale come incarnazione dell'esperienza religiosa si è sviluppato un linguaggio, o un codice (*saṃdhā-bhāṣā*, *saṃdhyā-bhāṣā*), sacro ed esoterico. Quest'uso del linguaggio sacro è forse un espediente interpretativo che tende a ridurre la parola sacra all'e-

sperienza di meditazione. Tale riduzione è realizzata grazie ad omologie simili a quelle che stanno al centro della tradizione mistica dei *brāhmaṇa* e delle prime *upaniṣad*. In tal modo, il *mantra* risulta significante alla stregua di un codice, un'icona plurivalente che incarna un sistema di identità sacre.

Si può dunque parlare correttamente di «parola iconica» all'interno della tradizione tantrica. In Tibet, per esempio, la parola sacra acquista una vita propria. Il *mantra* sacro del *bodhisattva* Avalokiteśvara, «Oṃ maṇi padme huṃ», viene scritto sui muri, sui tetti e sulle pietre delle strade, e viene vergato sulle ruote di preghiera, dove si suppone che la semplice rotazione meccanica delle sillabe scritte possa invocare la presenza del *bodhisattva* e permettere al devoto di accedere alla sua grazia o di visualizzare la sua immagine.

Kūkai (774-835), fondatore della tradizione esoterica tantrica giapponese, considerava sacri tutti i linguaggi, pur adottando al contempo la critica filosofica del linguaggio stesso. Considerava i *mantra* la forma primaria del sacro (la «parola vera», *shingon*), ma al tempo stesso riteneva che tutte le parole, e persino le sillabe e le lettere, equivalessero in ultima analisi alla meditazione silenziosa del Buddha Vairocana. I termini, ma soprattutto i suoni, sanscriti erano l'incarnazione della somma realtà. [Vedi *MANTRA* e *OṂ*, vol. 9; *SHINGONSHŪ* e la biografia di *KŪKAI*].

Zen. Anche il Buddhismo Chan o Zen rappresenta una manifestazione importante sia dell'interesse per il linguaggio, sia della predilezione per lo sviluppo di linguaggi sacri specifici. La tradizione dello Zen è, per dichiarazione esplicita, il Buddhismo del silenzio di Vimalakīrti, come esplicitamente afferma la pratica della meditazione silenziosa. Tuttavia, gli eccessi della concentrazione mentale assoluta sono stati criticati all'interno della setta fin dal suo inizio nell'VIII secolo, e un importante segmento della tradizione pratica anche la meditazione sulle «parole» (*kanna-zen*). L'utilizzo del *kōan* (cinese, *gong'an*) o *mondō* come testo sacro (anche in contesti rituali) è bene attestato, e le raccolte di *kōan* divennero il canone sacro della setta. Tuttavia, la tradizione, pur ammettendo il carattere immutabile del linguaggio sacro, sottolinea anche la funzione critica del *kōan* come espressione della natura dialettica dell'esperienza di illuminazione. Il *kōan*, infatti, è visto anche come l'incarnazione dell'esperienza di illuminazione dei grandi maestri del passato e come una prova attitudinale per gli aspiranti a quell'esperienza: di qui deriva appunto il suo nome di «caso o precedente (*an*) pubblico (*gong*)». [Vedi *CHAN* e *ZEN*].

La categoria generale di «linguaggio sacro», tuttavia, non esaurisce né spiega i significati particolari della parola sacra nelle tradizioni della Terra Pura, del Tantrismo, e dello Zen. Ognuno presenta infatti un contesto particolare. Essi rappresentano soltanto delle polarità in un'ampia serie di possibilità all'interno della tradizione buddhista. I tre tipi di parola sacra – *nembutsu*, *kōan* e *mantra* – condividono un elemento comune, nel senso che rappresentano forme di espressione linguistica non naturale, ma l'analogia tra di essi finisce qui. Da un lato, *mantra* e *dhāraṇī* esprimono o incarnano l'esperienza di illuminazione come manifestazione vocale di una sfera non linguistica. Essi di solito trasmettono il loro significato sacro prendendo in considerazione soltanto nominalmente o minimamente il senso linguistico. Il titolo di un *sūtra* o il nome di un Buddha, d'altro lato, sono chiaramente nomi precisi, che corrispondono a nomi già coniati dal linguaggio naturale. Il *nembutsu* può incarnare l'illuminazione e la vera natura di Amida, ma soltanto grazie al nome effettivo riportato nel mito di Dharmākara. Anche il *kōan*, infine, pretende di contenere la forma linguistica effettiva di una espressione sacra, eppur naturale, «attestata» nel contesto semistorico dell'agiografia ma, a differenza del titolo di un *sūtra*, esso allude esplicitamente al contesto mitico, e a differenza dell'invocazione del nome di un Buddha, esso afferma di preservare un segmento di discorso significativo, sebbene paradossale.

Strutture interpretative. Nell'ambito delle tradizioni religiose, la trattazione esplicita della natura del linguaggio caratterizza soprattutto il Tantrismo, che nel Buddhismo tibetano e nel tardo Buddhismo indiano costituisce il ramo più pratico delle eclettiche scuole filosofiche. Conformemente alle sue radici filosofiche, il Tantrismo fa ricorso a due princìpi dei mādhyamika che costituiscono senza dubbio i più importanti espedienti ermeneutici della filosofia buddhista: il concetto delle «due verità» e il concetto dei significati «espliciti» e «impliciti» (*nīta-* e *neya-artha*). Per convenzione, il linguaggio ha una sua validità, ma è illegittimo pretendere che esso rappresenti qualcosa più che la convenzione, o che possa raffigurare la realtà. L'esperienza della realtà come tale, o delle cose come sono «prima del linguaggio», è l'esperienza del sommo fine, del significato ultimo, o dell'oggetto più reale (*paramārtha*). Sebbene questa esperienza vada al di là di tutte le procedure o le operazioni linguistiche, al di là di ogni concettualizzazione, essa è accessibile soltanto mediante certe forme di manifestazione linguistica. Così, la convenzione linguistica, pur restando meramente convenzionale e relativa, è tuttavia necessaria alla liberazione così come lo è alle attività pratiche quotidiane.

Inoltre, il rifiuto della convenzione linguistica e del pensiero concettuale è raramente incondizionato o categorico. In certe tradizioni buddhiste, il mondo convenzionale non deve essere respinto per il fatto che è

una convenzione. L'ambito linguistico è ingannevole e falso soltanto quando afferma di essere qualcosa di più di una costruzione convenzionale. Ne consegue, perciò, che certe forme di convenzione linguistica siano accettabili: l'uso quotidiano del linguaggio e un particolare linguaggio sacro utilizzano o sostituiscono le convenzioni linguistiche. Ciò risulta particolarmente chiaro nel tardo pensiero dei mādhyamika, nel quale l'ambito del convenzionale viene ulteriormente suddiviso per distinguere un uso convenzionale «vero» da un uso convenzionale «falso». Per esempio, il filosofo indiano Kamalaśīla (attivo nell'VIII secolo) considera vera la logica delle verbalizzazioni quotidiane in un certo genere di linguaggio. Questa è di fatto la sola logica possibile, e il discorso sull'assoluto serve soltanto a spazzar via i giochi del linguaggio metafisico. Così, anche la realtà ultima della vacuità è soggetta a una critica, che ne corregge l'apparente isolamento dal mondo. Tanto il discorso convenzionale quanto quello religioso possono essere illusioni, ma la stessa cosa può essere affermata a proposito del silenzio della vacuità. Questo è il contesto teoretico nel quale pratiche religiose come quelle tantriche si pongono come mezzo utile a una soluzione pratica ed effettiva della tensione tra assoluto e relativo, silenzio e parola, conoscenza liberatoria (*prajñā*) e applicazione utile del mezzo liberatorio (*upāya*).

[Vedi *LETTERATURA BUDDHISTA*, articolo su *Esegesi ed ermeneutica*; *PRAJÑĀ*; e *UPĀYA*].

BIBLIOGRAFIA

A. Bharati, *The Tantric Tradition*, London 1965, Delhi 1993 (2ª ed. riv.) (trad. it. *La tradizione tantrica*, Roma 1977). Uno studio sul Tantrismo indiano in generale e sul Tantrismo induista in particolare.

B. Bhattacharyya, *An Introduction to Buddhist Esotericism*, 1932, rist. Varanasi 1964. Un'opera di qualità non sempre eccelsa, ma ancora indispensabile. L'edizione ristampata contiene una nuova prefazione dell'autore, ma il cap. 7, «The Mantras», è purtroppo assai ridotto.

Carmen Blacker, *Methods of Yoga in Japanese Buddhism*, in J. Bowman (cur.), *Comparative Religion. The Charles Strong Trust Lectures, 1961-1970*, Leiden 1972, pp. 82-98. Un confronto scientifico ma accessibile tra la pratica del metodo *kōan* nello Zen Rinzai e i *mantra* del Buddhismo Shingon.

Sh. Dasgupta, *An Introduction to Tantric Buddhism*, 1958, rist. Berkeley 1974 (trad. it. *Introduzione al buddhismo tantrico*, Roma 1977). La ristampa dell'opera contiene una prefazione di H.V. Guenther nella quale egli mette in evidenza alcune imprecisioni del testo. Quest'opera, come quella di Bhattacharyya, costituisce ancora una delle panoramiche classiche sull'argomento, nonostante le sue limitazioni.

Yoshito S. Hakeda (trad.), *Kūkai. Major Works*, New York 1972. Uno studio su Kūkai e una traduzione di alcune delle sue opere. Comprende la sua opera più importante sul significato del linguaggio e sulla parola sacra, lo *Shōji jissō gi*.

E. Hamlin, *Discourse in the Laṅkāvatāra-Sutra*, in «Journal of Indian Philosophy», 11 (1983), pp. 267-313. Un'interpretazione originale del linguaggio usato dal *sūtra* in funzione di *upāya*.

J. Hopkins (cur. e trad.), *Tantra in Tibet. The Great Exposition of the Secret Mantra*, London 1977 (Wisdom of Tibet Series, 3), e *The Yoga of Tibet. The Great Exposition of the Secret Mantra, 2-3*, London 1981 (Wisdom of Tibet Series, 4), contengono la traduzione del trattato classico di Tsongkhapa, *Sngags rim chen po*.

C.W. Huntington, Jr. (trad.), *A 'Nonreferential' View of Language and Conceptual Thought in the Work of Tsoṅ-Kha-pa*, in «Philosophy East and West», 33 (1983), pp. 325-40. Dedicato agli elementi di «filosofia linguistica» riscontrabili nell'interpretazione della scuola indiana dei mādhyamika fornita da Tsongkhapa. Insieme con l'opera di Williams (1980), questo studio rinvigorisce l'interpretazione linguistica dei mādhyamika.

Bhikkhu Ñāṇananda, *Concept and Reality in Early Buddhist Thought*, Kandy 1971, rist. 1986. Un'interpretazione immaginosa della critica buddhista al pensiero concettuale nella tradizione *pāli*.

A. Padoux (trad.), *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains textes tantriques*, Paris 1963, 1975 (2ª ed.). Una trattazione generale del linguaggio sacro nel Tantrismo induista. Molte interpretazioni dell'autore sono applicabili anche al Tantrismo buddhista.

E.D Saunders, *Some Tantric Techniques*, in *Studies in Esoteric Buddhism and Tantrism*, Koyasan 1965, pp. 167-77. Una panoramica di vari rituali e stili di meditazione tantrici, compreso l'utilizzo dei *mantra* per la meditazione.

G. Schopen, *The Phrase 'sa pṛthivīpradeśaś caityabhūto bhavet' in the Vajracchedikā. Notes on the Cult of the Book in Mahāyāna*, in «Indo-Iranian Journal», 17 (1975), pp. 147-81. Questo saggio costituisce la base per la visione di Schopen sul culto del libro nel Mahāyāna.

S. Sen, *On Dharani and Pratisara*, in *Studies in Esoteric Buddhism and Tantrism*, Koyasan 1965, pp. 67-72. Uno studio della *pratisarā* come esempio emblematico del cosiddetto linguaggio «deificato».

Dh. Sharma, *The Differentiation Theory of Meaning in Indian Logic*, The Hague 1969. Un'edizione commentata dell'opera di Ratnakīrti (attivo circa nel 1070), *Apohasiddhi*.

D.L. Snellgrove (cur. e trad.), *The Hevajra Tantra. A Critical Study*, I-II, London 1959. Un'edizione commentata di un importante testo tantrico della tradizione indo-tibetana.

S.J. Tambiah, *The Magical Power of Words*, in «Man», 3 (1968), pp. 175-208. Il ruolo delle forme di linguaggio extraumano nella «piccola tradizione» del Theravāda.

Yoshifumi Ueda (cur.), *Notes on Once-calling and Many-calling. A translation of Shinran's Ichinen-tanen mon'i*, Kyoto 1980. Una traduzione commentata di una delle più lucide esposizioni di Shinran a proposito del significato della pratica del *nembutsu*.

L.A. Waddell, *'Dharani' or Indian Buddhist Protective Spells*, in «Indian Antiquary», 43 (1914), pp. 37-42 e 49-54. Il saggio comprende le traduzioni delle *dhāraṇī* tibetane. Cfr. anche L.A. Waddell, *The Dhāraṇī Cult in Buddhism, Its Origin, Dei-*

fied Literature and Images, in «Ostasiatische Zeitschrift», 1 (1912), pp. 155-95. Seppur datato, resta il tentativo più riuscito di tracciare la storia della *dhāraṇī* buddhista. Comprende anche una trattazione delle formule protettive personificate (*pañcarakṣā*).

E. Waldschmidt, *Das Paritta. Eine magische Zeremonie der buddhistischen Priester auf Ceylon*, in «Baessler-Archiv», 17 (1934), pp. 139-50. Ristampato in *Von Ceylon bis Turfan. Schriften zur Geschichte, Literatur, Religion und Kunst des indischen Kulturraumes von Ernst Waldschmidt*, Göttingen 1967, pp. 465-78. Un'analisi dell'uso della *parittā* nello Sri Lanka e delle fonti nella tradizione *pāli*.

A. Wayman, *Concerning saṃdhā-bhāṣā/saṃdhi-bhāṣā/saṃdhyā-bhāṣā*, in *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou*, Paris 1968, pp. 789-96. Un sunto delle prime ricerche sull'argomento e un'esposizione della teoria del «linguaggio degli albori» di Wayman. La tesi viene ulteriormente sviluppata dall'autore nella sua opera *The Buddhist Tantras. Light on Indo-Tibetan Esotericism*, New York 1973, rist. London 1993, cap. 11, «Twilight Language and a Tantric Song». Altri aspetti del problema del linguaggio nel Buddhismo sono stati esplorati dall'autore nel saggio *The Hindu-Buddhist Rite of Truth. An Interpretation*, in Bh. Krishnamurti (cur.), *Studies in Indian Linguistics*, Poona 1968, pp. 365-69, nel quale Wayman prende in considerazione i collegamenti tra l'«atto di verità» e altre nozioni «panindiane» della «parola vera». Nell'articolo *Two Traditions of India – Truth and Silence*, in «Philosophy East and West», 24 (1974), pp. 389-403, l'autore studia i primi esempi della tensione tra gli ideali del silenzio e della verità nel pensiero religioso indiano, mentre nell'opera *Yoga of the Guhyasamājatantra. The Arcane Lore of Forty Verses. A Buddhist Tantra Commentary*, Delhi 1977, 1991 (2ª ed.), si occupa estesamente del *Guhyasamājatantra* e del simbolismo del *mantra*.

P.M. Williams, *Some Aspects of Language and Construction in the Madhyamaka*, in «Journal of Indian Philosophy», 8 (1980), pp. 1-45. Riassume, con l'apporto di nuovi dati e partendo da diverse prospettive, gli aspetti linguistici della dialettica dei mādhyamika.

[Aggionamenti bibliografici:

R. Abe, *The Weaving of Mantra. Kukai and the Construction of Esoteric Buddhist Discourse*, New York 1999.

J.I. Cabezón, *Buddhism and Language. A Study of Indo-Tibetan Scholasticism*, Albany/N.Y. 1994.

R.P. Hayes, *Dignaga on the Interpretation of Signs*, Boston 1988.

D.J. Kalupahana, *The Buddha's Philosophy of Language*, Ramalana (Sri Lanka) 1999.

Karen C. Lang, *Poetic License in the Buddhist Sanskrit Verses of the Upalipariprccha*, in «Indo-Iranian Journal», 44, 3 (2001), pp. 231-40.

M.L. McPhail, *Zen in the Art of Rethoric. An Inquiry into Coherence*, Albany/N.Y. 1996.

R. Salomon, *Gandhari Hybrid Sanskrit. New Sources of the Sanskritization of Buddhist Literature*, in «Indo-Iranian Journal», 44, 3 (2001), pp. 241-52.

G. Smits, *Unspeakable Things. Sai On's Ambivalent Critique of Language and Buddhism*, in «Japanese Journal of Religious Studies», 24 (1997), pp. 163-78.

A. Tilakaratne e University of Kelaniya, Postgraduate Institute of Pali and Buddhist Studies, *Nirvana and Ineffability. A Study of the Buddhist Theory of Reality and Language*, Sri Lanka 1993].

LUIS O. GÓMEZ

LINJI (morto nell'867 d.C.), noto anche con il nome iniziatico di Yixuan; monaco buddhista cinese della scuola del Chan. Linji (giapponese, Rinzai) è considerato l'eponimo «progenitore» (fondatore) della setta Linji, una delle cinque principali scuole del Chan. In Giappone, il Chan di Linji fu trasmesso attraverso la linea Rinzai, una delle maggiori scuole dello Zen del Paese.

Come la maggior parte dei monaci del Chan, Linji studiò gli insegnamenti canonici del Buddhismo in giovane età e passò quindi dagli studi dottrinali a quelli pratici. Una fonte antica della storia del Chan, il *Zu tang ji*, suggerisce che egli fosse particolarmente interessato alle dottrine della scuola del Weishi (sanscrito, Vijñāptimātratā, o Sola rappresentazione). Alcune accentuazioni dei suoi insegnamenti, l'attenzione posta nell'esporre la natura mentale delle condizioni reali che stanno alla base delle dottrine buddhiste e l'artificiosità delle loro formulazioni, rimandano al Buddhismo Weishi. Nell'insegnamento di Linji, il concetto di non attaccamento come mezzo per ottenere la liberazione viene esteso fino a comprendere la sfera intellettuale e spirituale, così come quella emozionale e materiale. Come altri maestri del Chan, Linji affermò che lo sforzo per ottenere risultati superiori può essere una forma camuffata di avidità, una sorta di agitazione che di fatto inibisce la realizzazione dell'illuminazione. Linji raccomandò la non ricerca, nel senso della non progettazione, sostenendo che il nobile di spirito è colui che è libero dalle ossessioni, non il teorico o il devoto degli esercizi di *trance*. Usando le parole di Linji, lo scopo del Chan è essere liberi, essere immuni dalla coercizione psicologica delle pratiche o delle idee, delle persone o delle circostanze; l'esperienza fondamentale che egli richiedeva è ciò che egli chiamò «il vero essere umano senza *status*», l'essere umano originario, «ordinario», per il quale tutte le condizioni mondane o spirituali sono solamente, secondo Linji, «vestiti». Per raggiungere tale obiettivo egli richiamò in continuazione l'attenzione sulla luce senza forma della mente, che attribuisce nomi e definizioni ma non può essere definita o afferrata, solo sperimentata attraverso se stessa.

I detti raccolti di Linji comprendono descrizioni dell'interazione tra maestro e studente, una parte importante dell'attività del Chan, che mette in risalto la capacità di ascolto che un vero maestro deve possedere, va-

rie strategie didattiche e i tipici ostacoli alla comprensione. Questo aspetto del lavoro di Linji fornisce del valido materiale per capire i procedimenti di insegnamento del Buddhismo Chan, che sono relazionali o che dipendono dalla situazione piuttosto che essere dogmatici.

Nel suo insegnamento, Linji fu famoso per l'«urlo», che descrive come una tecnica che può essere utilizzata in svariati modi: per interrompere un flusso di pensieri, distogliere l'attenzione fissa, mettere alla prova uno studente osservandone la reazione, portare uno studente a un interscambio, o esprimere l'essere stesso che non può venire concettualizzato. L'impatto del suo metodo fu così forte che venne presto imitato ampiamente, tanto che alcuni eredi di Linji denunciarono espressamente queste imitazioni come prive del vero discernimento. Comunque «l'urlo di Linji» divenne un'espressione comune nell'ambito del Chan e continuò ad essere utilizzato anche in seguito.

Tra i detti di Linji vi sono elaborazioni dei temi e delle strutture impiegate dai suoi predecessori; molte di queste divennero elementi comuni del materiale per l'insegnamento del Chan. Tra le formulazioni di Linji la più famosa è quella dei «quattro punti di vista», nella quale egli riassume i procedimenti base del Chan nei seguenti termini: 1) cancellare l'ambiente mentre si lascia la persona; 2) cancellare la persona mentre si lascia l'ambiente; 3) cancellare sia la persona che l'ambiente; e 4) non cancellare né la persona né l'ambiente. Come altre strategie del Chan, questi punti di vista alludono alle reali esperienze che deve provare il praticante secondo il bisogno.

Anche se la maggior parte degli oltre venti discendenti di Linji non sono noti e la sua linea non fiorì prima di mezzo secolo dopo la sua morte, egli divenne uno dei personaggi più noti della tradizione. La raccolta dei suoi detti, *Linji lu* (T.D. n. 1958) è uno dei grandi classici del Buddhismo Chan. Passi di questa raccolta compaiono in numerosi libri del Chan di periodi più tardi. usati come storie esemplari o come appoggio alla meditazione. Materiali meno conosciuti di una tradizione leggermente differente si ritrovano anche nel *Zu tang ji* e nel *Zong jing lu* del X secolo.

[Vedi *CHAN*].

BIBLIOGRAFIA

La raccolta dei detti di Linji, il *Linji lu*, è stata pubblicata da Shinkichi Takahashi (cur.), *Rinzairoku*, Tokyo 1970. Una traduzione dei detti di Linji con ottimi commenti si trova nell'opera dell'esperto sinologo ed esperto di Buddhismo P. Demiéville, *Entretiens de Lin-tsi*, Paris 1972. Cfr. anche Ruth Fuller Sasaki, *The Recorded Sayings of Ch'an Master Lin-chi Hui-chao of Chen Prefecture*, Kyoto 1975.

THOMAS CLEARY

MĀDHYAMIKA. La scuola dei mādhyamika, o seguaci del «sistema mediano» (*madhyamaka*), è una delle quattro grandi scuole del Buddhismo indiano, insieme con le tradizioni dei sarvāstivādin, dei sautrāntika e degli yogācāra (vijñānavādin).

Il nome mādhyamika («colui che segue la via di mezzo») deriva dalla parola *madhyamaka*, contenuta nel titolo *Madhyamakakārikā*, forse la più importante opera di Nāgārjuna, il fondatore della scuola. Questa scuola viene menzionata con i nomi di Dbu ma («la scuola di mezzo») in Tibet, Sanlunzong («la scuola dei tre trattati») in Cina e Sanronshū («la scuola dei tre trattati») in Giappone. Dal punto di vista storico, la scuola indiana dei mādhyamika può essere suddivisa in primo, medio e tardo periodo.

Il primo periodo. Questo periodo è segnato da due grandi figure, Nāgārjuna e Āryadeva, e da una figura minore, Rāhulabhadra. Nāgārjuna (circa 150-250 d.C.) nacque nell'India meridionale e fu l'autore di molte opere tuttora esistenti in sanscrito, tibetano e/o cinese (in seguito la lingua sarà indicata con le abbreviazioni S, T e C poste tra parentesi). Fu in relazione con un re della dinastia Śātavāhana, come risulta dalle sue opere *Ratnāvalī* (in parte S, T) e *Suhṛllekha* (T), nelle quali vengono rivolti al re alcuni ammonimenti, sia morali che religiosi. Tra le sue opere principali troviamo cinque trattati filosofici: le *Madhyamakakārikā* (S, T, C), la *Yuktiṣaṣṭikā* (T) e il *Śūnyatāsaptati* (T) sono scritte in versi e sviluppano la filosofia della *śūnyatā* («vacuità»); la *Vigrahavyāvartanī* (S, T, C) e il *Vaidalyasūtra* (T) sono scritte rispettivamente in versi e in aforismi, ed entrambe sono accompagnate da commenti in prosa dell'autore stesso. Queste ultime due opere contengono la critica di Nāgārjuna alle regole che governano la logica tradizionale indiana, in particolare quelle dei naiyāyika. Componimenti autentici di Nāgārjuna sono senza dubbio il *Pratītyasamutpādahṛdaya* (in parte S, T, C) e il suo commentario *Pratītyasamutpādahṛdayavyākhyāna* (in parte S, T, C). In quest'ultima opera, composta di sette poesie e di un commentario in prosa, il percorso di trasmigrazione degli esseri senzienti a causa di contaminazioni, azioni e sofferenze viene spiegato alla luce della teoria della coproduzione condizionata dei dodici elementi. Tuttavia, il testo mette in rilievo contemporaneamente che, in realtà, non c'è nessuno che si muova da questo mondo verso un altro, poiché ogni cosa è priva di una propria essenza o natura essenziale. Molte altre opere sono tradizionalmente ascritte a Nāgārjuna; alcune, per esempio il *Mahāprajñāpāramitopadeśa* (cinese, *Da zhidu lun*, ancora esistente solo in C) hanno influenzato lo sviluppo dell'esegetica buddhista, e altre, per esempio il *Daśabhūmikavibhāṣā* (C), quello del Buddhismo della Terra Pura in Cina e in Giappone. Tuttavia, niente di sicuro può essere detto sull'autentica paternità di queste opere.

La filosofia della vacuità è contenuta in alcuni *sūtra* buddhisti antichi, come il *Diyiyigong jing* (T.D. 2,92c) e lo *Aggi-Vacchagotta Suttanta* (*Majjhima Nikāya*, n. 72), e quindi non ha avuto origine con Nāgārjuna, il quale dichiarò che egli faceva rinascere l'insegnamento autentico del Buddha. Tuttavia, nel formare la sua filosofia, Nāgārjuna fece molto affidamento anche sui *Prajñāpāramitā Sūtra*, sul *Daśabhūmika Sūtra* e sul *Kāśyapaparivarta*. La sua filosofia della vacuità fu una critica del realismo indiano, rappresentato dai sistemi filosofici indiani del Sāṃkhya, dei vaiśeṣika e dei naiyāyika e da al-

cuni buddhisti dello Hīnayāna come i sarvāstivādin e altri filosofi dell'*abhidharma*, i quali pensavano che le idee umane, poiché razionali, hanno sostanze corrispondenti nel mondo esterno.

Parlando di vacuità, Nāgārjuna non intendeva dire che nulla esiste, ma che ogni cosa è vuota di *svabhāva* («una propria essenza»), vale a dire di una sostanza indipendente, eterna e immutabile. Come le immagini di un sogno o di un'illusione, tutte le cose non sono realmente esistenti né assolutamente non esistenti. La negazione di Nāgārjuna di una sostanza dipendente da se stessa, che egli ritiene essere nient'altro che un concetto o un termine ipostatizzato, è derivata dall'idea tradizionale buddhista della coproduzione condizionata (*pratītya-samutpāda*), l'idea secondo la quale tutto ciò che esiste emerge ed esiste dipendendo da altre cose. [Vedi *PRATĪTYA-SAMUTPĀDA*]. Nāgārjuna, tuttavia, introduce in questa teoria il concetto di dipendenza reciproca. Proprio come i termini *lungo* e *corto* assumono significato solo in relazione l'uno con l'altro e sono in se stessi privi di qualità indipendenti (lunghezza o brevità), così tutti i fenomeni (tutti i *dharma*) mancano di una propria essenza (*svabhāva*). Se una cosa avesse una propria essenza indipendente e immutabile, allora dovrebbe seguirne che non è né prodotta né esistente, poiché la produzione e l'esistenza presuppongono cambiamento e transitorietà. Tutte le cose, sia fisiche che mentali, possono avere origine e svilupparsi soltanto quando sono vuote di una propria essenza. Questa idea della vacuità rende necessaria la verità della non dualità. *Saṃsāra* e *nirvāṇa* (contaminazione e liberazione), come ogni altra coppia di contraddizioni, sono non duali perché entrambi gli elementi della coppia sono vuoti di una propria essenza. [Vedi anche *NĀGĀRJUNA*].

Āryadeva (circa 170-270), discepolo diretto di Nāgārjuna, fu anch'egli attivo nell'India meridionale. Scrisse tre opere: il *Catuḥśataka* (frammenti in S, T, soltanto l'ultima metà in C), la sua opera principale; il *Śataśāstra* (C), che venne studiato in tutta la Cina e il Giappone e l'*Akṣaraśataka* (T, C), un breve lavoro che comprende un centinaio di parole e il commentario dell'autore stesso. Āryadeva ereditò la filosofia di Nāgārjuna. [Vedi *Āryadeva*]. Non si sa, invece, nulla di Rāhulabhadra, tranne che lasciò due inni, il *Prajñāpāramitāstotra* e il *Saddharmapuṇḍarīkastotra*, e alcuni frammenti di versi citati nei testi cinesi.

Il periodo medio. La tradizione riporta che otto studiosi indiani scrissero commentari sulle *Madhyamakakārikā*: Nāgārjuna stesso (*Akutobhayā*, T); Buddhapālita (circa 470-540; *Buddhapālita-Mūlamadhyamakavṛtti*, T); Candrakīrti (circa 600-650; *Prasannapadā*, S, T); Devaśarman (V-VI secolo; *Dkar po 'char ba*, frammento in T); Guṇaśrī (V-VI secolo; titolo sconosciuto); Guṇamati (V-VI secolo; titolo sconosciuto, frammento in T); Sthiramati (circa 510-570; *Dasheng zhongguan shilun*, C) e Bhavya (conosciuto anche come Bhāvaviveka; circa 500-570; *Prajñāpradīpa*, T, C).

L'*Akutobhayā* è in parte identico al commentario di Buddhapālita e la sua autenticità è dubbia. Bhāvaviveka cita positivamente due frammenti del commentario di Devaśarman, critica invece un frammento del commentario di Guṇamati. Le opere di Devaśarman e Guṇamati non sono giunte fino a noi. Di Guṇaśrī e delle sue opere non si conosce nulla. Il fatto che Guṇamati e Sthiramati, entrambi famosi yogācārin, commentarono le *Madhyamakakārikā* mostra che Nāgārjuna fu stimato non solo dai mādhyamika ma anche da filosofi di altre scuole. Inoltre, è giunto fino a noi il commentario di Qingmu, ma soltanto nella traduzione cinese a opera di Kumārajīva. Lo *Shunzhong lun* (C) di Asaṅga (circa 320-400), un altro yogācārin, è un'interpretazione generale della poesia del saluto di Nāgārjuna che si trova proprio all'inizio delle *Madhyamakakārikā*.

Il periodo medio è caratterizzato dalla spaccatura dei mādhyamika in due sottoscuole: i prāsaṅgika, rappresentati da Buddhapālita e Candrakīrti, e gli svātantrika, rappresentati da Bhāvaviveka e Avalokitavrata. I nomi *prāsaṅgika* e *svātantrika* non sono attestati in alcun testo sanscrito e quindi furono probabilmente coniati dai dossografi tibetani posteriori. Tuttavia, questi nomi descrivono in modo così appropriato la dottrina delle due sottoscuole da essere ancora largamente impiegati dagli studiosi moderni.

Nelle sue argomentazioni Nāgārjuna usa spesso dilemmi e tetralemmi. In *Madhyamakakārikā* 1,1, per esempio, egli dichiara che le cose possono prodursi da se stesse, da altre cose, sia da se stesse che da altre, oppure da nessuna causa che può essere trovata da nessuna parte. Buddhapālita, il fondatore della scuola dei prāsaṅgika, divise questo tetralemma in quattro differenti argomentazioni *prasaṅga*, o argomentazioni *reductio ad absurdum*. Egli mise in evidenza che: 1) la produzione di una cosa da se stessa sarebbe abbastanza inutile perché, avendo una propria essenza, la cosa esisterebbe già e tale produzione comporterebbe così il difetto logico della sovraestensione (*atiprasaṅga*), poiché una cosa già esistente per una propria essenza non cesserebbe mai, secondo questa supposizione, di essere prodotta: 2) se le cose sono prodotte da un'altra cosa, tutte le cose potrebbero essere prodotte da tutte le altre cose; 3) se le cose sono prodotte sia da se stesse che da un'altra cosa, i difetti legati a entrambe le alternative precedenti si combinerebbero in questa terza alternativa; e 4) se le cose sono prodotte da nessuna causa, tutte le cose sarebbero prodotte sempre e da tutte le cose.

Nāgārjuna stesso usò il *prasaṅga* tanto spesso quanto

i dilemmi e i tetralemmi, ma Buddhapālita, analizzando sia i dilemmi che i tetralemmi in *prasaṅga* plurali, considerò questi ultimi come il metodo principale di argomentazione dei mādhyamika. Come forma di argomentazione, il *prasaṅga* era conosciuto dai logici sin dal tempo del *Nyāya Sūtra* (codificato nel III secolo) sotto il nome di *tarka*. Nell'VIII secolo fu formalizzato dai logici buddhisti in forma sillogistica sotto il nome di *prasaṅga-anumāna* («deduzione per mezzo del *prasaṅga*»). Se, per esempio, vedendo il fumo su una montagna, volessimo provare la presenza del fuoco a qualcuno che obietta negandone l'esistenza in quel luogo, potremmo sostenere che se non ci fosse fuoco sulla montagna, non ci sarebbe neppure il fumo. Allo stesso tempo faremmo notare il fatto che il fumo si sta alzando davvero sulla montagna. Questo genere di argomentazione è conosciuto come *prasaṅga*, l'essenza del quale serve a indicare che una conclusione assurda potrebbe seguire, dando ragione all'avversario. L'esempio fatto sopra può essere inserito nel seguente sillogismo categorico: ovunque ci sia fumo, c'è anche fuoco (p); su questa montagna c'è del fumo (q); quindi, su questa montagna c'è del fuoco (r). Questo sillogismo ($pq \supset r$) può essere trasformato nel seguente *prasaṅga-anumāna* ($p \sim r \supset q$): ovunque non c'è fuoco, non c'è fumo (l'antitesi di p); se sulla montagna non c'è fuoco ($\sim r$), ne consegue che sulla montagna non c'è fumo ($\sim q$), il che è contrario al dato di fatto. Allo stesso modo, il *prasaṅga* di Buddhapālita può essere scritto: la produzione delle cose da se stesse è inutile (p); se questa cosa è prodotta da se stessa ($\sim r$), allora ne consegue che la sua produzione è inutile ($\sim q$). Questi esempi di *prasaṅga-anumāna* sono sillogismi ipotetici perché la premessa minore ($\sim r$) è ipotizzata dal sostenitore e affermata soltanto dall'oppositore e perché la conclusione ($\sim q$), che necessariamente consegue da queste due premesse, è falsa. [Vedi anche *BUDDHAPĀLITA*].

Bhāvaviveka criticò Buddhapālita, sostenendo che la sua argomentazione non era altro che un *prasaṅga*, mancante sia di un vero *probans* (cioè la premessa minore) che di un «esempio» (cioè la premessa maggiore). Inoltre, si può comprendere che Buddhapālita mantenga una posizione contraria al *probans* come all'«esempio» a causa della natura del *prasaṅga*. Ossia l'opinione propria di Buddhapālita sarebbe la seguente: una cosa è prodotta da un'altra, ecc. (r), e la sua produzione è utile (q). Intesa in questo modo, l'affermazione di Buddhapālita sarebbe contraria a Nāgārjuna, il quale negava non solo la produzione dalla cosa stessa, ma anche la produzione da un'altra, da entrambe e da nessuna causa. Fino all'VIII secolo, quando alcuni logici buddhisti cominciarono a riconoscere il *prasaṅga* come una forma di deduzione formale, esso non fu considerato autentico; infatti, benché fosse stato ammesso come supplementare al sillogismo categorico, venne classificato come una conoscenza erronea poiché la sua conclusione era falsa rispetto alla parte argomentativa. [Vedi anche *BHĀVAVIVEKA*].

Bhāvaviveka fu fortemente influenzato dal suo contemporaneo più anziano Dignāga, il riformatore della logica e dell'epistemologia buddhiste. [Vedi *DIGNĀGA*]. Di conseguenza, fu opinione di Bhāvaviveka che i mādhyamika dovessero utilizzare i sillogismi categorici per provare la verità della loro filosofia. Nel suo commentario sulle *Madhyamakakārikā*, così come in altre sue opere, Bhāvaviveka compose innumerevoli sillogismi categorici, i cosiddetti *svatantra-anumāna* («deduzione indipendente»). Questa è la ragione per la quale fu indicato come uno svātantrika, a differenza di Buddhapālita che venne definito un prāsaṅgika.

Per esempio, commentando la negazione di Nāgārjuna della produzione delle cose da se stesse (*Madhyamakakārikā* 1,1), Bhāvaviveka usa la seguente forma sillogistica, che potrebbe essere riscritta secondo la logica aristotelica in questo modo:

Premessa maggiore: tutto ciò che esiste non è prodotto da se stesso, per esempio *caitanya* (uno spirito eterno e immutabile della filosofia del Sāṃkhya).
Premessa minore: gli organi cognitivi (occhio, orecchio, naso, ecc.) esistono.
Conclusione: quindi, dal punto di vista della verità più alta (*paramārthataḥ*), essi non sono stati prodotti da se stessi.

Creando questo genere di sillogismo, Bhāvaviveka incluse tre modifiche insolite: la parola *paramārthataḥ* («dal punto di vista della verità più alta») è aggiunta; la negazione in questo sillogismo dovrebbe essere intesa come *prasajya-pratiṣedha* («la negazione di una proposizione», opposta a *paryudāsa*, «la negazione di un termine»), in cui la particella negativa è in relazione con il verbo, non con la parte nominale, cosicché *non da se stessi* non possa significare *da un altro*; non sono disponibili controesempi, cioè nessun membro della classe contraddittoria al *probandum* è disponibile, il che significa che la contrapposizione della premessa maggiore (cioè, tutto ciò che è prodotto da se stesso è non esistente) non è sostenuta da esempi reali.

La logica di Bhāvaviveka, tuttavia, presenta le sue difficoltà, per le quali venne criticata da Sthiramati e Candrakīrti, così come dai naiyāyika. Se la formula restrittiva *dal punto di vista della verità più alta* governa non solo la conclusione, ma anche l'intero sillogismo, la premessa minore non sarebbe ammissibile perché tutte le cose, inclusi gli organi cognitivi, sarebbero non esi-

stenti dal punto di vista della verità più alta secondo i mādhyamika. Se, al contrario, la restrizione governasse soltanto la conclusione e non le due premesse, allora gli organi cognitivi nella premessa minore dovrebbero essere considerati come esistenti se osservati dal punto di vista della verità al livello convenzionale (*saṃvṛti*, *vyavahāra*), mentre gli stessi organi nella conclusione sarebbero non esistenti se osservati dalla verità più alta. Pertanto, Bhāvaviveka dovrebbe essere criticato per l'uso del termine *gli organi cognitivi* su due differenti livelli del discorso. In entrambi i casi egli opera un sofisma logico.

Candrakīrti dice che la negazione impiegata da tutti i mādhyamika dovrebbe essere considerata come *prasajya-pratiṣedha*. Quando c'è un difetto nel controesempio, cioè quando la contrapposizione della premessa maggiore non è attestata nella realtà, come può esserci la certezza riguardo alla validità della premessa maggiore originaria? Candrakīrti, citando una delle poesie di Nāgārjuna, sostiene che i mādhyamika, non avendo proprie asserzioni, non dovrebbero fare affidamento sul metodo sillogistico e che per loro il *prasaṅga* è l'unico e il miglior metodo di argomentazione.

Il commentario sulle *Madhyamakakārikā* fu l'unica opera di Buddhapālita. Bhāvaviveka, oltre al *Prajñāpradīpa*, scrisse le *Madhyamakahṛdayakārikā* (S, T) con il suo commentario *Tarkajvālā* (T), nel quale egli discute la verità della filosofia dei mādhyamika nei capitoli 1, 2 e 3, mentre nei capitoli seguenti si occupa delle dottrine del Buddhismo Hīnayāna, dello Yogācāra, del Sāṃkhya, dei vaiśeṣika, del Vedānta e di altre scuole. Il suo *Dasheng zhangzhen lun* (*Karatalaratna*?) è giunto a noi soltanto in cinese. L'autenticità delle altre due opere attribuite a Bhāvaviveka, il *Madhyamakaratnapradīpa* e il *Madhyamakārthasaṃgraha*, è dubbia. Oltre alla *Prasannapadā*, Candrakīrti lasciò una grande opera intitolata *Madhyamakāvatāra* (T), composta da una parte in poesia e da un commentario, nel quale l'autore illustra gli elementi essenziali della filosofia dei mādhyamika secondo le dieci perfezioni (*pāramitā*) del *bodhisattva*. Candrakīrti fu uno scrittore prolifico: il *Pañcaskandhaprakaraṇa* e i commentari sul *Śūnyatāsaptati*, sulla *Yuktiṣaṣṭikā* e sul *Catuḥśataka*, tutti sopravvissuti solo in tibetano, sono ritenuti opere sue. Avalokitavrata (VII secolo), uno svātantrika, scrisse un commentario (T) voluminoso e istruttivo sul *Prajñāpradīpa* di Bhāvaviveka. Śāntideva, che tendeva a essere un prāsaṅgika, scrisse il *Śikṣāsamuccaya* (S, T, C), una raccolta di insegnamenti sulla dottrina e sulle pratiche del *bodhisattva*, e il *Bodhicaryāvatāra* (S, T, C), composto da più di novecento versi, che insegnava le pratiche del *bodhisattva* secondo le sei *pāramitā*. Il *Sūtrasamuccaya*, una raccolta di passi tratti dai *sūtra* del Mahāyāna, è attributito dai Tibetani a Nāgārjuna, ma è strettamente collegato al *Śikṣāsamuccaya* e quindi si ritiene possibile che Śāntideva possa aver aggiunto nuovi passi dei *sūtra* al testo originario di Nāgārjuna. [Vedi anche *STHIRAMATI*; *CANDRAKĪRTI*; e *ŚĀNTIDEVA*].

Il periodo tardo. I filosofi del periodo medio della scuola indiana dei mādhyamika possono essere descritti come segue: essi scrissero i loro propri commentari sulle *Madhyamakakārikā*; furono divisi in prāsaṅgika e svātantrika, a seconda che essi adottassero il *prasaṅga* («*reductio ad absurdum*») o il *svatantra-anumāna* («deduzione indipendente») come mezzo per stabilire la verità della filosofia dei mādhyamika e guardarono alla scuola dello Yogācāra come alla loro antagonista e ne criticarono la filosofia. Al contrario, i filosofi del periodo tardo furono influenzati da Dharmakīrti, il più grande studioso della scuola logico-epistemiologica buddhista, molto più di quanto non lo fossero da Nāgārjuna; salvo poche eccezioni, quasi tutti appartennero alla discendenza della scuola degli svātantrika e apprezzarono la filosofia della scuola degli yogācāra, anzi la introdussero come parte della filosofia dei mādhyamika. [Vedi *DHARMAKĪRTI*]. Di conseguenza, a partire da Śāntirakṣita, vennero chiamati dai Tibetani con la denominazione di yogācāra-mādhyamika-svātantrika. Gli studiosi tibetani successivi, invece, definirono Bhāvaviveka un sautrāntika-mādhyamika-svātantrika, poiché impiegò la teoria dei sautrāntika del mondo esterno impercettibile ma reale dal punto di vista della verità al livello convenzionale (*saṃvṛti*).

La figura principale di quest'ultimo periodo è Śāntirakṣita (circa 725-784), un discepolo di Jñānagarbha (VIII secolo), del quale si conosce molto poco, eccetto che fu l'autore del *Satyadvayavibhaṅga* (T), del suo commentario *Satyadvayavibhaṅgavṛtti* e dello *Yogabhāvanāmārga* (T). Studioso del monastero di Nālandā, Śāntirakṣita fu invitato in Tibet dal sovrano tibetano. A Bsam yas (Samye) fondò il primo monastero buddhista tibetano in collaborazione con Padmasambhava e ordinò i primi sei monaci tibetani. Scrisse due opere, il *Tattvasaṃgraha* (S, T) e il *Madhyamakālaṃkāra* (T), più un commentario sul *Satyadvayavibhaṅga*, l'opera più importante del suo maestro. Il *Tattvasaṃgraha*, composto da 3.645 versi, introduce le filosofie di diverse scuole indiane, sia buddhiste che non buddhiste, e fornisce anche una critica di esse. Accompagnata da un ampio commentario del suo degno discepolo Kamalaśīla, quest'opera è giunta a noi in sanscrito ed è estremamente preziosa per le informazioni che contiene sul mondo della filosofia indiana di quel tempo. Nel *Madhyamakālaṃkāra*, del quale esistono un commentario dell'autore stesso, il *Madhyamakālaṃkāravṛtti* (T), e un commentario di Kamalaśīla, la *Madhyamakālaṃkārapañjikā* (T),

Śāntirakṣita critica le filosofie buddhiste delle scuole dei sarvāstivādin, dei sautrāntika e degli yogācāra così come le filosofie non buddhiste e proclama la dottrina dei mādhyamika come l'ultima e la più elevata di tutte. La sua critica contro tutte le scuole che considerano entità specifiche come realtà metafisiche ultime ha come principio fondamentale che esse sono vuote di realtà perché prive di proprie essenze, sia singolari che plurali.

Come le scuole della Mīmāṃsā, dei vaiśeṣika, dei naiyāyika e altre, la scuola del Sarvāstivāda sostiene che la conoscenza, come una fedina pulita, è pura e non è dotata dell'immagine di un oggetto e che la percezione ha luogo attraverso il contatto della mente, un organo cognitivo, con un oggetto esterno, e che tutto ciò avviene nello stesso momento. Dal punto di vista epistemologico, questa è una teoria «imitativa» della conoscenza, chiamata in India *nirākārajñānavāda* («la teoria della conoscenza non dotata dell'immagine di un oggetto»). D'altra parte, come le scuole del Sāṃkhya, del Vedānta e dello Yogācāra, anche la scuola dei sautrāntika sostiene che ciò che viene percepito non è un oggetto esterno ma un'immagine lanciata nella conoscenza da una realtà esterna, che rimane sempre qualcosa di impercettibile. La conoscenza è un effetto di un oggetto esterno che ne è la causa e che è già sparito nel momento in cui la conoscenza emerge. Questa è la teoria «raffigurativa» della conoscenza, che viene chiamata *sākārajñānavāda* («la teoria della conoscenza dotata dell'immagine di un oggetto»). Tuttavia, a differenza degli yogācāra, i sautrāntika, non negano l'esistenza di una realtà esterna. Per essi, una realtà esterna, benché non percepita, deve essere presupposta come esistente. Secondo gli yogācāra, non è necessario ipotizzare l'esistenza di una realtà esterna, perché ciò che la conoscenza percepisce è un'immagine che non viene data da un oggetto esterno, ma dal momento immediatamente precedente la conoscenza. La mente è un flusso di momenti contenenti impressioni di esperienze accumulate sin dal passato senza principio. Il mondo non è nient'altro che la rappresentazione della mente, gli oggetti esterni sono in realtà non esistenti. Come i sautrāntika, gli yogācāra sostengono che la conoscenza è dotata di un'immagine (*sākārajñāna*). Tuttavia, gli yogācāra sono divisi in due gruppi, a seconda della natura dell'immagine. Un gruppo sostiene che l'immagine è reale quanto l'autopercezione (*svasaṃvedana*) della conoscenza, mentre l'altro afferma che l'immagine è irreale, sebbene l'autopercezione sia reale. Spesso noi cogliamo un'immagine errata, come dire una moneta d'argento che un momento dopo ci rendiamo conto essere nient'altro che una conchiglia. Secondo l'ultima opinione, questo significa che tutte le immagini possono essere irreali, mentre l'illuminazione (*prakāśa*) stessa, che esiste sia con la moneta d'argento che con la conchiglia, è reale. Questa illuminazione o autopercezione è la sola realtà. Questa visione è detta *alīkākāravāda* («la teoria dell'immagine irreale della percezione»). Secondo la prima opinione, tuttavia, la sola illuminazione non viene mai percepita separatamente dall'immagine. L'immagine di una moneta d'argento è tanto reale quanto l'illuminazione, perché non viene contraddetta dall'immagine della conchiglia. Questo capita perché l'ultima non esiste nello stesso momento della precedente, ma un momento dopo. Ciò che è irreale non è l'immagine ma la concezione che interpreta l'immagine come qualcosa di diverso da ciò che è. Questa teoria viene chiamata *satyākāravāda* («la teoria dell'immagine reale»).

Śāntirakṣita preferì i sautrāntika ai sarvāstivādin e gli yogācāra ai sautrāntika. Per quanto riguarda i satyākāravādin e gli alīkākāravādin, Śāntirakṣita sostiene che entrambi i gruppi siano incapaci di spiegare la ragione per cui la conoscenza, che è unitaria, ha un'immagine che spesso appare come una cosa grossolana o plurale. Ammesso che appaia con una dimensione, anche un'immagine della percezione può essere analizzata e divisa in parti o, in definitiva, in «atomi di conoscenza» (*jñānaparamāṇu*) e quindi è plurale. Se l'immagine è reale, la conoscenza deve essere plurale; se la sola autopercezione è reale, perché non viene percepita separatamente? Tuttavia, entrambe le possibilità non sono vere, perché, dopotutto, la conoscenza non ha una propria essenza né singola né plurale ed è priva di una propria essenza. Così gli yogācāra sono rimpiazzati dai mādhyamika, che segnalano che tutte le cose, sia esterne che interne, sono vuote. [Vedi *ŚĀNTIRAKṢITA*].

Kamalaśīla (circa 740-797), un eccellente studente di Śāntirakṣita, scrisse la *Tattvasaṃgrahapañjikā* (S, T) e la *Madhyamakālaṃkāravṛttipañjikā* (T), commentari sulle due opere principali del suo maestro. Kamalaśīla entrò in Tibet dopo che il suo maestro vi era morto e vinse il famoso dibattito di Samye contro Hwashang Mahāyāna, un monaco cinese del Chan che in quel periodo aveva una considerevole influenza sul Buddhismo tibetano. Al fine di introdurre i Tibetani al Buddhismo, scrisse tre libri, tutti intitolati *Bhāvanākrama* (I gradi della pratica meditativa buddhista; 1 e 3 in S; 1, 2 e 3 in T; e 1 in C). Inoltre, scrisse il *Madhyamakāloka* (T), la sua opera principale; il *Sarvadharmaniḥsvabhāvasiddhi* (T), un riassunto del *Madhyamakāloka*, e il *Tattvāloka* (T). Grazie alla sua vittoria nel dibattito di Samye e al grande impegno successivo, il Buddhismo dei mādhyamika si stabilì saldamente in Tibet. I suoi tre *Bhāvanākrama* furono considerati dai Tibetani del tempo la migliore introduzione alla forma yogācāra-mādhyamika del Buddhismo indiano, opinione condivisa anche dagli studiosi

moderni del Buddhismo. Essi sostengono la necessità di una formazione graduale verso l'illuminazione e denunciano l'illuminazione subitanea proclamata dalla scuola cinese del Chan. [Vedi *KAMALAŚĪLA*].

Vimuktisena (VIII secolo), l'autore dell'*Abhisamayālaṃkāravṛtti* (in parte S, T), e Haribhadra (VIII secolo), l'autore dell'*Abhisamayālaṃkārālokā* (S, T) e del suo riassunto l'*Abhisamayālaṃkāraśāstravṛtti* (T), rivendicarono una stretta relazione tra la filosofia degli yogācāra-mādhyamika e l'*Abhisamayālaṃkāra*, una sinossi del *Pañcaviṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā Sūtra* attribuita a Maitreyanātha. Essi svilupparono le loro filosofie commentando l'*Abhisamayālaṃkāra*.

Jitāri, Bodhibhadra, Advayavajra (tutti dell'XI-XII secolo) e altri furono dei mādhyamika il cui interesse si estendeva al Buddhismo tantrico o all'epistemologia logica, oppure a entrambi. Jitāri, Bodhibhadra e Advayavajra sono conosciuti per aver scritto i compendi delle quattro grandi scuole buddhiste, rispettivamente il *Sugatamatavibhaṅga* (T), il *Jñānasārassamuccayanibandhana* (T) e la *Tattvaratnāvalī* (S, T). In queste opere vengono introdotte le dottrine specifiche delle quattro scuole e, nel caso di Bodhibhadra, sono incluse anche le scuole filosofiche indiane non buddhiste. Le scuole sono disposte in ordine dalla più bassa alla più alta, secondo i loro rispettivi giudizi. Questo genere di compendio divenne il modello secondo il quale i buddhisti tibetani posteriori composero numerosi *grubmtha'* (sanscrito, *siddhānta*) o compendi di classificazioni dottrinali delle scuole buddhiste (e non buddhiste).

Kambala (Lwa ba pa o La ba pa; date incerte) scrisse il *Prajñāpāramitānavaśloka* e la *Ālokamālā*, e, secondo Sahajavajra, appartenne alla scuola degli alīkākāravādin-yogācāra-mādhyamika. Ratnākaraśānti (XI secolo), un alīkākāravādin, ebbe una disputa con Jñānaśrīmitra (XI secolo), un satyākāravādin. Ratnākaraśānti sosteneva che non vi fosse differenza tra gli yogācāra e i mādhyamika e di conseguenza fu considerato a volte un yogācāra-mādhyamika e altre volte un vijñaptimatra-mādhyamika. Egli fu anche un grande logico e introdusse la teoria dell'*antarvyāpti* (determinazione interna della concomitanza universale) nella logica buddhista.

Tibet. Due o tre decenni dopo il dibattito di Samye (794), Ye shes sde, il primo studioso tibetano dei mādhyamika, scrisse il *Lta ba'i khyad par* (Differenze nelle Dottrine), nel quale descrisse la storia dei mādhyamika indiani, la loro divisione in yogācāra-mādhyamika e sautrāntika-mādhyamika, e altre importanti dottrine buddhiste. Durante il IX e il X secolo, il Buddhismo, come veniva esposto da Jñānagarbha, Śāntirakṣita e Kamalaśīla, fiorì in Tibet. Nel 1041, dopo la persecuzione del Buddhismo da parte del re Glang dar ma e la caduta della dinastia tibetana, Atīśa, un grande studioso del monastero Vikramaśīla, entrò in Tibet per ristabilirvi il Buddhismo. Egli venerava Candrakīrti e Śāntideva piuttosto che Bhāvaviveka e Śāntirakṣita, e fondò la scuola dei bka' gdams pa (kadampa). Inoltre, fece erigere il tempio Gsang phu, che divenne il centro del Buddhismo tibetano sotto la guida di Phyva pa Chos kyi Seng ge (1109-1169). Nyi ma grags (1055-?) tradusse tutte le opere di Candrakīrti e fu probabilmente il primo ad usare i nomi di prāsaṅgika e svātantrika. Tsong kha pa (Tsonkhapa, 1375-1419), il più grande mādhyamika in Tibet e il primo abate del monastero Dga' ldan, fondò l'ordine dei dge lugs pa (gelugpa), scrisse molte opere, tra le quali il *Lam rin chen mo* (Grande Opera della Via Graduale), e sintetizzò la filosofia dei mādhyamika con il Tantrismo. [Vedi *ATĪŚA* e *TSONGKHAPA*]. La cosiddetta letteratura *grubmtha'*, nella quale le scuole buddhiste e non buddhiste vengono ordinate in passi graduali culminanti nel pensiero dei mādhyamika, è esclusiva del Buddhismo tibetano. Tra i suoi maggiori rappresentanti vi sono studiosi quali Sakya Paṇḍita (1182-1251), Dbus pa Blo gsal (XIV secolo), 'Jam byangs Bṣad pa (1648-1722) e Dkon mchog 'Jigs med Dbang po (1728-1791). [Vedi anche *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*, articolo sul *Buddhismo tibetano*].

Cina e Giappone. La filosofia di Nāgārjuna fu introdotta in Cina da Kumārajīva (350-409), grazie alle sue traduzioni delle *Madhyamakakārikā*, del *Shiermen lun* (Dvādaśamukha?), del *Bo lun* (una interpretazione del *Catuḥśataka* di Āryadeva) e del *Da zhidu lun* (*Mahāprajñāpāramitopadeśa*?). Tuttavia, l'autenticità della seconda e della quarta opera, attribuite a Nāgārjuna, è dubbia e il terzo scritto citato non è una traduzione diretta dell'opera di Āryadeva. [Vedi *KUMĀRAJĪVA*].

Jizang (549-623) della dinastia Sui, considerando il pensiero di Nāgārjuna e Āryadeva come il cuore della dottrina buddhista, fondò la tradizione del Sanlun. Il nome Sanlun («tre trattati») si riferisce alle prime tre delle opere menzionate sopra. Jizang scrisse il *Sanlun xuanyi* (Il Significato Profondo dei Tre Trattati) e fece anche un commento dei tre trattati. Egli promosse la Via di Mezzo e gli otto modi di negazione che compaiono nella poesia di saluto nelle *Madhyamakakārikā* di Nāgārjuna. [Vedi JIZANG]. La tradizione fiorì durante il primo periodo Tang, ma il suo declino cominciò dopo che Xuanzang trasmise in Cina le opere della scuola dello Yogācāra. Ekan, un monaco coreano, introdusse la dottrina del Sanlun in Giappone, dove, come il Sanronshū, godette di una breve fioritura come una delle sei scuole del periodo di Nara (VII secolo). In Cina come in Giappone la scuola ebbe vita breve e fu soppiantata dal Buddhismo popolare divulgato da tradizioni quali la Terra Pura, lo Zen e altre.

[Vedi anche *ŚŪNYA E ŚŪNYATĀ*; *YOGĀCĀRA*

SARVĀSTIVĀDA; SAUTRĀNTIKA; DHARMA BUDDHISTA].

BIBLIOGRAFIA

K. Bhattacharya (trad.), *The Dialectical Method of Nāgārjuna*, New Delhi 1978, 1986 (2ª ed. riv.). Una traduzione in inglese del *Vigrahavyāvartanī* di Nāgārjuna con il testo traslitterato in caratteri latini.

Shotarō Iida, *Reason and Emptiness. A Study in Logic and Mysticism*, Tokyo 1980. Uno studio sulla filosofia di Bhāvaviveka con una traduzione parziale dei documenti acclusi.

Marion L. Matics (trad.), *Entering the Path of Enlightenment*, New York 1970, rist. London 1971. Una traduzione in inglese del *Bodhicaryāvatāra* di Śāntideva.

T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, London 1955, rist. New Delhi 1998. Un interessante resoconto sulla filosofia dei mādhyamika basato soprattutto sulla *Prasannapadā* di Candrakīrti.

D.S. Ruegg, *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Wiesbaden 1981. Una pregevole visione d'insieme, che include storia, filosofi, dottrine e documenti della scuola, con una dettagliata bibliografia delle opere dei moderni studiosi.

G.L. Sopa e J. Hopkins, *Practice and Theory of Tibetan Buddhism*, New York 1976 (trad. it. *Pratica e teoria del Buddhismo tibetano*, Roma 1977). Una traduzione del compendio di Dkon mchog 'Jigs med Dbang po sulle quattro grandi scuole del Buddhismo indiano.

[Aggiornamenti bibliografici:

D.L. Berger, *The Social Meaning of the Middle Way. The Madhyamika Critique of Indian Ontologies of Identity and Difference*, in «Journal of Dharma», 26, 3 (2001), pp. 282-310.

D. Burton, *Emptiness Appraised. A Critical Study of Nagarjuna's Philosophy*, Richmond/Va. 1999.

Candrakirti e Mi pham rgya mtsho, *Introduction to the Middle Way. Candrakirti's Madhyamakavatara with Commentary by Ju Mipham*, Boston 2002.

J.L. Garfield, *Empty Words. Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation*, New York 2002.

E. Napper, *Dependent-Arising and Emptiness. A Tibetan Buddhist Interpretation of Madhyamika Philosophy Emphasizing the Compatibility of Emptiness and Conventional Phenomena*, Boston 2003.

D.S. Ruegg, *Studies in Indian and Tibetan Madhyamaka Thought*, Wien 2000.

J. Thupten, *Self, Reality and Reason in Tibetan Philosophy. Tsongkhapa's Quest for the Middle Way*, New York 2002.

L. Viévard, *Vacuité (Sunyata) et Compassion (Karuna) dans le Bouddhisme Madhyamaka*, Paris 2002].

KAJIYAMA YŪICHI

MAHĀSĀṂGHIKA. La scuola dei mahāsāṃghika, una delle più antiche «sette» buddhiste non mahāyāniche (le cosiddette Diciotto Scuole del Buddhismo Hīnayāna), è stata generalmente considerata l'anticipatrice del Mahāyāna. In ogni caso, anche se la scuola dei mahāsāṃghika e le sue sottoscuole sposarono molti dei punti di vista più radicali, in seguito attribuiti al «Grande Veicolo», altri fattori e le scuole più antiche contribuirono allo sviluppo di questo movimento.

Sviluppo iniziale. I resoconti tradizionali divergono sull'occasione e la ragione dello scisma che diede l'avvio alla setta dei mahāsāṃghika. Alcuni racconti narrano che quest'ultima si separò da quella degli sthavira al tempo del secondo concilio buddhista (Vaiśālī, circa 340 a.C.), altri che questo avvenne durante un terzo concilio (a volte confuso con il terzo concilio che si tenne a Pāṭaliputra all'epoca del re Aśoka, 244 a.C.). La ragione dello scisma fu anch'essa molto dibattuta. Si è generalmente concordi nel ritenere che la spaccatura fu motivata da problemi di disciplina monastica, ma alcuni studiosi non sono d'accordo sul punto preciso della questione. La maggior parte degli studiosi occidentali è incline ad accettare che la setta dei mahāsāṃghika rappresentava la posizione più permissiva in materia di disciplina. Meno comune è la posizione di coloro che vorrebbero sostenere il contrario, sottolineando il fatto che essa aveva un *vinaya* molto conservatore e che il suo *prātimokṣa* era tanto severo quanto quello delle altre scuole hīnayāniche. Sembra quindi improbabile che la permissività nelle regole monastiche sia stata la ragione dello scisma.

Inoltre, recenti studi tendono a distinguere la disputa che provocò il secondo concilio, e finì con la riconciliazione dell'ordine, da quella che probabilmente ebbe luogo poco dopo (in ogni caso tra i sedici e i sessanta anni successivi). Fu quest'ultima controversia che provocò lo scisma che divise le scuole dello Hīnayāna nelle sue due maggiori correnti, quella degli sthavira e quella dei mahāsāṃghika. Sia come sia, sembra chiaro che quest'ultima criticava l'ideale dell'*arhat* ed esaltava l'immagine del Buddha, trasformando la vita storica del fondatore in un evento di secondaria importanza e l'ideale dell'*arhat* in un obiettivo inferiore. In questo senso essa creò un motivo contro la tradizione e, qualunque fosse l'importanza del suo *vinaya*, le sue posizioni dottrinali furono chiaramente innovative.

Letteratura. La tendenza dei mahāsāṃghika a innovare può essere vista anche nel contenuto e nella struttura del loro *Tripiṭaka*. Benché nelle sue prime fasi si credeva che fosse composto di sole tre parti (*Sūtra*, *Vinaya* e *Abhidharma*), il *Sūtra Piṭaka* fu in seguito ingrandito, cosicché il *Kṣudraka Āgama* divenne un *Piṭaka* separato chiamato *Saṃyukta Piṭaka*. Secondo alcune fonti questa sezione iniziò a includere i «*vaipulya sūtra*», un'espressione che può essere riferita ai testi ma-

hāyānici. L'ultima aggiunta al *Tripiṭaka* dei mahāsāṃghika fu una quinta sezione, il *Dhāraṇī Piṭaka*, una raccolta di formule magiche e incantesimi. Tuttavia, alcuni resoconti dicono che il quinto *Piṭaka* fu un *Bodhisattva Piṭaka*, che presumibilmente si riferisce a una raccolta di testi mahāyānici.

Purtroppo, poco è rimasto di questo canone e non è possibile oggi confermare oppure chiarire tali affermazioni generali. Il *prātimokṣa* dei mahāsāṃghika sopravvive nel suo originale sanscrito e parte del *vinaya* sopravvive nell'opera in sanscrito *Mahāvastu*, che dichiara nel suo colofone di essere un'opera dei mahāsāṃghika-lokottaravādin dell'India centrale. Oltre a questi e ad alcuni frammenti del *vinaya* e della sezione *sūtra* del loro canone trovati a Bāmiyān, il resto dei testi indiani della scuola sono andati perduti. Anche in traduzione solo pochi testi sopravvivono. Esiste una traduzione cinese del loro *vinaya*, ad opera di Faxian, che sembra essere una parte del loro *Sūtra Piṭaka* (*Ekottarāgama*). Quest'ultimo testo sembra essere una traduzione da una lingua pracrita. Vi è anche una chiara influenza dei mahāsāṃghika su un testo dei dharmaguptaka, il *Śāriputrābhidharma Śāstra.*

Il *Mahāvastu*, il cui testo buddhista in sanscrito ibrido è stato preservato in Nepal come un *sūtra* mahāyānico, rappresenta solo quella sezione del *vinaya* che stabilisce la base «storica» per le istituzioni monastiche, cioè la vita e il primo ministero del Buddha. È principalmente una biografia del Buddha dal suo incontro con Dīpaṃkara al suo primo sermone e alla conversione dei primi discepoli. Contiene anche un certo numero di *avadāna*. Ma non contiene nessun materiale su questioni di disciplina monastica e il suo racconto principale è interpolato con numerose digressioni, per lo più storie del genere *jātaka* o *avadāna*. Benché le parti più antiche di quest'opera si debbano far risalire ai primi stadi della formazione del Buddhismo canonico, essa contiene molte interpolazioni tarde che collocano la recensione, tuttora esistente, al V secolo d.C.

Sebbene il *Mahāvastu* sia considerato un'opera di transizione, per la maggior parte esso non mostra propensioni dottrinali radicalmente distinte da quelle della maggior parte dei *vinaya*. Tuttavia, ci sono alcuni chiari segni di quegli elementi di dottrina e lingua che sono stati tradizionalmente considerati caratteristici dei mahāsāṃghika, alcuni dei quali definiscono anche il Mahāyāna. Il testo parla dello stato *lokottara* («ultraterreno») di Buddha e della sua presenza nel mondo a forza di un'illusione creata per essere conforme alle aspirazioni e alle percezioni degli esseri viventi. Il fatto che il *Mahāvastu* sia scritto in sanscrito ibrido sembrerebbe confermare la tradizione secondo la quale i mahāsāṃghika usavano una certa forma di pracrito nella loro letteratura religiosa.

Sviluppi dottrinali. La dottrina più caratteristica del gruppo dei mahāsāṃghika è costituita dai famosi «Cinque Punti di Mahādeva» (a volte attribuiti a un certo Bhadra), un attacco all'*arhat* che è stato l'oggetto di almeno due interpretazioni: può essere considerato come un argomento a favore di criteri morali più permissivi oppure può essere visto come una via indiretta di argomentazione a favore del valore dell'ideale del *bodhisattva*. Questi cinque punti sono: 1) un *arhat* può essere sedotto da un altro (*para-upahṛta*, che significa che egli può avere polluzioni notturne accompagnate da sogni erotici); 2) l'ignoranza (*ajñāna*) non è totalmente assente in un *arhat* (il suo intuito spirituale non gli dà la conoscenza di materie profane); 3) un *arhat* può avere dubbi (*kaṃkṣā*); 4) un *arhat* può essere superato da un altro (*para-vitīrṇa*, un termine dal significato oscuro); e 5) un *arhat* può accedere a più alti stadi della via proferendo una frase (*vacibheda*) quale «Oh, dolore!». L'esatto significato di queste dottrine è lontano dall'essere ovvio. Anche l'intenzione generale non è trasparente: ci si può chiedere se i Cinque Punti implichino che un *arhat* sia più umano di quanto fosse ritenuto da altre scuole, o che egli sia più debole di quanto altri credano, oppure è possibile che la via del *bodhisattva* sia superiore? [Vedi anche *ARHAT*].

Altre dottrine attribuite ai mahāsāṃghika sono ugualmente allettanti. Per esempio, si dice che essi ritengano che soltanto la *prajñā* possa liberare, una tesi che può riflettere un'enfasi antica sulla *prajñā* tanto che avrebbe portato alla centralità finale della letteratura della Perfezione della Saggezza (*Prajñāpāramita*) nel Mahāyāna. Sembra che i mahāsāṃghika abbiano anche dichiarato che tutte le parole del Buddha sono *nītārtha*, cioè che non hanno bisogno di interpretazione. Ma ciò può significare non tanto che il canone non ha bisogno di esegesi, quanto che il Buddha quando predica non ha intenti nascosti, tranne quelli che gli esseri viventi possono trovare nelle sue parole secondo le loro capacità interpretative. Almeno questa sarebbe la sola via che questa dottrina potrebbe far conciliare con altre dichiarazioni attribuite ai mahāsāṃghika, perché essi ritengono che il Buddha predica tutti i *dharma* con una parola, che egli predica anche quando non parla e che non c'è una verità convenzionale (*saṃvṛtti-satya*) nel suo *dharma*. [Vedi anche *LINGUAGGIO (Teorie buddhiste)*].

Buddhologia. Altra caratteristica dei mahāsāṃghika è la convinzione che ci siano molti Buddha in tutte le dieci direzioni e in tutti i tempi: nel passato, nel presente e nel futuro. Questo principio differisce da quello dei buddhisti più conservatori che credono che un Buddha sia un fenomeno raro. Ma le affermazioni dei mahāsāṃghika potrebbero ricoprire un altro aspetto di

quella dottrina che è stata chiamata «docetismo buddhista», cioè la convinzione che i Buddha non guidino la vita umana, neanche quando sembra che siano apparsi nella storia. Forse connessa a questa dottrina è la nozione che i *bodhisattva* facciano un voto (*praṇidhāna*) per rimanere nel ciclo della trasmigrazione per il bene degli esseri senzienti. Essi prolungano volontariamente il loro soggiorno; in effetti, i *bodhisattva* possono scegliere una vita all'inferno per il bene degli esseri viventi. [Vedi anche *BODHISATTVA (LA VIA DEL)*].

Sviluppo delle sette. Delle varie sette che discendono da quella dei mahāsāṃghika le più importanti sono quelle dei lokottaravādin e dei prajñaptivādin. È stato ipotizzato che questi due rami rappresentino le due maggiori divergenze dottrinali, così come due diversi centri geografici di attività. Benché entrambi questi rami e le loro ulteriori derivazioni fossero attivi in più di una parte dell'India, il gruppo dei lokottaravādin si concentrò nella regione settentrionale (Mathurā) e i gruppi dei prajñaptivādin nella zona sudorientale dell'India. Sembra anche che i gruppi settentrionali preferirono il sanscrito come loro lingua canonica, mentre i gruppi meridionali usarono il pracrito. Tuttavia, dal punto di vista dottrinale la distinzione è difficile da sostenere, poiché le fonti tradizionali sono spesso contraddittorie.

Lokottaravāda. Sembra che i lokottaravādin abbiano enfatizzato le tendenze docetiche generali dei mahāsāṃghika più di quanto fecero le altre sottoscuole. Purtroppo, dato che le fonti sembrano fondere tutte le dottrine delle fazioni dei mahāsāṃghika nella loro descrizione generale della scuola, è difficile distinguerle l'una dall'altra o da quella della scuola di origine. Il principio da cui la scuola del Lokottaravāda deriva il suo nome, cioè la credenza che il «cammino», o la sequenza di vite, che porta ai Buddha e comprende la loro completa illuminazione sia soltanto una serie di eventi relativi all'apparizione, è attribuito anche alla scuola principale. Secondo questa dottrina, i Buddha sono ultraterreni, cioè non sono esseri umani ma esseri spirituali perfettamente puri, liberi dalle limitazioni di un corpo fisico. Questa dottrina può essere riconosciuta in almeno un passo chiave del *Mahāvastu*, ma è lontana dell'essere il tema dominante di quest'opera. Tutto ciò non prova necessariamente che la credenza non fosse così centrale nella scuola come affermarono i dossografi. Può essere che molte delle speculazioni dottrinali dei mahāsāṃghika trovarono posto nell'*Abhidharma* e nei commentari della scuola, ma tutto questo materiale è andato perduto. La vita monastica, meditativa e liturgica delle comunità probabilmente non rifletteva le spaccature dottrinali che definivano le scuole.

Prajñaptivāda. In contrasto con la visione generale dei mahāsāṃghika, questa sottoscuola riteneva che tutte le enunciazioni dottrinali avessero significati semplicemente provvisori o puramente convenzionali. Nondimeno, sembra che i prajñaptivādin abbiano conservato una certa distinzione tra verità assolute e verità relative. Sebbene questa nozione rimanga oscura, si può vederne la connessione con certe idee dei bahuśrutīya. Ciò può essere dovuto a una origine comune dal ramo dei gokulika dei mahāsāṃghika.

Dal Prajñaptivāda nacquero altri gruppi, dei quali i più importanti furono gli aparaśaila e i pūrvaśaila, il cui principale centro di attività fu a Dhānyakaṭaka (nell'attuale Andhra Pradesh). Pare che essi abbiano incluso nella loro letteratura alcune opere di tendenza mahāyānica, forse anche testi della *Prajñāpāramitā* in pracrito.

Se la scuola dei bahuśrutīya è anch'essa un ramo cadetto della linea principale dei mahāsāṃghika allora dobbiamo includere nella letteratura dei mahāsāṃghika anche il *Satyasiddhiśāstra* (III secolo d.C.), trattato accademico di Harivarman. Quest'opera occupa chiaramente una posizione intermedia tra l'*abhidharma* delle scuole hīnayāniche e i trattati filosofici del Mahāyāna.

Influenza. Un'influenza diretta della scuola dei mahāsāṃghika non si estese al di là del subcontinente indiano. Tuttavia, attraverso la sua influenza nella formazione del Mahāyāna, la scuola lasciò il suo segno nella storia del Buddhismo nell'Asia orientale e nel Tibet. Le sue dottrine chiave, quali la centralità della *prajñā*, i voti del *bodhisattva*, le apparizioni del Buddha e la distinzione tra verità convenzionale e verità assoluta, continuano ancora oggi a influire sulla percezione buddhista mahāyānica del mondo e della tradizione buddhista.

[Per una visione di insieme della relazione dei mahāsāṃghika con le altre scuole del Buddhismo antico, vedi *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*, articolo sul *Buddhismo Hīnayāna*. Per un ulteriore approfondimento sul docetismo buddhista, vedi *BUDDHA*].

BIBLIOGRAFIA

S.Z. Aung e Caroline Augusta Rhys Davids (tradd.), *Points of Controversy*, London 1915, rist. 1960. Classica polemica del Theravāda contro le dottrine delle Diciotto Scuole.

A. Bareau, *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule et leurs Abhidharmapiṭaka*, in «Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient», 50 (1952), pp. 1-11. Bareau è il massimo studioso della storia antica delle scuole dello Hīnayāna. Cfr. anche, dello stesso autore: *Trois traités sur les sectes bouddhiques attribués à Vasumitra, Bhavya et Vinītadeva*, in «Journal Asiatique», 242 (1954), pp. 229-66; 244 (1956), pp. 167-200; *Les Premiers conciles bouddhiques*, Paris 1955; *Les Sectes bouddhiques du petit véhicule*, Saigon 1955, e *Les controverses rélatives*

à la nature de l'arhat dans le bouddhisme ancien, in «Indo-Iranian Journal», 1 (1957), pp. 241-50.

A. Bareau e H.G.A. van Zeyst, *Andhakas*, in G.P. Malalasekera (cur.), *Encyclopaedia of Buddhism*, I, Colombo 1965. Analisi di un gruppo rappresentativo dei mahāsāṃghika «meridionali».

H. Bechert, *Zur Frühgeschichte des Mahāyāna-Buddhismus*, in «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 113 (1963), pp. 530-35. Riassume la comprensione contemporanea dell'ampiezza e della complessità delle fonti hīnayāniche per il Mahāyāna.

P. Demiéville, *L'origine des sectes bouddhiques d'après Paramārtha*, in *Mélanges chinois et bouddhiques*, Bruxelles1931-1932, I, pp. 15-62. Cfr. anche, dello stesso autore, *À propos du concile de Vaiśālī*, in «T'oung pao», 40 (1951), pp. 239-96.

N. Dutt, *Early History of the Spread of Buddhism and the Buddhist Schools*, London 1925, rist. New Delhi 1980. Cfr. anche, dello stesso autore: *Aspects of Mahāyāna Buddhism and Its Relation to Hīnayāna*, London 1930, rist. Ann Arbor/Mich. 1984, e *The Second Buddhist Council*, in «Indian Historical Quarterly», 35 (1959), pp. 45-56. Molti dei primi lavori di Dutt sulle sette, sparsi in varie riviste, sono stati raccolti in *Buddhist Sects in India*, Calcutta 1970, Delhi 1978 (2ª ed.).

J.J. Jones (trad.), *The Mahāvastu*, I-III, London (1949-1956) rist. 1973-1976, è la traduzione inglese di uno dei pochi testi rimasti dei mahāsāṃghika.

L. de La Vallée-Poussin, *Mahāvastu*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, VIII, Edinburgh 1915. Questo articolo e quello di Rhys Davids citato sotto sono datati, ma contengono preziose informazioni e ipotesi storiche difese ancora da alcuni studiosi.

É. Lamotte, *Buddhist Controversy over the Five Propositions*, in «Indian Historical Quarterly», 32 (1966), pp. 148-62. Il materiale raccolto in questo articolo può essere reperito, leggermente aumentato, in É. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien. Des origines à l'ère Śaka*, Louvain 1958, rist. 1967, pp. 300-19, 542-43, 575-606 e 690-95 (trad. it. *Lo spirito del Buddhismo antico*, Venezia 1960). Quest'opera dotta è ancora il riferimento base per la storia dell'antico Buddhismo indiano.

Jiryō Masuda, *Origins and Doctrines of Early Indian Buddhist Schools*, in «Asia Major», 2 (1925), pp. 1-78.

C.S. Prebish, *A Review of Scholarship on the Buddhist Councils*, in «Journal of Asian Studies», 33 (1974), pp. 239-54. Prebish ha dedicato serie riflessioni al problema delle antiche scuole, specialmente alla storia e all'importanza del loro *vinaya*. Cfr. anche, dello stesso autore, *The Prātimokṣa Puzzle. Facts versus Fantasy*, in «Journal of the American Oriental Society», 94 (1974), pp. 168-76, e *Buddhist Monastic Discipline. The Sanskrit Prātimokṣa Sūtras of the Mahāsāṃghikas and Mūlasarvāstivādins*, University Park/Pa. 1975, rist. Delhi 1996.

C.S. Prebish e Janice J. Nattier, *Mahāsāṃghika Origins. The Beginnings of Buddhist Sectarianism*, in «History of Religions», 16 (1977), pp. 237-72. Una contestazione ben argomentata della percezione dei mahāsāṃghika come «liberali».

T.W. Rhys Davids, *Sects (Buddhist)*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, XI, Edinburgh 1920.

A. Wayman, *The Mahāsāṃghika and the Tathāgatagarbha*, in «Journal of the International Association of Buddhist Studies», 1 (1978), pp. 35-50. Dibatte le possibili connessioni tra le sottosette dei mahāsāṃghika dell'Andhra e lo sviluppo del Mahāyāna.

[Aggiornamenti bibliografici:

J. Braarvig et al. (curr.), *Buddhist Manuscripts in the Scheyen Collection*, I, Oslo 2000. Cfr. pp. 53-62 e pp. 233-42.

P. Harrison, *Sanskrit Fragments of a Lokottaravādin Tradition*, in L. Hercus et al. (curr.), *Indological and Buddhist Studies. Volume in Honour of Professor J.W. de Jong on His Sixtieth Birthday*, Delhi 1982, pp. 211-34.

Akira Hirakawa, *Monastic Discipline for the Buddhist Nuns. An English Translation of the Chinese Text of the Mahāsāṃghika-Bhiksuni-Vinaya*, Patna 1982.

C.S. Prebish, *Saiksa-Dharmas Revisited. Further Considerations of Mahasamghika Origins*, in «History of Religions», 35 (1996), pp. 258-70.

Akira Yuyama (cur.), *The Mahāvastu-avadāna. In Old Palm-Leaf and Paper Manuscripts*, Tokyo 2001].

LUIS O. GÓMEZ

MAHĀSIDDHA. Il *mahāsiddha* («colui che è totalmente perfetto»), o semplicemente *siddha* («colui che è perfetto»), buddhista è la figura ideale illuminata centrale del Buddhismo tantrico o Vajrayāna, ultima fase importante dello sviluppo del Buddhismo indiano e particolarmente rilevante nel subcontinente tra l'VIII e il XII secolo d.C. La lista di ottantaquattro dei maggiori *siddha* buddhisti, elencati da Abhayadatta, autore indiano del XII secolo, e il raggruppamento di *siddha* in sette discendenze, ad opera dell'autore tibetano Tāranātha, sono molto conosciuti. Come il Buddha per il Buddhismo più antico, l'*arhat* per la tradizione premahāyānica e il *bodhisattva* per il Mahāyāna, il *siddha* è il modello principale di persona completa per la tradizione del Vajrayāna. Come quegli ideali più antichi per le loro tradizioni, il *siddha* incarna nella propria persona il carattere particolare e gli ideali del Vajrayāna, con la sua enfasi sulla meditazione, sulla realizzazione personale, sulla relazione maestro-discepolo e sulle modalità di vita non monastiche del capofamiglia e dello *yogin* errante.

Fonti. La nostra conoscenza dei *siddha* buddhisti deriva da una considerevole quantità di materiale biografico che sopravvive principalmente in testi tibetani: quali sono traduzioni di scritti indiani oppure sono basati direttamente o indirettamente su di essi o sulla tradizione orale. Queste biografie dei *siddha*, che variano in lunghezza da poche righe a centinaia di pagine, narrano la «storia della liberazione» (*rnam thar*) dei loro protagonisti, raccontando il loro viaggio spirituale dalla condizione umana ordinaria a quella del completo risveglio.

Le biografie dei *siddha* sono caratterizzate speci-

mente da riferimenti fortemente mitologici, simbolici e magici. Come nel caso del Buddha Śākyamuni nelle sue biografie, ma a un grado più ampio, i *siddha* sono descritti come esseri le cui vite sono cariche di trascendente e soprannaturale. Allo stesso tempo, i *siddha* sono mostrati come uomini e donne reali con legami specifici con il mondo storico di tutti i giorni. Queste storie li ritraggono come se venissero da luoghi particolari, appartenessero a determinate caste e seguissero questa o quella occupazione. I loro maestri, le pratiche tantriche e le discendenze sono attentamente segnalati. I maggiori di loro sono rappresentati come grandi maestri, fondatori di linee di successione, funzionari monastici e autori prolifici di testi tantrici tuttora esistenti. Molti *siddha* sono conosciuti storicamente per aver svolto ruoli importanti nella trasmissione del Vajrayāna dall'India al Tibet, alla Cina e all'Asia sudorientale e sono parte della storia sociale e politica di questi Paesi. Questa confluenza di mitologico e trascendente da una parte e di storicamente tangibile e specifico dall'altra è uno dei segni particolari dei *siddha* e del Vajrayāna in generale.

Struttura dell'ideale del siddha. I *siddha* sono raffigurati nelle loro biografie sia come individui particolari sia come esempi di un tipo comune: le loro vite seguono una certa struttura o modello particolare, qui riassunto, che li distingue come *siddha* buddisti.

Prima dell'illuminazione. La storia della vita del *siddha* generalmente comincia con la sua nascita, che avviene a volte nelle grande regioni tantriche di Kāmarūpa (nell'India nordorientale), di Uḍḍiyāna (nell'India nordoccidentale) o di Nāgārjunikoṇḍa (nell'India sudorientale) e a volte in altre regioni. Generalmente a questo punto vengono dati dettagli sulla condizione sociale della casta. In contrasto con il Buddhismo più antico, nel quale le caste più alte erano viste come le preferibili in assoluto, i *siddha* non vengono soltanto dalle alte caste (*brāhmaṇa* e *kṣatriya*) ma, come spesso accade, anche da quelle più basse: alcuni dei maggiori *siddha* furono in origine cacciatori, pescatori, pastori, tessitori, ciabattini, fabbri, prostitute e anche ladri. Questa diversità di origini sociali diede un'espressione particolarmente vivace all'insistenza buddhista classica per la quale le distinzioni sociali e di casta non sono spiritualmente radicate o inerenti alla realtà, e l'illuminazione può avvenire ugualmente in ogni situazione condizionata, indipendentemente dal suo valore sociale convenzionalmente stabilito.

In particolar modo all'inizio del loro cammino, i *siddha* vengono raffigurati come persone ordinarie, che hanno dei desideri spesso non specificati. Sono uomini e donne, monaci e laici, agiati e indigenti, ma tutti condividono un senso di insoddisfazione inevitabile e di circolarità nelle loro vite. Essi raggiungono un punto critico nel loro cammino religioso quando incontrano un maestro tantrico che presenta loro la possibilità di una via spirituale di meditazione, di perdita degli schemi abituali e di risveglio. La loro risposta è spesso un misto di attrazione e paura, ma essi condividono un sentimento di legame profondo con il maestro e con il messaggio da lui pronunciato. Lasciandosi guidare da questo incontro, i futuri *siddha* iniziano un percorso impegnativo di formazione sotto i loro *guru*. L'importanza data alla relazione maestro-discepolo in tutte le biografie dei *siddha* riflette l'enfasi del Vajrayāna sulla supremazia del risveglio individuale e sulla necessità per questo processo di un maestro personale e realizzato.

A questo punto nella vita di tutti i *siddha* inizia un periodo di studio con il maestro, che il discepolo a volte segue per molti anni, mentre altre volte incontra solo periodicamente per ricevere nuove istruzioni. Le meditazioni indefinite e le pratiche liturgiche tantriche (*sādhana*) sono parti ricorrenti nella formazione dello studente, ma questa è l'attività «nel mondo». Molti di quelli che presto diventeranno *siddha* sono formati a svolgere le occupazioni di casta e a sposarsi, mentre altri sono istruiti per eseguire compiti che sono detestabili per le loro identità precedenti, come i brahmani Bhadrapa e Lūyipa, che si dice abbiano fatto nella loro vita rispettivamente il pulitore di latrine e il servitore di una prostituta. In generale, i compiti difficili e l'umiliazione degli ideali del precedente ego segnano la prova e la formazione dei *siddha* durante i loro giorni da studenti e il loro viaggio verso la realizzazione buddhista classica della negazione dell'*ego*.

I siddha come figure illuminate. Dopo molti anni di faticosa formazione, i *siddha* emergono come persone completamente illuminate. In contrasto con il Buddha, che era considerato un modello lontano nell'era del nostro mondo, con l'*arhat*, la cui illuminazione era ritenuta minore rispetto a quella del Buddha, e con il *bodhisattva*, al quale veniva ordinato di rimandare il suo completo risveglio, i *siddha* sono rappresentati come coloro che, avendo raggiunto il completo risveglio, realizzano così l'intenzione del Vajrayāna di rendere possibile «l'illuminazione durante questa stessa vita».

Come figure illuminate, i *siddha* manifestano una individualità vivace in qualità di capofamiglia, *yogin* o monaci. Benché i *siddha* rappresentino un ideale fondamentalmente non monastico, spesso esteriormente appaiono come seguaci di una disciplina monastica, ma interiormente sono *siddha* realizzati.

Il Vajrayāna classico intende se stesso come uno sviluppo del Mahāyāna. I *siddha* sono raffigurati come *bodhisattva* la cui motivazione primaria è lavorare a bene-

ficio di altri. Così, in primo luogo, i *siddha* realizzati sono tutti maestri di altri. La tradizione tibetana più tarda spiega la grande differenza di origini, formazione e metodologie di insegnamento dei *siddha* come una realizzazione del voto del *bodhisattva* mahāyānico di aiutare gli esseri senzienti di ogni rango e condizione adottando il loro modo di vita.

Questa motivazione compassionevole è anche data come spiegazione dell'innegabile anticonformismo dei *siddha*. Come abbiamo già detto, a volte i maestri mettono i loro studenti in situazioni convenzionalmente vietate alla loro casta. I *siddha* stessi spesso rompono tabu sociali e religiosi e questo fa parte dei loro insegnamenti. La rappresentazione di tale attività non convenzionale è volta a rinforzare l'insistenza tantrica che una spiritualità autentica non può essere identificata con delle particolari forme sociali esterne. A questo proposito, i *siddha* danno un'espressione caratteristica all'antico detto del Buddha: il risveglio è un modo di vedere le strutture condizionate del mondo come tali, non di identificarsi servilmente con un particolare modo di vita o con una norma religiosa.

Elementi magici. Anche la magia svolge un ruolo importante nelle vite dei *siddha* realizzati. A una prima lettura, le biografie dei *siddha* sottolineano la credenza tradizionale buddhista (e panindiana) secondo la quale il risveglio spirituale conferisce il possesso di poteri miracolosi. In questo senso, il *siddha* si fa carico di un motivo presente nella raffigurazione del Buddha, di alcuni *arhat* e dei *bodhisattva* di più alta realizzazione. Ma nelle vite dei *siddha* la magia svolge un ruolo più importante di quanto non faccia nelle tradizioni agiografiche più antiche. Questa grande importanza è dovuta probabilmente a una combinazione di più fattori: 1) la grande enfasi nel Vajrayāna sulla pratica e sulla realizzazione; 2) il suo allineamento con una vita non monastica, laica e yogica; 3) la sua inclinazione alla rottura di ciò che è visto come conservatorismo e imperturbabili fissazioni del Buddhismo più antico.

Alcuni racconti di magia sembrano essere metaforici, ad esempio quando i *siddha* trasformano gli altri in massi, «pietrificandoli» con il loro insegnamento non convenzionale. Altre prodezze, come ad esempio la trasformazione di una sostanza senza valore in gioielli, sono forse psicologiche e indicano la via con la quale i *siddha* possono trasformare, attraverso il loro intuito, passioni apparentemente senza valore della loro personalità nel più alto premio dell'illuminazione. Altri esempi di magia, come quello di Saraha che cammina sull'acqua, possono illustrare la libertà dei *siddha* da causa ed effetto. In tutti questi esempi, l'uso della magia dei *siddha* pone in rilievo l'insegnamento base del Vajrayāna (e buddhista classico) secondo il quale il mondo comune non è definito e fisso come appare, ma contiene in effetti libertà, potere e sacralità illimitati.

Un'ultima caratteristica del *siddha* realizzato è il trapasso che non è considerato come una morte nel senso ordinario, ma come un passaggio ad una condizione che è invisibile ma in ogni caso reale e potenzialmente accessibile. I *siddha*, come abbiamo detto, non muoiono ma piuttosto vanno in un regno celeste dal quale possono apparire in ogni momento.

Storicità e le biografie dei siddha. La concretezza storica delle biografie dei *siddha*, l'esistenza di testi, canzoni e discendenze da essi generati, il loro impatto sociale e politico e l'esistenza del Vajrayāna stesso lasciano pochi dubbi sul fatto che i *siddha* furono individui storici. Ma fino a che punto le loro storie sono semplici racconti storici? Fino a che punto esse rappresentano invece un insieme di elementi originariamente disparati raccolti attorno a queste particolari figure?

Lo studio delle stesse biografie del Vajrayāna mostra che potrebbe essere un errore considerarle semplicemente come racconti di singoli individui, almeno nel senso ordinario. Nello stesso testo, o in testi diversi, vengono narrati su un singolo *siddha* molti aneddoti, a volte differenti a volte apparentemente contraddittori. Oltretutto, è possibile trovare gli stessi motivi, e anche intere storie, nelle vite di molti *siddha* diversi. Alla luce di questi fatti si possono forse comprendere meglio le vite dei *siddha* intese come biografie sacre, delle quali alcuni elementi emergono indubbiamente all'origine delle vite di questi individui, mentre altri sono originati altrove. Queste biografie diventano generalmente proprie della tradizione, per essere usate e riusate al fine di chiarire la natura dell'ideale stesso di *siddha* attraverso lo strumento delle biografie specifiche.

Ma questo approccio piuttosto flessibile alla storia scritta riflette forse una mancanza di consapevolezza storica da parte dei biografi del Vajrayāna? Bisogna resistere alla tentazione di rispondere a questa domanda in modo affermativo, almeno fino a quando la particolare attitudine del Vajrayāna verso la storia non sia pienamente compresa. Le vite dei *siddha* non li limitano a ciò che noi in occidente abbiamo sempre considerato come l'ambito legittimo della «vita» di una persona che comincia con la nascita e finisce con la morte. La «vita» di un *siddha* può includere «eventi» che precedono la nascita e vengono dopo la morte e può anche includere sogni, visioni ed esperienze paranormali che altre persone rispettate possono aver avuto di questi *siddha*, prima, durante e dopo la loro vita umana. Questa attitudine a includere molti più eventi assunta dal Vajrayāna nei confronti della vita di un *siddha* è dovuta non tanto alla sua mancanza di consapevolezza storica quanto piuttosto al suo modo particolare di intendere

la storia. I *siddha* sono persone reali che sono rilevanti proprio perché incarnano dimensioni cosmiche, senza tempo e universali della realtà umana. Possono esprimere se stessi ugualmente dal loro aspetto umano ordinario così come da quello sovrumano. Secondo la tradizione stessa, le storie contraddittorie su un *siddha* possono semplicemente indicare le manifestazioni multiple di quella persona, mentre la ripetizione delle stesse storie in molte vite può significare soltanto che un *siddha* recente sta insegnando secondo un modello tradizionale più antico. Tali elementi sono considerati nel Vajrayāna una parte non solo legittima ma necessaria degli scritti propriamente storici sui *siddha*.

Infine, è necessario menzionare l'impatto importante che hanno avuto la liturgia e le vite di certi maestri tantrici tibetani più recenti sulla comprensione delle biografie dei *siddha*. Quello che è sentito come l'essenza universale e senza tempo dei *siddha* rende possibile invocare la loro presenza viva e tangibile attraverso la liturgia. Inoltre, molti dei più famosi *siddha* sono concepiti per essere presenti, nelle incarnazioni successive, nelle persone dei *tulku* tibetani (lama incarnati). L'esempio vivente dei *tulku* e l'invocazione della presenza dei *siddha* nel rituale contribuiscono significativamente a rendere attuali e a interpretare i *siddha* le cui vite e i cui insegnamenti possono essere letti nei testi.

Ruolo storico dei siddha. La principale eredità storica dei *siddha* è la tradizione che essi rappresentano e le discendenze del Vajrayāna che essi hanno contribuito a creare, molte delle quali esistono ancor oggi. Su un fronte più limitato i *siddha* furono autori di moltissime opere tantriche, centinaia delle quali sopravvivono in traduzioni tibetane. Le composizioni più caratteristiche dei *siddha* sono forse le loro *dohā* («canzoni dell'illuminazione»), che sopravvivono in raccolte indipendenti, in biografie e nei *tantra* stessi. Generalmente si ritiene che queste canzoni siano state composte in occasioni liturgiche per esprimere l'individualità e la sacralità del momento dell'esperienza del risveglio. I *siddha* composero anche altri tipi di testi, inclusi commentari dei *tantra*, biografie di grandi maestri, testi liturgici e così via. Una lista di circa seicento opere di *siddha* indiani è contenuta nella sezione tantrica del *Bstan 'gyur* (*Tengyur*) tibetano; opere di *siddha* sono anche incluse in altre parti del *Tengyur* e in raccolte tibetane di testi buddhisti indiani.

I *siddha* rivestono anche una parte importante nella storia del Buddhismo indiano e asiatico. In India, i *siddha* furono i depositari principali del Vajrayāna per un millennio: nel loro primo periodo formativo (precedente l'VIII secolo d.C.), nel momento della loro supremazia (dall'VIII al XII secolo d.C.), nei molti secoli che seguirono la decimazione islamica del Buddhismo monastico alla fine del XII secolo, attraverso il XVI secolo, quando i racconti tibetani contemporanei danno testimonianze dirette di una tradizione del Vajrayāna forte e vitale in India. Secondo la storia del Buddhismo tibetano, furono i *siddha* a portare il Vajrayāna in quella terra. Tutte quattro le più importanti scuole sopravvissute, e molte che non sono sopravvissute, derivano in definitiva dai *siddha* indiani: la scuola dei bka' brgyud pa (kagyupa) da Ti lo pa (Tilopa, 988-1069) e Nā ro pa (Nāropa, 1016-1100); la scuola dei rnying ma pa (nyingmapa) da Padmasambhava e Vimalamitra (entrambi dell'VIII secolo); la scuola dei sa skya pa (sakyapa) da 'Brog mi (Brogmi, 922-1022) e la scuola dei dge lugs pa (gelugpa) da Atīśa (982-1054), che, pur non essendo egli stesso un *siddha*, ha ereditato alcune delle loro tradizioni. [Vedi *GELUGPA*].

Siddha come Śubhākarasiṃha, Vajrabodhi e Amoghavajra, che viaggiarono tutti nella Cina Tang nell'VIII secolo, furono i responsabili dell'arrivo del Vajrayāna in quella terra. [Vedi *ZHENYAN*]. Anche se la loro attività anticonformista e miracolosa si dimostrò in definitiva in contrasto con la prospettiva cinese e anche se il Vajrayāna che essi portarono non sopravvisse a lungo in Cina, la loro attività mise le basi per la trasmissione del Vajrayāna in Giappone da parte di Kūkai (774-835), che fondò in questo Paese la scuola dello Shingon. [Vedi *SHINGONSHŪ*]. L'ideale del *siddha* ebbe un ruolo indiretto anche nella storia religiosa dei Mongoli, seguendo l'appropriazione mongola del Buddhismo tibetano nel XIII secolo.

Infine, i *siddha* portarono il Vajrayāna nell'Asia sudorientale dove la loro attività è evidente a Giava, Sumatra e in Cambogia a partire dal IX secolo. Il Vajrayāna continuò in queste regioni almeno fino al XVI secolo, quando Buddhaguptanātha, seguace indiano del Vajrayāna, visitò quest'area e fornì racconti diretti sulla tradizione tantrica del luogo.

[Per un approfondimento delle vie soteriologiche nel Buddhismo, vedi *SOTERIOLOGIA BUDDHISTA*; *ARHAT* e *BODHISATTVA (LA VIA DEL)*. Vedi anche le biografie di *PADMASAMBHAVA*, *TILOPA*, *NĀROPA*, *MARPA*, *MILAREPA*, *TSONGKHAPA*, *ŚUBHĀKARASIṂHA*, *VAJRABODHI*, *AMOGHAVAJRA* e *ATĪŚA*].

BIBLIOGRAFIA

Il più importante testo indiano esistente sui *siddha* è Abhayadatta, *Caturśīti-siddha-pravṛtti* (Storia degli ottantaquattro *siddha*), tradotto dal tibetano in J.B. Robinson, *Buddha's Lions. The Lives of the Eighty-four Siddhas*, Berkeley 1979. Le estese biografie dei due più importanti *siddha* indiani, Padmasambhava e Nāropa, si trovano rispettivamente in W.Y. Evans-Wentz, *The*

Tibetan Book of the Great Liberation, Oxford 1954, rist. 2000 (trad. it. *Il libro tibetano della Grande Liberazione*, Roma [1975] 1992 [2ª ed.]), e *The Life and Teachings of Naropa*, H. Guenther (trad.), Oxford 1963. P. Kvaerne, *An Anthology of Buddhist Tantric Songs*, Oslo-New York 1977, rist. Bangkok 1986, analizza un'importante raccolta delle canzoni dei *siddha* indiani. S. Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, Calcutta 1946, 1995 (4ª ed.), tenta di vedere i *siddha* indiani nel loro contesto religioso più ampio; R. Ray, *Accomplished Women in Tantric Buddhism of Medieval India and Tibet*, in Nancy A. Falk e Rita M. Gross (curr.), *Unspoken Worlds*, New York 1980, pp. 227-42, London-Wadsworth 2001 (3ª ed.), tratta delle donne *siddha* indiane. Molte opere forniscono riassunti utili del ruolo dei *siddha* indiani e del Vajrayāna fuori dall'India. Per il Tibet, cfr. D.L. Snellgrove e H.E. Richardson, *A Cultural History of Tibet*, London 1968, rist. Boulder 1980, pp. 95-110 e 118ss. (trad. it. *Tibet. Storia della tradizione, della letteratura e dell'arte*, Milano 2004); per la Cina, cfr. K. Ch'en, *Buddhism in China*, Princeton 1964, rist. 1972, pp. 325-37; per il Giappone, cfr. Dagan e Alicia Matsunaga, *Foundations of Japanese Buddhism*, I, Los Angeles-Tokyo 1974, pp. 171-200; e per l'Asia sudorientale, cfr. N.R. Ray, *Sanskrit Buddhism in Burma*, Calcutta 1936, pp. 12-14 e 62-99.

[Aggiornamenti bibliografici:

R.M. Davidson, *Indian Esoteric Buddhism. A Social History of the Tantric Movement*, New York 2002.

N. Kats, *Buddhist Images of Human Perfection. The Arahant of the Sutta Pitaka Compared with the Bodhisattva and the Mahasiddha*, Delhi 1989.

Marpa et al., *The Life of the Mahasiddha Tilopa*, Dharamsala 1995.

R. Ray, *The Mahasiddha*, in J.M. Kitagawa e M.D. Cummings (curr.), *Buddhism and Asian History*, New York 1989, pp. 389-94.

H.B. Urban, *The Economics of Ecstasy. Tantra, Secrecy, and Power in Colonial Bengal*, New York 2001.

D.G. White, *The Alchemical Body. Siddha Traditions in Medieval India*, Chicago 1996.

D.G. White, *Kiss of the Yogini. "Tantric Sex" in its South Asian Contexts*, Chicago 2003].

REGINALD RAY

MAHĀVAIROCANA (letteralmente, «il grande illuminatore»), il Buddha del Grande Sole, è l'apoteosi trascendente e cosmocratica del Buddha storico, Śākyamuni. Sotto la più antica designazione *Vairocana* («il luminoso»), rappresenta le più profonde speculazioni del Buddhismo sulla vacuità e sulla compenetrazione di tutti gli elementi dell'universo (*dharmadhātu*). Come Mahāvairocana, è concretamente considerato il signore del cosmo che cinge tutto ed è l'oggetto di culto di una forma di Buddhismo tantrico che dall'India si diffuse a Sumatra, in Cina, in Giappone e in Tibet.

In India, il nome *Vairocana* appare nel *Ṛgveda* in relazione ai fenomeni celesti e alla luminosa residenza di Varuṇa. Altri contesti vedici collegano Vairocana variamente con Sūrya, la divinità solare; Candra, la divinità lunare; e Agni, dio del fuoco. Nella *Chandogya Upaniṣad*, Vairocana, re degli *asura* (antagonisti degli dei), perde una competizione per la vera conoscenza del Sé a favore della sua controparte Indra, re dei *deva* (dei). La letteratura buddhista *pāli* identifica la divinità Verocana con il demone Bali, e nel *Saṃyutta Nikāya* egli si oppone nuovamente alla sua nemesi Sakka (Indra), questa volta mentre chiede la conoscenza a Buddha.

Vairocana viene nominato in altri testi buddhisti come il *Mahāvastu* e il *Lalitavistara*, ma il suo ruolo come simbolo della realtà ultima si è sviluppato solo nelle scritture del Mahāyāna come il *Daśabhūmikā Sūtra* e il *Gaṇḍavyūha Sūtra*, che si trovano entrambi in una raccolta enorme conosciuta come *Avataṃsaka Sūtra*. Secondo la tradizione cinese dello Huayan e quella giapponese del Kegon, entrambe basate sull'*Avataṃsaka Sūtra*, Śākyamuni, il Buddha che predicò l'*Avataṃsaka*, in modo simile a tutti i Buddha prima di lui trascorse eoni come un *bodhisattva*, sforzandosi di ottenere l'illuminazione. Nella notte della sua illuminazione finale, ascese al palazzo del Paradiso Akaniṣṭha, la vetta del cosmo, dove l'*abhiṣeka* («iniziazione, consacrazione») gli fu conferita dai Buddha delle Dieci Direzioni. Ottenne così il «corpo di godimento» (*saṃbhogakāya*) e giunse a regnare dal Paradiso Akaniṣṭha come il sovrano celeste che predica ai *bodhisattva* di livello molto avanzato. Contemporaneamente a questa conquista, Śākyamuni realizzò la sua identità con il *dharmakāya* (la realtà totale, trascendente e ineffabile). Il corpo terreno di Śākyamuni riprese la sua predicazione, ma questo corpo, così come il «corpo di godimento», vennero ora riconosciuti quali manifestazioni del *dharmakāya* trascendente. Così Vairocana rappresenta la realtà ultima e allo stesso tempo permea tutti i livelli del cosmo manifesto e degli esseri che sono in esso. L'universo è il suo corpo infinito. Tutte le cose sono in lui e la sua presenza risplende in tutte le cose.

Questa nozione di compenetrazione, di ogni parte nel tutto e del tutto in ogni parte, è strettamente legata alle immagini di luce e illuminazione della mitologia di Vairocana/Mahāvairocana. Il *Gaṇḍavyūha Sūtra* descrive la realtà come un universo di luce riflessa all'infinito. Come divinità solare, Vairocana è il centro del cosmo, il suo governatore e il suo sovrano. Egli è al di sopra del cosmo, eppure tutte le sue variazioni sono riflessi di lui. Un'immagine frequentemente usata è quella della rete di Indra. La rete costituisce l'universo e in ogni suo nodo si trova un gioiello che riflette tutti gli altri gioielli della rete.

Mahāvairocana e Tantrismo. Il nome Vairocana indica una prospettiva ultima da realizzarsi attraverso l'in-

tuizione. Mahāvairocana, al contrario, è realizzato concretamente nella pratica rituale. Mahāvairocana, la divinità principale in molte delle tradizioni buddhiste tantriche, diventò importante tra il V e il VII secolo d.C. Pur condividendo il simbolismo di Vairocana, la caratteristica di Mahāvairocana nell'iconografia, nella dottrina e nel rituale è sottolineata dal prefisso sanscrito *mahā* («grande»). Le principali scritture che esaltano Mahāvairocana e descrivono il suo culto, il *Mahāvairocana Sūtra* e il *Tattvasaṃgraha*, non si sono conservate in sanscrito, ma le loro traduzioni cinesi sono alla base di due scuole buddhiste, quella cinese dello Zhenyan e quella giapponese dello Shingon (*mantra*). Le traduzioni tibetane di queste scritture sono considerate come testi fondamentali di due delle quattro classi di *tantra* di questo Paese, i Caryā Tantra e gli Yoga Tantra. Benché Mahāvairocana fosse importante nel Buddhismo tibetano, il suo culto fu eclissato dalle divinità degli *Anuttarayoga Tantra*. Per i Tibetani, il Buddha Akṣobhya, il «Buddha primordiale» (Ādibuddha), e il simbolismo dialettico della sessualità cosmica rappresentato dalle immagini dello *yab-yum* («padre-madre») che si trovano nel *Guhyasamaja Tantra* e nello *Hevajra Tantra*, furono più convincenti.

Mahāvairocana nell'Asia orientale. Il *Mahāvairocana Sūtra* e il *Tattvasaṃgraha* furono portati in Cina da due *ācārya* («maestri») dell'università monastica di Nālandā, nell'India settentrionale, che nel VII secolo d.C. era diventata un centro di studi tantrici. Śubhākarasiṃha (637-735) e Vajrabodhi (671-741) arrivarono a convertire la corte Tang rispettivamente nel 716 e nel 720. [Vedi *ŚUBHĀKARASIṂHA* e *VAJRABODHI*]. Grazie ai loro sforzi e a quelli dei loro discepoli, furono tradotti i testi principali e i commentari riguardanti Mahāvairocana. Un culto ristretto ma solido fu fondato sotto il prudente patrocinio dell'imperatore filotaoista Xuanzang (regnante tra il 712 e il 756). Mahāvairocana, come è rivelato in ciò che venne conosciuto come il Buddhismo esoterico (cinese, Mijiao; giapponese, Mikkyō), assume il simbolismo di Vairocana. Mahāvairocana viene descritto come il signore del grande palazzo del *vajradharmadhātu* che è stato creato dai suoi meravigliosi poteri di trasformazione (*adhiṣṭhāna*). Questo palazzo è identificato sia con il Paradiso Akaniṣṭha sia con l'intero cosmo. Come Vairocana, Mahāvairocana ha ricevuto le iniziazioni (*abhiṣeka*) da tutti i Buddha, e il Paradiso Akaniṣṭha è lo sfondo di queste iniziazioni, così come della rivelazione delle nuove scritture tantriche. Nel *Mahāvairocana Sūtra*, Mahāvairocana è rappresentato come la luce e il sostentamento del cosmo manifesto e come il suo sovrano supremo. Egli è a un tempo il cosmocrate e il partecipante attivo a tutte le manifestazioni, e la sua presenza è sentita non solo nell'azione salvifica dei *bodhisattva*, ma anche nel tempo atmosferico, nelle costellazioni e in tutti gli altri fenomeni. Il *Tattvasaṃgraha* tende ad enfatizzare il cosmo come viene riflesso in Mahāvairocana. Egli è il Signore della Luce e l'universo è una serie interminabile di riflessi di lui.

Iconografia e culto. La caratteristica di Mahāvairocana è evidente nei suoi testi, che sono quasi interamente dedicati al rituale. Mentre Vairocana rappresenta la realtà assoluta da realizzarsi attraverso l'intuizione sviluppata durante lunghi eoni, Mahāvairocana si realizza attraverso un'attiva e immediata partecipazione rituale al suo stesso essere. La pratica è un dramma rituale basato su convenzioni iconografiche dettagliate nei *maṇḍala*, o cosmogrammi, tratti dai due testi maggiori, e consiste in due atti intrecciati. Inizialmente il discepolo tenta di realizzare la sua identità con la divinità attraverso l'imitazione di convenzioni iconografiche, o «segni», della divinità come è mostrato nei testi e attraverso istruzioni orali. Il suo corpo e la posizione delle mani (*mudrā*), l'incantesimo rituale (*mantra*) e la visione meditativa (*samādhi*) cercano di riprodurre la coscienza propria della divinità che adora. Il successo di questa *imitatio* è definito *siddhi* («realizzazione»). Il discepolo si sottopone a una serie di iniziazioni (*abhiṣeka*) che lo identificano con le divinità a vari livelli del *maṇḍala*. Per essere ritenuto idoneo, deve ottenere la realizzazione finale della sua identità con Mahāvairocana, riproducendo la ricerca del Buddha e l'ascesa finale al Paradiso Akaniṣṭha per diventare un *ācārya*. Avendo realizzato la sua identità con la divinità, può esercitare i poteri di questa divinità per il bene degli altri. Questo secondo atto viene anche chiamato *siddhi*.

Sotto l'egida di Amoghavajra (morto nel 774), discepolo di Vajrabodhi, sotto i suoi successori cinesi e sotto Kūkai (774-835), il fondatore giapponese dello Shingon, l'iconografia del Buddhismo esoterico prese una forma definitiva. [Vedi *AMOGHAVAJRA* e *KŪKAI*]. Alcuni *maṇḍala* furono tratti dal *Mahāvairocana Sūtra* e dal *Tattvasaṃgraha* per dare origine al Maṇḍala dell'Utero (*Garbhakośadhātu Maṇḍala*) e al Maṇḍala del Diamante (*Vajradhātu Maṇḍala*). Nel Maṇḍala dell'Utero, Mahāvairocana è generalmente dorato, seduto in posizione meditativa su un disco lunare appoggiato su un fiore di loto rosso. È adornato regalmente come il dominatore del cosmo e rappresenta la realizzazione finale della buddhità. Le altre divinità raffigurate nel *maṇḍala* rappresentano la sua attività compassionevole (*karuṇā*) in tutti i fenomeni e la possibilità di illuminazione. Il Maṇḍala del Diamante è composto da nove *maṇḍala* scelti dal *Tattvasaṃgraha*. Essi rappresentano la coscienza o saggezza (*prajñā*) di Mahāvairocana. L'immagine centrale di Mahāvairocana è generalmente bianca o blu, egli è seduto su un fiore di loto appoggiato su un di-

sco lunare, è adornato e incoronato e le sue mani sono strette nella Posizione della Saggezza che Abbraccia Tutto (Jñānamuṣṭi Mudrā). La tradizione dello Shingon descrive i *maṇḍala* come rappresentativi del cosmo come viene visto da Mahāvairocana, l'universo senza tempo della luce compenetrante della saggezza. Questi due *maṇḍala*, che come la realtà condizionata e la realtà ultima si ritiene siano non duali, forniscono una struttura per classificare tutti i fenomeni. L'iniziazione e la pratica rituale furono organizzate attorno al nuovo schema e quindi un *ācārya* deve essere iniziato a entrambi i *maṇḍala*. Kūkai introdusse parecchi miglioramenti, il più importante dei quali è l'identificazione dei primi cinque elementi materiali del cosmo con il Maṇḍala dell'Utero e del sesto elemento, la mente, con il Maṇḍala del Diamante. Così, per Kūkai, il cosmo materiale era il corpo del *dharmakāya* trascendente e non una manifestazione ontologicamente secondaria come potrebbe essere ipotizzato dalla dottrina dello Huayan.

Il significato religioso di Mahāvairocana. Il Grande Sole Buddha Mahāvairocana rappresenta una delle più profonde concezioni religiose del mondo. Come il sole fisico, il Buddha Mahāvairocana è il cardine del cosmo manifesto, la sorgente della luce e della vita. Tuttavia, questo concetto è lontano dal panteismo, dal momento che Mahāvairocana trascende l'universo proprio perché egli *è* l'universo, ma neppure è docetismo. In effetti, nessun termine può essere considerato migliore di quello coniato da Masaharu Anesaki (1915), il quale parlava di «cosmoteismo» dello Shingon. Il completo significato di Mahāvairocana viene appreso nella pratica tantrica, per questo Mahāvairocana funge da icona, sia come incarnazione del divino, sia come simbolo indicante la trascendenza divina. Così, nel dramma rituale del Tantrismo l'adepto realizza la sua propria natura iconica. Egli è sia l'adoratore che l'oggetto di adorazione, e prova il paradosso della divinità che è il mondo ma che tuttavia trascende il mondo. Egli è Mahāvairocana nel suo stesso corpo.

[Vedi anche *BUDDHA E BODHISATTVA CELESTI*; *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*, articolo sul *Buddhismo esoterico*; *MAṆḌALA BUDDHISTA*; e *SHINGONSHŪ*. Per una dissertazione generale sulle divinità solari associate, vedi *SOLE*, vol. 4].

BIBLIOGRAFIA

La migliore introduzione al culto di Mahāvairocana nel contesto della pratica tantrica tibetana è D.L. Snellgrove, *Buddhist Himālaya*, Oxford 1957, Kathmandu 1995 (2ª ed.). Su Vairocana e il suo simbolismo nelle tradizioni dello Huayan e del Kegon, cfr. F.D. Cook, *Hua-yen Buddhism. The Jewel Net of Indra*, University Park/Pa. (1977) 1981, 2ª ed., e Th. Cleary, *Entry into the Inconceivable. An Introduction to Hua-yen Buddhism*, Honolulu 1983. Il solo studio sulla scuola dello Zhenyan in Cina è l'eccellente traduzione, annotata e con introduzione, delle vite di Śubhākarasiṃha, Vajrabodhi e Amoghavajra: cfr. Chou Iliang (trad.), *Tantrism in China*, in «Harvard Journal of Asiatic Studies», 8 (1945), pp. 241-332. Studi sul Buddhismo esoterico e quindi su Mahāvairocana dalla prospettiva dottrinale dello Shingon giapponese sono: Minoru Kiyota, *Shingon Buddhism*, Los Angeles 1978, che include una spiegazione dei due *maṇḍala*, e un'opera in francese, eccellente anche se difficile da trovare, del sacerdote dello Shingon, Ryūjun Tajima, *Étude sur le Mahāvairocana-Sūtra*, Paris 1936. Lo studio di Tajima include una traduzione del primo capitolo di questo importante testo. Una buona introduzione alla vita e al pensiero di Kūkai e una traduzione di alcune delle sue opere sono fornite da Yoshito S. Hakeda, *Kūkai. Major Works*, New York 1972. Il migliore studio sui *maṇḍala* dello Shingon, anche questo in francese e difficile da trovare, è ancora di Ryūjun Tajima, *Les deux grands maṇḍalas et la doctrine de l'ésotérisme Shingon*, in «Bulletin de la maison franco-japonaise», n.s. 6 (1959). Piuttosto facile da trovare è l'articolo sul Maṇḍala dell'Utero di Beatrice Lane Suzuki, *The Shingon School of Mahayana Buddhism*, parte 2, *The Mandara*, in «Eastern Buddhism», 7 (1936), pp. 1-38. Infine, un breve ma eccellente approfondimento dei due *maṇḍala* si può trovare in Masaharu Anesaki, *Buddhist Cosmotheism and the Symbolism of Its Art*, in Masaharu Anesaki (cur.), *Buddhist Art in Its Relation to Buddhist Ideals*, London 1916, rist. New York 1978.

[Aggionamenti bibliografici:

Ryūichi Abé, *The Weaving of Mantra. Kūkai and the Construction of Esoteric Buddhist Discourse*, New York 1999.

S. Hodge, *The Mahā-Vairocana-Abhisambodhi Tantra, with Buddhaguhya's Commentary*, London 2003.

R.K. Payne (cur.), *Re-visioning "Kamakura" Buddhism*, Honolulu 1998.

A. Wayman e Tajima Ryūjun, *The Enlightenment of Vairocana. Book I Study of the Vairocanabhisambodhitantra. Book II Study of the Mahavairocana-Sutra*, Delhi 1992.

Chikyo Yamamoto, *Mahāvairocana-sūtra. Translated into English from Ta-p'i lu che na ch'eng-fo shen-pien chia-ch'ih ching the Chinese Version of Śubhākarasiṁha and I-hsing, A.D. 725* New Delhi 1990.

CHARLES D. ORZECH

MAITREYA. Nel pantheon delle divinità buddhiste nessuna presenta un insieme così complesso di incarnazioni come Maitreya. Il suo primo e più importante compito è quello di successore di Śākyamuni come un Buddha che realizza l'ultimo stadio dell'illuminazione dopo essere nato come essere umano. Il concetto di Maitreya come Buddha futuro si trova in tutte le tradizioni buddhiste, benché non ci sia un accordo universale sulla storia della sua vita o sul modo in cui egli realizzò il destino messo in evidenza dalla sua posizione come prossimo Buddha.

Racconti testuali. Uno sguardo generale alla letteratura ci fornisce alcune indicazioni delle vie attraverso le quali la storia di Maitreya si è sviluppata ed è cresciuta di importanza. Il canone *pāli*, la fonte di molte delle nostre informazioni sui primi insegnamenti, non presta molta importanza a Maitreya e menziona il suo nome soltanto in uno dei testi antichi, il *Cakkavattisīhanāda sutta*. Nella letteratura non canonica, due opere sono dedicate principalmente a Maitreya, l'*Anagatavaṃsa* e il *Maitreyavyākaraṇa*, ma non si conoscono l'origine e la datazione precisa di questi componimenti. Una versione estesa della storia di Maitreya si può trovare nel *Divyāvadāna* della scuola dei mūlasarvāstivādin. In questa raccolta di racconti c'è la storia di un *bodhisattva* che vorrebbe compiere un atto estremo di pratica acetica e donare la sua testa a un maestro brahmano come segno della sua sincerità nel perseguire la verità. Una divinità, però, vegliando sul giardino nel quale avviene questa scena, tenta di salvare la vita del *bodhisattva* portando distante il brahmano. Il *bodhisattva*, allora, supplica la divinità di permettergli di procedere nel suo intento, perché già una volta, proprio in quel giardino, Maitreya aveva distolto dal desiderio di sacrificare la propria vita per il suo maestro e per questa ragione non era riuscito a realizzare le sue più alte aspirazioni, una mancanza questa che non dovrebbe essere ripetuta.

Il *Mahāvastu*, un testo proveniente dalla setta dei mahāsāṃghika, fornisce una lista di Buddha futuri e pone in cima il nome di Maitreya. In questo antico racconto troviamo il nome Ajita usato in riferimento a Maitreya nelle sue vite passate. Più tardi, i theravādin furono piuttosto interessati ad Ajita e la storia della sua vita divenne il centro di molte attenzioni durante il V e VI secolo. L'identificazione di Ajita come il figlio del re Ajātasattu del Magadha permise al *saṃgha* di determinare esattamente dove e come il *bodhisattva* sarebbe apparso quando avesse raggiunto la buddhità. Secondo la sezione sulla sua vita contenuta nel *Mahāvaṃsa*, una famosa storia dello Sri Lanka, Maitreya risiederebbe nel Cielo Tuṣita prima di discendere nella sua nascita e maturazione terrene. La cronologia di questo evento è registrata chiaramente. Dopo il *parinirvāṇa* di Śākyamuni, il mondo entrerà in un periodo di declino sociale e cosmologico; cinquemila anni dopo l'ultimo Buddha, l'insegnamento sarà caduto molto in basso e la durata della vita umana sarà ridotta a dieci anni. A quel punto il ciclo sarà invertito: la vita migliorerà fino a quando la lunghezza media della vita sulla terra sarà di ottomila anni. In questo mondo, in cui la vita sarà così lunga e l'ambiente favorirà l'insegnamento del Buddha, ci sarà un sovrano, un *cakravartin*, che provvederà al benessere della gente e promuoverà la dottrina del Buddha. [Vedi *CAKRAVARTIN*]. Quando questo paradiso sarà pronto, Maitreya scenderà dal Cielo Tuṣita, realizzerà tutto il suo potenziale come un Buddha e insegnerà il *dharma* per far progredire gli esseri viventi. Mahākāśyapa, uno dei più importanti discepoli di Śākyamuni, si risveglierà dallo stato di *trance* nel quale era entrato dopo il *parinirvāṇa* del suo antico maestro, servirà ancora una volta un Buddha e ascolterà l'insegnamento dell'illuminato.

Questa millenaristica visione di Maitreya si è mantenuta nelle aree buddhiste dell'Asia meridionale e sudorientale. Nella Birmania settentrionale, invece, esiste la credenza che un maestro contemporaneo noto come Bodaw fosse un re universale così come Maitreya, il Buddha futuro. L'identificazione di Maitreya con capi e fondatori si trova costantemente in tutta l'Asia buddhista.

Gli studiosi hanno ipotizzato che l'idea del Buddha futuro potrebbe derivare dal concetto iranico del salvatore Saoshyant. [Vedi *SAOSHYANT*, vol. 11]. Sotto questa luce, Maitreya dovrebbe rappresentare la struttura di un mondo nel quale c'è pace e abbondanza e dove il *dharma* sarà insegnato e pienamente compreso. Altri, tuttavia, propendono verso la teoria secondo la quale queste idee erano già presenti in India al tempo di Śākyamuni. I buddhisti, come pure gli ājīvika e i jainisti, pensano che ci dovrebbero essere nuovi *tīrthaṃkara*, *jina* e Buddha nel futuro. P.S. Jaini suggerisce che la fonte dello sviluppo di Maitreya fosse nella scuola dei mahāsāṃghika. Se il Theravāda presta poca attenzione a Maitreya e fornisce soltanto un riferimento canonico, il *Mahāvastu* dei mahāsāṃghika gli dedica invece molti paragrafi, segnala il suo nome come Ajita, racconta minuziosamente degli aneddoti sulle sue vite passate e narra della predizione di Śākyamuni sul raggiungimento da parte di Maitreya della buddhità. Così, c'è materiale in abbondanza per giustificare lo studio di Maitreya come una parte dell'ambito culturale e religioso indiano, senza dover far affidamento su una teoria diffusionista delle influenze esterne per rendere conto della nozione del Buddha futuro.

La tradizione del Mahāyāna ha prestato molta attenzione a Maitreya e nella letteratura vi sono molti riferimenti alla sua vita e alle sue attività. Dal momento che il Mahāyāna ha messo in rilievo il cammino e lo sviluppo del *bodhisattva*, è comprensibile che darà a Maitreya un posto nel suo gruppo d'onore. Come per la tradizione precedente, tutti i gruppi del Mahāyāna credono che Maitreya seguirà i passi di Śākyamuni. Nel pantheon dei *bodhisattva*, a Maitreya non viene sempre dato il posto più alto; egli divide la considerazione della comunità dei credenti con *bodhisattva* come Mañjuśrī e Avalokiteśvara. Nei testi della *Prajñāpāramitā*, Maitreya viene coinvolto nel dialogo tra il Buddha e un gruppo

di discepoli composto da *bodhisattva* e *arhat*. Gli *arhat*, famosi anche per essere i seguaci di Śākyamuni, sono classificati molto al di sotto dei *bodhisattva* dal punto di vista del loro livello di comprensione. Così, nella classificazione, la letteratura della *Prajñāpāramitā* colloca Maitreya al di sopra di un *arhat* come Śāriputra. Tuttavia, Maitreya non è sempre raffigurato in modo così lusinghiero nella letteratura del Mahāyāna. Per esempio, in un racconto del *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra*, Mañjuśrī dice a Maitreya che nel passato, quando gli insegnò il *dharma*, egli si rivelò uno studente indolente molto più interessato alla fama che non alla comprensione. Così, in questo incontro con il suo antico maestro, Maitreya ha ancora bisogno di risposte alle sue domande. [Vedi *MAÑJUŚRĪ*]. La questione se Maitreya e Śākyamuni si siano mai incontrati in qualcuna delle loro vite precedenti sorge anche nella letteratura del Mahāyāna. Il *Mahākarmavibhaṅga* dichiara che il Buddha ha, in effetti, incontrato Maitreya e lo ha lodato per il suo desiderio di vivere come un *bodhisattva*.

La tradizione tantrica del tardo periodo mahāyānico sembra aver avuto poco interesse nei confronti di Maitreya. Il disinteressamento della tradizione per Maitreya si può rilevare nel *Guhyasamāja Tantra*, nel quale quest'ultimo viene descritto come timoroso e triste mentre ascolta gli insegnamenti del Vajrayāna. Poiché dotato di un sapere limitato, egli non è in grado di comprendere queste istruzioni avanzate. La stessa domanda sul livello di comprensione di Maitreya viene posta nel *Vimalakīrtinirdeśa*, nel quale Maitreya è incapace di dare una risposta appropriata al laico Vimalakīrti, che mette alla prova la predizione della buddhità con la domanda se i tre tempi (passato, presente e futuro) possono essere accettati come reali. Se non sono reali, chiede Vimalakīrti, in che senso si può dire che una predizione passata si realizzerà in eventi futuri? Incapace di rispondere, Maitreya è ridotto al silenzio. Pertanto, i testi del Mahāyāna presentano diversi modi di vedere questo *bodhisattva*, mostrandolo come destinato nel futuro a una posizione di rilievo, ma anche carente della formazione necessaria a una comprensione completa degli insegnamenti più elevati della tradizione.

La descrizione che maggiormente glorifica Maitreya si trova nel *Gaṇḍhavyūha Sūtra*. Qui Maitreya appare come un insegnante del giovane Sudhana, che viaggia alla ricerca di risposte e visita oltre cinquanta maestri. Nell'entrare nel palazzo di Maitreya e grazie al suo potere, Sudhana esperimenta uno stato di *trance* durante il quale ha una visione dei luoghi importanti nella vita del Buddha futuro, e tra di essi figura anche il posto in cui Maitreya raggiunse la *trance* detta *maitra* («gentile, amichevole») che è alla base del suo nome. Sudhana testimonia la lunga linea di incarnazioni di Maitreya, comprese la vita in cui il *bodhisattva* era un re e un'altra in cui era il re degli dei. Sudhana vede, infine, il Cielo Tuṣita, dove avverrà la rinascita di Maitreya, appena prima di raggiungere la buddhità. Maitreya dice a Sudhana che si incontreranno nuovamente quando verrà conseguita la nascita finale. Anche i testi che insegnano la superiorità della Terra Pura di Amitābha e sono generalmente considerati affiliati a una scuola che era in competizione con il culto di Maitreya indicano che Sudhana è uno dei privilegiati che hanno la capacità di vedere il regno di Amitābha. [Vedi *AMITĀBHA*].

Culto. La pratica che si sviluppò attorno alla figura di Maitreya va ben oltre gli aspetti che erano stati registrati dalla letteratura canonica e popolare.

Cina. Quando, intorno al I secolo d.C., il Buddhismo arrivò in Cina, ci fu molto interesse per Maitreya, grazie anche alla credenza taoista nell'apparizione sempre possibile di un saggio capace di offrire la salvezza a un gruppo elitario di devoti. Fin dalla dinastia orientale Jin (317-420), la vita cultuale buddhista fu diretta verso Maitreya. In effetti, uno dei monaci più famosi della Cina, Dao'an, fece voto di rinascere nel Cielo Tuṣita per poter essere vicino a Maitreya ed essere presente quando egli scende sulla terra. [Vedi *DAO'AN*]. Nei secoli successivi, la dinastia settentrionale dei Wei (386-535) scavò due grandi complessi di grotte, il primo a Yungang e l'altro a Longmen. A Yungang, il più antico dei due siti, le immagini di Maitreya sono rilevanti e ogni giorno i visitatori possono vederlo rappresentato in molte pose. Anche le grotte di Longmen contengono molte immagini di Maitreya, la maggior parte delle quali è datata alla prima metà del VI secolo. Zenryū Tsukamoto, che registrò le molte immagini di Longmen, ha rilevato che, benché Śākyamuni e Maitreya fossero i modelli principali nei primi tempi, a partire dal VII secolo l'attenzione si concentrò invece su Amitābha e Avalokiteśvara (cfr. *Shina bukkyōshi kenkyū Hokugi-hen*, Tokyo 1942, pp. 355ss.).

L'interesse per gli insegnamenti della Terra Pura raggiunse il livello più alto durante il VII secolo e continuò ad avere sostenitori durante il periodo Tang (618-907); di conseguenza, l'immagine di Maitreya non fu quasi mai rappresentata. Tuttavia, Maitreya non venne dimenticato, sebbene non fosse più un soggetto popolare per i dipinti delle grotte o per i progetti finanziati dalla corte. In quel periodo, la popolazione cinese lo trasformò in una divinità popolare di grande importanza. Anche se le maestose immagini di Maitreya scavate nelle grotte scomparirono dal repertorio degli artisti, durante la dinastia Song comparve una nuova figura di Maitreya, rappresentato come una persona grassa, panciuta e allegra. È attestato che questa visione di Maitreya era basata su una figura storica popolare, un saggio girovago del X secolo. Si dice che questi fosse nativo

di Zhejiang e che portasse una borsa di canapa ovunque andasse. Spesso viene rappresentato circondato da bambini, perché soprattutto i bambini erano attratti da lui. Nacquero molte storie sulle sue capacità miracolose. Uno di questi racconti narra la scoperta di un terzo occhio sulla sua schiena. A causa di questo occhio la gente lo chiamò Buddha, anche se egli pregò che non si spargesse la voce su questa sua caratteristica. Tutte queste storie portarono a credere che questo vagabondo altri non fosse che Maitreya stesso, che era sceso sulla terra, aveva preso questo aspetto improbabile e attirava le persone con la sua saggezza e la sua amorevole pazienza. Oggigiorno, questa rappresentazione di Maitreya compare sull'entrata principale dei monasteri cinesi, dove viene venerata da tutti i laici che desiderano la buona sorte e la prosperità.

Poiché venne concepito come un Buddha futuro che sarebbe venuto durante il regno di un grande re, Maitreya venne spesso usato da coloro che volevano rafforzare il potere politico o che volevano dare al proprio governo una base legittima. Già nel VII secolo, i sovrani cinesi e gli aspiranti capi dichiararono di essere essi stessi la sua incarnazione oppure sostennero di essere destinati a preparare la nazione all'avvento del nuovo Buddha. Per esempio, nel 613, Song Zixian chiamò se stesso Maitreya e pianificò una rivolta contro la dinastia; più tardi, durante il periodo Tang, l'imperatrice Wu fece la stessa dichiarazione quando salì al potere. La dinastia Song (960-1279) vide emergere società segrete orientate verso l'idea che Maitreya fosse già nel mondo o che il mondo necessitasse di essere cambiato per ospitarlo. L'uso politico di Maitreya da parte di coloro che sfidavano l'autorità stabilita può essere una delle ragioni del declino del patrocinio reale sulle opere d'arte che avevano come soggetto questo *bodhisattva*.

Nella vita cultuale cinese Maitreya cominciò ad essere associato con le tre fasi del tempo cosmico: egli è il messaggero dell'ultima era. Nella letteratura *baojuan* («rotolo prezioso»), che riflette le espressioni e le credenze della religione popolare, troviamo l'idea che Maitreya sia un messaggero venuto sulla terra durante l'ultima era in qualità di ambasciatore della Grande Madre, con lo scopo di salvare i peccatori. Un testo *baojuan* del XVII secolo descrive Maitreya come il controllore dei cieli durante la terza era, che è simboleggiata dal colore bianco. Egli siede su un trono, costituito da un fiore di loto con nove petali, e aspetta il tempo in cui dovrà governare per centoottomila anni.

Maitreya rappresentò un aspetto importante per lo sviluppo del Buddhismo cinese, in parte perché molti movimenti millenaristici poterono impiegarlo pienamente, senza tener conto del fatto che egli non fosse per niente una divinità cinese: la sua origine straniera fu, infatti, dimenticata. Un esempio del modo in cui i temi possono diffondersi da una cultura all'altra è il caso di Doan Minh Huyen, il capo carismatico vietnamita che predicò nelle regioni devastate dall'epidemia di colera del XIX secolo. Doan sostenne la fondazione di comunità di credenti che avrebbero insegnato ai seguaci e li avrebbero guidati verso uno stato di perfezione spirituale, assicurando in tal modo che sarebbero stati protetti dall'olocausto imminente. Secondo Doan, Maitreya sarebbe disceso dal Cielo Tuṣita sulle montagne vicine alla Cambogia per presiedere all'Assemblea del Fiore del Drago e portare una nuova era.

I buddhisti più ortodossi tra le comunità monastiche e laiche prestarono interesse a Maitreya, perché essi si trovavano di fronte all'incertezza di vivere in un'epoca in cui si pensava che il «vero insegnamento» sarebbe scomparso. I Cinesi trovarono in Maitreya una divinità che andava incontro alle loro necessità su molti livelli e non esitarono ad assegnargli una quantità di costumi, capacità e funzioni cultuali. [Vedi anche *MOVIMENTI MILLENARISTI CINESI*, vol. 13].

Corea. Un'altra nazione dell'Asia orientale, la Corea, ha manifestato un notevole interesse nei confronti di Maitreya, anche perché il Buddhismo venne introdotto nella penisola nel periodo in cui il suo culto era all'apice della sua importanza in Cina. Benché la pratica di Maitreya fosse una delle prime a essere introdotta, la Corea la tenne in grande considerazione e continuò a farlo per molto tempo dopo che l'interesse cinese per gli aspetti tradizionali di Maitreya venne meno. La credenza in Maitreya giunse in Corea grazie alla dinastia dei Wei del Nord e ai regni che la seguirono ed è possibile vedere Maitreya dipinto in composizioni triadiche sia del periodo Baekje che del periodo Goguryeo. Alcuni studiosi sostengono che la pratica di Maitreya in Corea fosse divisa in due modi di vedere la sua venuta. Sotto il dominio Baekje, i credenti ritenevano che la nazione dovesse preparare un ambiente appropriato a Maitreya prima della sua venuta. Durante il regno di Silla, al contrario, si pensava che Maitreya sarebbe disceso nel mondo e avrebbe operato in esso anche se i tempi fossero stati difficili.

Durante il periodo dei Tre Regni (dalla fine del IV secolo fino al 668), un'organizzazione paramilitare di uomini giovani, conosciuti come *hwarang*, iniziò ad avere un rapporto speciale con Maitreya. La loro associazione con Maitreya potrebbe avere le sue radici in un racconto del VI secolo nel quale si racconta di un monaco che desiderava la rinascita di Maitreya nel mondo per potergli rendere omaggio. In sogno egli scoprì che Maitreya era già venuto al mondo e aveva preso la forma di un *hwarang* («ragazzo fiore»). L'identificazione del *hwa-*

rang con Maitreya venne diffusa e può darsi che la rappresentazione del *bodhisattva* nella quale egli appare come un principe pensieroso con una gamba accavallata sopra il ginocchio dell'altra sia un'immagine figurativa di questa associazione. Durante il periodo di Goryeo, ci fu molto interesse per i tre periodi dell'insegnamento e molti credettero che si stesse avvicinando il periodo finale, nel quale l'autentico insegnamento sarebbe scomparso in favore di un insegnamento travisato. Poiché i *sūtra* insegnavano che quest'epoca sarebbe arrivata millecinquecento anni dopo il *parinirvāṇa* del Buddha, i Coreani supposero che l'età malvagia sarebbe dovuta cominciare nel 1052. Molte cose dei secoli successivi giustificarono l'idea che un tempo malvagio fosse in effetti arrivato, e in questi periodi di disordini sociali è comprensibile che molti desiderassero ardentemente la venuta di Maitreya nel suo ruolo di protettore. Anche oggi i credenti si rivolgono a Maitreya per avere protezione e assistenza. Gli abitanti della Corea si avvicinano ancora alle statue di Maitreya per pregare per la buona sorte, per la nascita di un figlio, per la guarigione da una malattia e per la protezione in tempi difficili.

Le immagini più caratteristiche di Maitreya in Corea mostrano una larga impalcatura fissata in cima alla sua testa, con una forma a ripiani o arrotondata collocata al di sopra. Questo copricapo potrebbe rappresentare lo *stūpa* che Maitreya porta sulla testa in modo caratteristico.

Il ruolo di Maitreya nei culti della fertilità si può incontrare facilmente nelle pratiche ritrovate di recente nell'isola coreana di Jeju, nella parte settentrionale del Mar Cinese Orientale. In una zona dell'isola un'immagine di Maitreya è stata posta vicino a una pietra fallica; le donne si recano in quel luogo per toccare la pietra nella speranza che questo gesto possa portare alla nascita di un figlio. In un inventario degli oggetti verso i quali sono rivolte le preghiere per i figli, Maitreya si trova al fianco del Re Drago, dello Spirito della Montagna e delle Sette Stelle. Di tutte le figure del pantheon buddhista, Maitreya fu ritenuto l'unico capace di rispondere a preghiere particolari per i bambini. Questo potrebbe spiegare il ventre grasso e il fatto che è circondato da bambini nell'immagine cinese.

Maitreya compare anche come l'elemento principale in alcuni gruppi messianici che sono sorti in Corea. Uno di questi è una nuova religione fondata alla fine del XIX secolo e conosciuta come Jungsan-gyo, i cui seguaci credono che una malattia sia presente nella zona di Gunsan, che, se non verrà controllata, potrebbe diffondersi nel mondo e portare alla distruzione la razza umana. Jungsan, il fondatore di questa setta, insegnò che lui soltanto possedeva la formula magica necessaria a controllare la malattia. I suoi seguaci credono che egli fosse una incarnazione di Maitreya, che fosse disceso sulla terra e che per trent'anni avesse vissuto nell'immagine di Maitreya. Un gruppo più recente, cresciuto nei dintorni di Yi Yusong, insegna che Hananim, divinità primordiale dell'epopea coreana e governatore del Cielo, scenderà in Corea con la forma del Buddha Maitreya.

Nel XX secolo, i buddhisti coreani continuano a riconoscere Maitreya, e infatti sono state costruite ventisette delle sue immagini principali nella maestosa posizione eretta. Sebbene il Jogye, ordine di monaci e monache, dedichi poca attenzione a questo *bodhisattva*, i laici della Corea, come quelli della Cina, si rifiutano di permettere che Maitreya sparisca dalle loro pratiche religiose. [Vedi anche *BUDDHISMO*, articolo sul *Buddhismo in Corea*, e *COREA, RELIGIONI DELLA*, vol. 13].

Giappone. I Giapponesi ricevettero le prime informazioni su Maitreya dalla Corea, una trasmissione che comprendeva le immagini del *bodhisattva*. Molti dei monasteri che si dice siano stati fondati da Shōtoku Taishi (574-622) possiedono delle statue di Maitreya nella posizione del principe pensieroso. Probabilmente i Giapponesi vedevano Maitreya come un *kami*, capace di portare lunga vita e prosperità, e così i rituali a lui rivolti furono simili a quelli eseguiti per gli spiriti locali. Verso la fine del periodo di Heian (794-1185), molti sentirono che il tempo del falso insegnamento era giunto e trovarono conforto nell'idea che Maitreya sarebbe presto venuto sulla terra e avrebbe predicato tre sermoni sotto l'Albero del Fiore del Drago. Tra quelli che sperarono di vedere Maitreya vi era Kūkai (774-835), il fondatore della setta dello Shingon, che proclamò sul letto di morte che sarebbe nato nel Cielo Tuṣita, dove avrebbe trascorso migliaia di anni alla presenza del Buddha futuro prima di scendere con lui nel mondo.

Successivi sviluppi del culto di Maitreya si possono ancora vedere in Giappone. Nella zona di Kashima, per esempio, si crede che la nave di Maitreya, carica di riso e proveniente da un paradiso, un giorno uscirà in mare. Durante il periodo di Edo (1600-1868), la regione di Kashima fu il luogo delle danze di Maitreya, nelle quali la sacerdotessa del santuario pronunciava un oracolo che prediceva la sorte dell'anno a venire. Con questa capacità, essa poteva raggiungere il mondo di Maitreya, un paradiso di abbondanza.

Alcuni gruppi si aspettano che la futura apparizione di Maitreya avrà luogo in Giappone, sulla cima del Kimpusan, dove la Terra D'Oro sarà stabilita e Maitreya insegnerà i suoi tre sermoni. I seguaci in ognuna delle principali aree buddiste dell'Asia hanno messo in circolazione la credenza che Maitreya rinascerà nella loro regione e così potrà essere considerato come uno di loro piuttosto che come uno straniero.

Molti di coloro che, in virtù della loro appartenenza a un gruppo di Maitreya, si considerano una *élite*, sperano di rimanere sulla terra fino alla venuta di Maitreya. In altri casi, i devoti credono che egli sia già apparso. Per esempio, nel 1773 un gruppo conosciuto come Fujikō dichiarò che Maitreya si era manifestato in cima al monte Fuji. Il maestro, un sacerdote di nome Kakugyō, annunciò l'avvento del Mondo di Maitreya. In seguito, Kakugyō si chiuse in una cella e bevve soltanto acqua fino alla sua morte, ritenuta dai suoi seguaci uno stato di attesa della nuova epoca con il Buddha futuro. Il gruppo Fujikō diede voce alle speranze e alle aspirazioni delle comunità agricole del tempo. Durante le rivolte contadine del periodo di Edo, molti membri del gruppo intrapresero un pellegrinaggio chiamato *eejanaika* e fecero del santuario di Ise il centro della loro attenzione. Danzando essi stessi in una condizione estatica, i pellegrini proclamavano che Maitreya avrebbe portato raccolti abbondanti.

Il XX secolo è stato un periodo di grande interesse per le «nuove religioni» (*shinkō shūkyō*) e tra esse possiamo vedere il filo continuo della credenza nel Buddha futuro e nella sua apparizione nel mondo. Il gruppo Ōmotokyō, per esempio, ha stretti legami con Maitreya. Nel 1928, Deguchi Onisaburō proclamò se stesso incarnazione di Maitreya. Questa dichiarazione venne fatta durante l'anno del drago, che l'oracolo aveva descritto come l'anno in cui sarebbero avvenuti grandi cambiamenti.

Un altro nuovo gruppo, il Reiyūkai, venne fondato da Kubo Kakutarō e da sua cognata Kotani Kimi, che divenne famosa come guaritrice della fede e venne chiamata «Buddha vivente» dai suoi seguaci. Dopo la sua morte, la setta si stabilì in un centro formativo di montagna e mise al centro dell'attenzione i suoi insegnamenti. L'identificazione di Kotani con Maitreya si può riscontrare nel nome dell'eremo, Mirokusan, o Montagna di Maitreya. [Vedi *ŌMOTOKYŌ*, vol. 13; e *REIYŪKAI KYŌDAN*].

Osservazioni conclusive. Maitreya è stato una figura importante nel pensiero buddhista ovunque la religione ha trovato supporto. Per i seguaci laici, il culto di Maitreya era un metodo per creare un *karma* buono (sancrito, *karman*) per se stessi e per assicurarsi un futuro felice. L'elemento di speranza per il futuro è una parte cruciale dell'idea che Maitreya apparirà oppure è apparso per guidare l'umanità verso un tempo migliore. Benché la storia di Maitreya debba ancora essere completata, egli può avere un ruolo in una varietà infinità di scenari, ognuno dei quali è stabilito per venire incontro alle esigenze di un tempo e di uno spazio specifici.

[Vedi anche *BUDDHA E BODHISATTVA CELESTI*].

BIBLIOGRAFIA

Fonti primarie

B. Bhattacharyya (cur.), *Guhyasamāja Tantra*, Baroda 1931 (Gaekwad's Oriental Series, 53).

E.B. Cowell e R.A. Neill (curr.), *Divyāvadāna*, Cambridge 1886, rist. Amsterdam 1970.

H. Kern e Nanjio Bunyiu (curr.), *Saddharmāpuṇḍarīkasūtra*, Sankt Peterburg 1914 (Bibliotheca Buddhica) (trad. ingl. *Saddharmā-Puṇḍarīka, or The Lotus of the True Law*, London 1884, rist. New York 1963 [Sacred Books of the Buddhists, 21]). La traduzione cinese del XV secolo fatta da Kūmarajīva è stata tradotta in inglese da L.N. Hurvitz (trad.), *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma*, New York 1976.

S. Lévi (cur.), *Maitreyavyākaraṇa*, Paris 1932.

J. Minayeff (cur.), *The Anagata-vaṃsa*, in «Journal of the Pali Text Society», (1886), pp. 33-53.

Fr. Max Müller e Nanjio Bunyiu (curr.), *Sukhāvativyūhasūtra*, Oxford 1883 (Anecdota Oxonensia Aryan Series) (trad. ingl. E.B. Cowell [cur.] e Fr. Max Müller [trad.], *Buddhist Mahāyāna Texts*, Oxford 1894, rist. New York 1969 [Sacred Books of the Buddhists, 49]).

T.W. Rhys Davids e J. Estlin Carpenter (curr.), *Dīgha Nikāya*, I-III, London 1890-1911 (Pali Text Society Series) (trad. ingl. T.W. Rhys Davids e Caroline Augusta F. Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, London 1889-1921, rist. Delhi 2000 [Sacred Books of the Buddhists, 2-4]).

É. Senart (cur.), *Le Mahāvastu*, I-III, Paris 1882-1897 (trad. ingl. *The Mahāvastu*, London 1949-1956, rist. 1973-1976 [Sacred Books of the Buddhists, 16, 18, 19]).

D.T. Suzuki e Hokei Idzumi (curr.), *Gaṇḍhavyūha Sūtra*, Kyoto 1934-1936.

R.A.F. Thurman (trad.), *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, University Park/Pa. 1976, rist. Delhi 1991. Traduzione dal tibetano del *Vimalakīrtinirdeśa*.

Unrai Wogihara (cur.), *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitāsūtra*, Tokyo 1932-1935.

Fonti secondarie

Tasuku Hayami, *Miroku shinkō-mō hitotsu no jōdō shinkō*, (Nihonjin no kōdō to shisō, 12), Tokyo 1971.

Noboru Miyata, *Miroku shinkō no kenkyū*, Tokyo 1975.

Shigeyoshi Murakami, *Japanese Religion in Modern Century*, (trad. ingl. di H. Byron Earhart), Tokyo 1980.

A. Sponberg e Helen Hardacre (curr.), *Maitreya*, Princeton 1986, rist. Cambridge 1988.

Shizuo Tsuruoka, *Nihon ni okeru Miroku geshō shinkō ni tsuite*, in «Shūkyō kenkyū», 144 (1955), pp. 22-35.

[Aggiornamenti bibliografici:

J. Elverskog, *Uygur Buddhist Literature*, Turnhout 1997. Cfr. pp. 139-45 per un'ampia bibliografia relativa al testo antico turco *Maitrismit nom bitig*.

Ji Xianlin, W. Winter e G.-J. Pinault, *Fragments of the Tocharian. A Maitreyasamiti-Nāṭaka of the Xinjiang Museum, China*, Berlin 1998.

Kassapathera, *Anagatavamsa Desana. The Sermon of the Chronicle-To-Be*, J. Holt (cur.) e Udaya Maddegama (trad.), New Delhi 1993.
Kim Inchang, *The Future Buddha Maitreya. An Iconological Study*, New Delhi 1997.
Noboru Miyata, *Maitreya and Popular Religion in Early Twentieth Century Korea*, in Yun-shik Chang et al. (curr.), *Korea between Tradition and Modernity. Selected Papers from the Fourth Pacific and Asian Conference on Korean Studies*, Vancouver 2000, pp. 274-79.
J. Nattier, *Once upon a Future Time. Studies in a Buddhist Prophecy of Decline*, Berkeley 1991.
R. Rhodes, *Recovering the Golden Age. Michinaga, Jokei and the Worship of Maitreya in Medieval Japan*, in «Japanese Religions», 23, 1-2 (1998), pp. 53-71.
P. Zieme, *Zum Maitreya-Kult in uigurischen Kolophonen*, in «Rocznik Orientalistyczny», 49 (1994), pp. 219-30].

LEWIS R. LANCASTER

MALALASEKERA, G.P. (1899-1973), studioso di Buddhismo, fondatore della World Fellowship of Buddhists e figura di spicco nella vita culturale di Ceylon (ora Sri Lanka). Nato a Panadura, figlio di una famiglia ricca, Gunapala Piyasena Malalasekera crebbe in un'atmosfera colta. Da bambino fu istruito nei classici cingalesi, sanscriti e *pāli* dal padre, medico ayurvedico. Negli anni della formazione, Malalasekera venne influenzato profondamente da monaci eruditi che conobbe tramite il padre e fu ispirato da uomini come Anagārika Dharmapāla (1864-1933), un capo del movimento per la rinascita del Buddhismo che era sorto durante il periodo della repressione coloniale britannica delle mire e delle aspirazioni nazionalistiche.

Malalasekera, per seguire le orme paterne, entrò all'Università di Medicina di Colombo nel 1917, ma l'anno seguente lasciò gli studi medici dopo la morte prematura del padre. Grazie all'iscrizione esterna presso l'Università di Londra, prese a studiare i classici occidentali, laureandosi con lode nel 1919. Nel 1921 entrò a far parte come insegnante della prima scuola buddhista di Colombo, l'Ānanda College, e ne divenne in seguito prima vice direttore e poi direttore.

Quando il direttore dell'Ānanda College, Patrick de Silva Kularatne (1893-1976), fece ritorno, Malalasekera ne venne profondamente influenzato sia nel campo dell'educazione che nel nazionalismo. Andò poi all'estero per continuare i suoi studi post laurea presso l'Università di Londra e ottenne il dottorato nel 1925. Al ritorno in patria nel 1926 fu promosso direttore della Nālandā Vidyālaya, la nuova scuola sorella dell'Ānanda, e nell'arco di un anno le conferì notevole prestigio. Venne quindi nominato assistente universitario in cingalese, sanscrito e *pāli* presso l'University College di Colombo e nei seguenti trent'anni proseguì una brillante carriera accademica. Tenne la cattedra per gli studi di Pāli e Buddhismo dalla fondazione dell'Università di Ceylon nel 1942 fino al 1959, anno in cui si dimise. Come professore e preside di facoltà durante gran parte di questo periodo, che vide la rapida espansione della Facoltà di Studi Orientali, fu un membro molto rispettato della comunità accademica.

Nel 1957 Malalasekera fu nominato ambasciatore in Unione Sovietica, e in seguito rappresentò lo Sri Lanka come ambasciatore in Canada, presso le Nazioni Unite e in Inghilterra fino al 1967, quando venne richiamato in patria per presiedere il Consiglio Nazionale dell'Educazione Superiore, dove si distinse per il suo servizio per cinque anni. Nonostante i doveri diplomatici e le responsabilità amministrative, le sue attività di ricerca non subirono un arresto.

I lavori maggiori di Malalasekera comprendono: *The Pali Literature of Ceylon* (London 1928); *Vaṃsatthappakāsinī* (London 1935), un'edizione critica dell'esegesi del *Mahāvaṃsa* (La grande cronaca dello Sri Lanka): *Extended Mahāvaṃsa* (Colombo 1937); *The Dictionary of Pali Proper Names* (London 1937); e *An English-Sinhalese Dictionary* (Colombo 1948). Scrisse inoltre un gran numero di altri testi e articoli scientifici, e collaborò con numerosi giornali popolari sia nello Sri Lanka che all'estero. Il più grande risultato che raggiunse in campo intellettuale fu il lavoro che intraprese come curatore principale dell'*Encyclopaedia of Buddhism*, ma non visse abbastanza per vederne il compimento. Questa impresa, finanziata dal governo dello Sri Lanka per commemorare i duemilacinquecento anni del Buddhismo, venne iniziata nel 1956 ed è tutt'ora in corso. In quanto contributo allo studio del Buddhismo quest'opera sarà un monumento all'amore di Malalasekera per la ricerca scientifica e alla sua perseveranza come studioso dei diversi aspetti del pensiero, della cultura e della civiltà buddhista.

Per tutta la sua vita Malalasekera prese parte alle varie sfere di interesse dello Sri Lanka, religiose e sociali, culturali e intellettuali. I suoi consigli furono ricercati a livello governativo in diversi ambiti e furono condivisi da persone di ogni parte politica, perché egli prudentemente non si schierò con alcun partito politico. Credette nell'equità e nella giustizia sociale, perseguendo sempre le cause dei non privilegiati. Come operatore sociale viaggiò a sue spese per tutto il Paese e organizzò piccole e grandi assemblee. Venne spesso mandato in onda sull'emittente radiofonica dello Sri Lanka. La sua fu una mente ricettiva e fu famoso per l'abilità nell'esporre con precisione e chiarezza ogni tipo di argomento dall'arte e dalle materie umanistiche fino alle scienze

sociali e all'attualità. Come *leader* religioso fu presidente per venticinque anni dell'All-Ceylon Buddhist Congress (ACBC), una piattaforma importante dalla quale influenzare l'opinione pubblica, e fu il principale responsabile dell'istituzione, nel maggio del 1950, dell'Associazione mondiale dei buddhisti (World Fellowship of Buddhist), foggiata in gran parte sul modello della ACBC.

Fino a quel momento, la voce della popolazione buddhista, che costituisce più di un quinto della razza umana, non era stata ascoltata, né le sue opinioni erano state adeguatamente espresse, né le sue aspirazioni erano state rispettate nelle assemblee mondiali. La comunicazione tra i buddhisti dei diversi Paesi era stata limitata, e i buddhisti in tutto il mondo non avevano avuto un *forum* dove far sentire le loro lamentele e far conoscere le ingiustizie. Le divergenze tra il Mahāyāna e il Theravāda avevano portato le due scuole alla separazione. Gli sforzi senza posa di Malalasekera le portarono all'unione. In seguito a una deliberazione approvata durante la ventottesima sessione dell'ACBC nel 1947, alla conferenza mondiale dei capi buddhisti che si tenne nel 1950 presso lo storico Tempio del Dente a Kandy venne firmata una risoluzione per la costituzione dell'Associazione mondiale dei buddhisti. Malalasekera ne fu il presidente fondatore dal 1950 al 1958. Nel corso del tempo l'Associazione crebbe fino a divenire una organizzazione dinamica, che esprime le opinioni dei buddhisti e li unifica sotto la bandiera a sei colori che porta l'emblema del *dharmacakra*, la Ruota della Legge, come un simbolo di pace.

BIBLIOGRAFIA

T.S. Dharmabandhu, *Siṃhala vīrayō*, Colombo 1949 (in cingalese).

A. Guruge (cur.), *Return to Righteousness. A Collection of Speeches, Essays and Letters of the Anagarika Dharmapala*, Colombo 1965.

L.G. Hewage et al. (curr.), *All Ceylon Buddhist Congress. Malalasēkara anusmaraṇa saṅgrahaya*, Colombo 1973 (in cingalese).

O.H. de A. Wijesekera (cur.), *Malalasekera Commemoration Volume*, Colombo 1976.

D.C. Wijewardena, *The Revolt in the Temple*, Colombo 1953.

[Aggiornamenti bibliografici:

O. Freiberger, *The Meeting of Traditions. Inter-Buddhist and Inter-Religious Relations in the West*, in «Journal of Global Buddhism», 2 (2001)].

N.A. JAYAWICKRAMA

MALE. Vedi vol. 4.

MAṆḌALA BUDDHISTA. *Maṇḍala* è un termine sanscrito che letteralmente significa «cerchio» (tibetano, *dkyil 'khor*; giapponese, *mandara*). Come simbolo grafico, il *maṇḍala* compare in tutti gli antichi testi indiani e ricopre un ruolo mistico e rituale nelle religioni dell'India, specialmente nell'Induismo, nel Buddhismo, nel Lamaismo tibetano e nel Buddhismo esoterico giapponese. I *maṇḍala* presentano certe caratteristiche comuni nelle loro rappresentazioni plastiche, sia che prendano la forma di monumenti architettonici, divenendo così «permanenti», sia che vengano disegnati per terra, sulla seta o sulla carta, oppure raffigurati in sculture a tutto tondo, e siano perciò definiti «temporanei». La principale caratteristica che accomuna tutti i *maṇḍala* è la loro configurazione, che si sviluppa a partire da un diagramma geometrico con numerose varianti. Il *maṇḍala* presenta un centro, un asse e delle indicazioni direzionali. Esso può essere giustamente definito un cosmogramma (Tucci, 1969), poiché raffigura un cosmo divino.

Il *maṇḍala* può avere le sue radici in antichissime nozioni di cosmologia, specie in Paesi influenzati dell'antica cultura indiana, ma vi sono anche alcuni studiosi che vedono prove di un'origine cinese prebuddhista in certi diagrammi simili a *maṇḍala*. L'idea di un cosmogramma, d'altronde, può risalire alla *ziggurat* mesopotamica, l'antica torre-tempio babilonese a forma di piramide a gradini e sormontata da un santuario, ma non esistono prove dirette che colleghino queste strutture con quelle indiane. La relazione tra macrocosmo e microcosmo e, nella pratica del *maṇḍala*, tra corpo umano e cosmo, deriva piuttosto da dottrine yogiche; il fedele fa del proprio corpo un *maṇḍala* e in questo senso si identifica con il cosmo. La forma del *maṇḍala* riflette senza dubbio la configurazione della casa o, più precisamente, del palazzo reale, dove dimora il sovrano universale (*cakravartin*).

In India, il *maṇḍala* risale forse al periodo vedico (1500-500 a.C.). Il sacrificio vedico era compiuto su di un altare, la cui forma ricorda il *maṇḍala*, che simboleggiava il cosmo e il tempo cosmico. Esso era posto al centro di uno spazio consacrato, una sorta di cerchio magico. Il *maṇḍala* si sviluppò in India, Tibet e Cina e venne poi trasmesso al Giappone durante l'evoluzione del Vajrayāna («il veicolo del fulmine»), che era caratterizzato da una forte componente esoterica, e quindi ulteriormente diffuso dal Tantrismo indiano e buddhista.

Da un punto di vista generale, il *maṇḍala* costituisce l'elemento centrale di un rito di liberazione ed è investito di diverse funzioni: è impiegato nei riti di iniziazione ed è anche un mezzo di coercizione magica. Come proiezione del cosmo (ossia, come cosmogramma),

consiste di un complesso di divinità disposte in ordine gerarchico attorno a una divinità centrale. Le configurazioni differiscono secondo il testo sul quale il *maṇḍala* è basato. L'insieme delle divinità, e le forze che esse rappresentano, sono comprese e rese efficaci dalla meditazione dell'officiante.

Il *maṇḍala* è una sorta di labirinto in cui l'iniziato deve avventurarsi in compagnia dell'officiante e maestro (*sādhaka*). [Vedi *LABIRINTO*, vol. 4]. Lo scopo perseguito dall'iniziato sta nel raggiungere il centro e lì unirsi con la divinità che occupa il posto centrale. Questo atto di identificazione è un atto di liberazione suprema. Ma perché questo accada, è necessario rispettare il giusto momento astrologico e scegliere il luogo propizio per il *maṇḍala*, che a sua volta deve essere consacrato da riti e realizzato con corde, sabbia o polvere colorata. Le varie sezioni del *maṇḍala* hanno portali collocati nelle quattro direzioni. Al termine del rito di iniziazione, l'intero allestimento viene distrutto e gli elementi colorati gettati in un fiume.

Il viaggio di un novizio attraverso un *maṇḍala* è paragonabile a quei riti di pellegrinaggio che si sviluppavano talvolta per mesi, lungo percorsi rigorosamente fissi. La configurazione di certi monumenti buddhisti e brahmanici, alcuni dei quali di dimensioni considerevoli, ricalca la forma dei *maṇḍala*. Il tempio tibetano di Bsam yas (Samye, VIII secolo), per esempio, costituisce di fatto un *maṇḍala*; esso venne costruito allo scopo di esorcizzare i locali demoni sotterranei che si opponevano all'affermazione del Buddhismo in Tibet.

A Giava, il tempio di Borobudur (IX secolo) è un vero e proprio tempio-monte in altezza e un *maṇḍala* nella struttura. Le varie divisioni («corti») di questo tempio-*maṇḍala* costituiscono i vari gradini di una piramide, alla sommità della quale è collocato il Buddha primordiale. Mediante la meditazione, il passo simbolico che permette di salire di corte in corte, da microcosmo a macrocosmo, diventa possibile. Questo simbolico passaggio mentale può essere raggiunto sia di fronte a un *maṇḍala* architettonico, sia davanti a un *maṇḍala* dipinto o scolpito. In entrambi i casi, il *maṇḍala* svolge un importante ruolo di supporto alla meditazione. Grazie a un'intensa meditazione, l'officiante comprende l'universo rappresentato, anima le divinità e le loro forze e si unisce con la divinità centrale. [Vedi *PELLEGRINAGGIO INDUISTA*, vol. 9; *PELLEGRINAGGIO BUDDHISTA*; e *TEMPIO BUDDHISTA*].

Esistono molti *maṇḍala* dipinti, specie in Nepal e in Tibet, i cui dettagli sono determinati dai testi canonici. In Tibet, predominano gli elementi comuni, ciascuno con una serie di valori simbolici. Il *maṇḍala* è contornato da tre o quattro cerchi concentrici: il primo è il cerchio del fuoco (e rappresenta la conoscenza), il secondo è il cerchio dei cimiteri (e rappresenta il mondo dei sensi); il terzo è il cerchio del *vajra* (e rappresenta la stabilità); e il quarto è il cerchio del loto (e rappresenta il mondo spirituale). All'interno di questi cerchi compaiono diverse ripartizioni (o «corti»), e ogni lato presenta una via d'accesso sormontata da un portale a forma di T. Al centro, un loto a otto petali ospita la divinità suprema.

Gli dei vengono solitamente rappresentati mediante immagini, ma nel *Samaya Maṇḍala*, specie nella tradizione esoterica del Buddhismo giapponese, queste immagini vengono sostituite con simboli convenzionali. Il simbolo può essere costituito da un oggetto associato alla divinità o da una sillaba magica che rappresenta l'essenza o il «seme» (*bīja*) della divinità in questione. Quest'ultima forma è nota appunto con il nome di *maṇḍala* «seme» (*bījamaṇḍala*).

Altre forme di rituale connesse con il *maṇḍala*, specie in India, comprendono l'offerta dell'universo, cioè di tutti i mondi cosmici nella forma di un oggetto *maṇḍala*, alla divinità. Spesso, l'offerta è rappresentata da un mucchietto di pasta, riso o *ghee* modellato da linee circolari, ma in Tibet esistono complessi esemplari in bronzo scolpito, come il disegno su un tamburo cilindrico che raffigura una serie di onde al cui centro sorge la montagna cosmica Meru, al contempo asse cosmico e casa del dio Indra. Questa montagna è circondata ai quattro punti cardinali dai continenti cosmici popolati da dei e da simboli.

I due maṇḍala. Le dottrine della tradizione buddhista esoterica giapponese dello Shingon sono incentrate su due *maṇḍala*, il Maṇḍala del Mondo dell'Utero (sanscrito, *Garbhakośadhātu*; giapponese, *Taizōkai*) e il Maṇḍala del Mondo del Diamante (sanscrito, *Vajradhātu*; giapponese, *Kongōkai*). Essi, noti in giapponese come *genzu*, ossia *maṇḍala* «iconografici», vennero probabilmente trasmessi dall'India alla Cina nell'VIII secolo. Le tradizioni presentano numerosissime varianti circa la loro provenienza.

Un racconto leggendario sostiene che fu il maestro tantrico indiano Śubhākarasiṃha, giunto in Cina nel 716, a disegnarli dopo aver assistito alla loro miracolosa comparsa nei cieli sopra un monastero del Gandhāra. Un altro racconto attribuisce invece a Vajrabhodi, che arrivò in Cina nel 720, la trasmissione del *maṇḍala* Kongōkai. Per quanto rimangano oscure le origini e l'apparizione iniziale di questi *maṇḍala*, la loro forma presente si basa probabilmente su una interpretazione del maestro tantrico cinese Huiguo (746-805), cui è attribuita la trasmissione della tradizione dei «due *maṇḍala*» a Kūkai (774-835), il fondatore della scuola giapponese dello Shingon. [Vedi *SHINGONSŪ*; *ŚUBHĀKARASIṂHA*; *VAJRABHODI*; e *KŪKAI*].

Il Maṇḍala dell'Utero, la cui composizione si basa sul *Mahāvairocana Sūtra*, consiste di dodici «corti» che con-

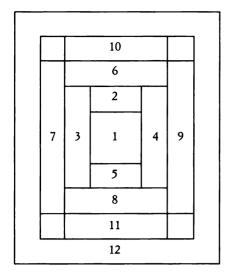



FIGURA 1. *Le Dodici Corti del Garbhakośadhātu Maṇḍala (Maṇḍala dell'Utero).*

tengono in totale quattrocentoquattordici divinità (vedi figure 1 e 2). Al centro sta il dio cosmico Vairocana, la cui qualità chiave è qui la «conoscenza» (giapponese, *chi*). Tutte le altre divinità rappresentano la frammentazione di questa unità centrale. [Vedi *MAHĀVAIROCANA*].

Il Maṇḍala del Diamante, che conta ben 1.461 divinità, è invece basato sul *Tattvasaṃgraha* e rappresenta il «principio» (giapponese, *ri*); esso è formato da un gruppo di nove *maṇḍala* distinti, dei quali quello cen-

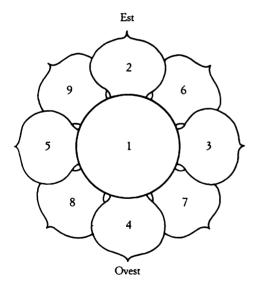



FIGURA 2. *La Corte centrale del Garbhakośadhātu Maṇḍala.* I Buddha e i *bodhisattva* sono disposti negli otto petali del loto rispettando la seguente sequenza: 1) Mahāvairocana (al centro); 2) Ratnaketu (est); 3) Saṃkusumitarāja (sud); 4) Amitābha (ovest); 5) Divyadun-dubhimega-nirghosa (nord); 6) Samantabhadra; 7) Mañjuśri; 8) Avalokiteśvara; 9) Maitreya.

5	6	7
4	1	8
3	2	9

FIGURA 3. *Le Nove Assemblee del Vajradhātu Maṇḍala (Maṇḍala del Diamante).*

trale, l'«Assemblea *karman*», rappresenta la funzione illuminatrice (*karman*) del Buddha (vedi figura 3). La divinità centrale è Vairocana, che in questo *maṇḍala* rappresenta appunto il «principio» (*ri*).

I *maṇḍala* rappresentano l'essenza dell'insegnamento segreto esoterico. Essi presentano in forma grafica il concetto esoterico della buddhità e spiegano la natura di Vairocana e la relazione che esiste tra questo Buddha e gli uomini. Essi «rendono reale» Vairocana in forma umana e provano che l'essenza di Buddha (*dharmakāya*) di questa divinità può comunicare la Legge, uno dei più importanti princìpi dello Shingon.

Sebbene i *maṇḍala* dell'Utero e del Diamante rivestano grande importanza, esistono molte altre disposizioni che presentano una grande varietà di divinità. In alcuni *maṇḍala* compaiono altre divinità oltre a Vairocana, come Śākyamuni o Amitābha. Il cosiddetto Maṇḍala del Loto (giapponese, *Hoke Mandara*), per esempio, è l'oggetto principale di culto nel rito del *Sūtra del Loto.* Al centro è collocata una pagoda ingioiellata al cui interno siedono, uno accanto all'altro, Śākyamuni e Prabhūtaratna. Otto *bodhisattva* li circondano, disposti in un disegno che richiama il loto a otto petali del Maṇḍala dell'Utero. I *maṇḍala* possono presentare anche altre figure divine al loro centro: *bodhisattva*, re di saggezza, *deva*. Esiste persino un *maṇḍala* per invocare la pioggia, da utilizzarsi sull'«altare cerimoniale per invocare la pioggia secondo il *Sūtra della Grande Nuvola*». Śākyamuni, con le mani atteggiate nella Posizione della Preghiera della Legge, è seduto nel palazzo del drago del mare, con Avalokiteśvara alla sua sinistra e Vajrapāṇi alla sua destra.

In Giappone, la stretta relazione storica tra Buddhismo e Scintoismo favorì la comparsa di *maṇḍala* raffi-

guranti divinità e templi scintoisti. Le divinità scintoiste vennero considerate «manifestazioni» (*suijaku*) dei Buddha e *bodhisattva* che ne costituivano la sostanza fondamentale (*honji*). Comparsi per la prima volta nel XII secolo, questi *maṇḍala* (*suijaku mandara*) divennero popolari nel corso dei secoli XIII e XIV. [Vedi *HONJI-SUIJAKU*]. Essi riportano immagini o vedute di templi contornati da figure e sormontati da specchi dorati che, talvolta, compaiono anche sul dorso di cervi. I *maṇḍala* «palazzo» mostrano il panorama dei recinti sacri come se fossero visti dall'alto. Talvolta le divinità buddhiste e le loro manifestazioni scintoiste compaiono in file parallele. In alcuni *suijaku mandara* i Buddha sono disposti nello stesso modo in cui figurano nei *maṇḍala* esoterici, ai quali viene aggiunta la veduta del tempio.

[Vedi *TANTRISMO*; *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*, articolo sul *Buddhismo esoterico*; e *BUDDHA E BODHISATTVA CELESTI*].

BIBLIOGRAFIA

Il migliore testo di riferimento per quanto riguarda i *maṇḍala* è probabilmente G. Tucci, *Teoria e pratica del maṇḍala*, Roma 1949, 1969 (2ª ed.), nel quale l'autore spiega in quale modo vengono utilizzati i *maṇḍala*, specie in Tibet. Di qualche anno più recente è l'opera di J. Arguelles e Miriam Arguelles, *Maṇḍala*, Berkeley 1972 (trad. it. *Il grande libro dei mandala*, Roma 1980). Per i *maṇḍala* indiani, cfr. l'eccellente trattazione dedicata a Mañjuśrī di Ariane MacDonald, *Le Maṇḍala du Mañjuśrîmûlakalpa*, Paris 1962, accompagnata dall'esauriente studio iconografico di Marie-Thérèse de Mallmann, *Étude iconographique sur Mañjuśrî*, Paris 1964. Cfr. inoltre R. Birnbaum, *Studies on the Mysteries of Mañjuśrī*, Boulder 1983 (Society for the Study of Chinese Religions Monograph, 2). Un'opera generale sul simbolismo buddhista, che comprende anche una trattazione dei *maṇḍala*, è G. Mensching, *Buddhistische Symbolik*, Gotha 1929. Per una descrizione e una trattazione classiche del tempio monumentale di Borobudur, cfr. P. Mus, *Barabuḍur*, I-II, Hanoi 1935, rist. Paris 1990. Ryūjun Tajima, *Les Deux grands maṇḍalas et la doctrine de l'ésoterisme Shingon*, Tokyo 1959, 1984 (2ª ed.), è una trattazione completa dei due *maṇḍala* e delle basi testuali atte a comprenderli. La migliore panoramica generale sull'arte esoterica giapponese è probabilmente Hisatoyo Ishida, *Mykkyōga*, in «Nihon bijutsu», 33 (Tokyo 1969) (trad. ingl. di E. Dale Saunders, *Esoteric Buddhist Painting*, Tokyo-NewYork 1987). Per una trattazione generale dell'esoterismo giapponese che comprenda anche lo studio dei due *maṇḍala*, cfr. Minoru Kiyota, *Shingon Buddhism. Theory and Practice*, Los Angeles 1978. La trattazione di gran lunga migliore e più dettagliata dedicata ai due *maṇḍala* è Shoun Toganoo, *Mandara no kenkyū*, Kyoto 1927. Per i *maṇḍala* tibetani dipinti, cfr. Odette Monod-Bruhl, *Peintures tibétaines*, Paris 1954, e Amy Heller, *Arte tibetana*, Milano 1999.

E. DALE SAUNDERS

MAÑJUŚRĪ. Importante figura del pantheon buddhista del Mahāyāna, Mañjuśrī è un *bodhisattva*, cioè uno dei molti eroi celesti che sono stati spinti dalla compassione a rinviare la beatitudine dell'illuminazione finale fino a quando tutti gli esseri viventi non saranno liberi dalla sofferenza. Associato in special modo alla saggezza, Mañjuśrī è una figura chiave in molti scritti del Mahāyāna ed è stato al centro di significative attività cultuali in ogni regione del Buddhismo Mahāyāna. Il suo nome significa «gloria nobile». Molti dei suoi nomi alternativi e dei suoi epiteti si riferiscono al suo rapporto con la parola (Vāgīśvara, «signore della parola») e alla sua giovinezza (Kumārabhūta, «nella forma di un giovane» o «essendo divenuto il principe ereditario»). Poiché destinato a diventare presto un Buddha, Mañjuśrī viene spesso chiamato «principe dell'insegnamento» ed è frequentemente descritto come «progenitore dei Buddha» grazie al suo ruolo di maestro nell'insegnamento della saggezza (*prajñāpāramitā*).

Il ruolo di Mañjuśrī negli scritti del Mahāyāna è spesso quello dell'interlocutore; alle assemblee dell'insegnamento, in quanto *bodhisattva* anziano, egli interroga frequentemente Śākyamuni Buddha e sollecita il suo insegnamento. Benché non sia messo in risalto nei primi testi del Mahāyāna sulla perfezione dell'intuizione, Mañjuśrī venne conosciuto per la sua profonda saggezza ed è associato a questa tradizione testuale come il suo signore patrocinatore. Le più comuni rappresentazioni artistiche e descrizioni letterarie di Mañjuśrī (inclusi gli scritti, i testi rituali e i manuali di meditazione) lo ritraggono come un principe sedicenne dalla carnagione dorata che indossa una corona a cinque punte. Con la mano destra impugna la spada dell'intuizione discriminante che taglia ogni ignoranza e illusione, penetrando nella verità. Con la mano sinistra afferra un libro, il *Prajñāpāramitā Sūtra* (Scritto sulla Perfezione dell'Intuizione), di cui ha approfondito la conoscenza e sostenuto l'insegnamento. Siede su un leone, che rappresenta il ruggito della verità sovrana.

Mañjuśrī è stato al centro di significative attività cultuali. Il luogo più importante per questo culto è stato probabilmente un complesso montano della Cina settentrionale, il Wutai Shan, Montagna delle Cinque Terrazze, dove, fin verso la metà del XX secolo, pellegrini provenienti da tutta l'Asia andavano alla ricerca della visione del *bodhisattva*. All'inizio si presentava come un culto locale di montagna, ma alla fine i confini numinosi di questa regione furono identificati come lo speciale dominio terreno di Mañjuśrī, e a partire dalla metà dell'VIII secolo incominciò a prosperare un centro buddhista internazionale, con settantadue importanti monasteri e templi, oltre a numerose capanne per anacoreti. Mañjuśrī è tradizionalmente ritenuto un *bodhisattva* c-

ste del decimo grado (*bhūmi*), il più alto prima di raggiungere la buddhità. Vive continuamente in una *trance* meditativa conosciuta come «valore eroico» (*sūraṃgamasamādhi*), ed è tanto abile nel manifestare se stesso secondo il proprio volere in ogni parte dell'universo, incluso il monte Wutai, da poter aiutare tutti gli esseri viventi. Il Wutai Shan fu identificato come il principale luogo delle manifestazioni di Mañjuśrī tramite due modalità: le ripetute visioni del *bodhisattva* da parte di persone ragguardevoli e la loro legittimazione scritta in forma di profezie in una serie di testi. Il più significativo di questi testi è l'*Avataṃsaka Sūtra* (Scritto della Ghirlanda di Fiori), nel quale Śākyamuni dichiarava che in un'epoca futura Mañjuśrī sarebbe vissuto su una montagna con cinque vette nella Cina settentrionale. Secondo i resoconti di queste visioni fatti dai pellegrini, il *bodhisattva* manifesta se stesso sulla montagna in una grande varietà di forme, in particolare come una sfera di luce incandescente, come una nuvola di cinque colori, come un giovane che cavalca un leone oppure come un uomo anziano. Altri luoghi di montagna sullo Himalaya e in Asia centrale, compreso il monte Gośṛṅga nel Khotan, furono identificati come sacri al *bodhisattva*, ma, diversamente dal monte Wutai, essi non hanno mai ricevuto il consenso e il riconoscimento internazionale. Come ulteriore elemento nel tema della montagna, Mañjuśrī ricopre popolarmente un ruolo nei racconti sulle origini del Nepal: con la sua spada, tagliò un'apertura nelle montagne per svuotare un grande lago, creando così la Valle di Katmandu.

Mañjuśrī è stato venerato specialmente nelle tradizioni del Chan e dello Zen dell'Asia orientale per la sua ricerca senza compromessi dell'intuizione. Egli è anche strettamente legato agli insegnamenti delle scuole tantriche, sia come signore della conoscenza profonda, sia come potente protettore e guida per coloro che hanno intrapreso questa via. Mentre il ruolo speciale di Mañjuśrī nel pantheon buddhista è di proteggere e sostenere gli insegnamenti della saggezza e di ispirare gli studenti a questi insegnamenti, una vasta gamma di scritti, testi rituali e tradizioni popolari mette in rilievo la natura multiforme del suo culto, che era esteso ben al di là dei circoli accademici buddhisti.

[Vedi anche *BUDDHA E BODHISATTVA CELESTI*. Per un ulteriore dibattito sulla montagna come dimora sacra, vedi *MONTAGNE*, vol. 4].

BIBLIOGRAFIA

La monografia basilare e interculturale su Mañjuśrī, che contiene molte informazioni organizzate in modo sistematico, è il testo in francese di É. Lamotte, *Mañjuśrī*, in «T'oung pao», 48 (1960), pp. 1-96. Un'attenta analisi di un gruppo di dipinti di Mañjuśrī dell'Asia orientale, che enfatizza le dimensioni religiose e include un capitolo sul culto di Wutai Shan nella Cina della dinastia Tang, si trova in R. Birnbaum, *Studies on the Mysteries of Mañjuśrī*, Boulder 1983 (Society for the Study of Chinese Religions Monograph, 2). La traduzione in inglese di un importante testo tantrico in lode di Mañjuśrī intitolato *Mañjuśrī-nāma-saṅgīti* è contenuta in A. Wayman, *Chanting the Names of Mañjuśrī*, Boston 1985, rist. Delhi 1999.

[Aggionamenti bibliografici:

D.S. Lopez, *Religions of India in Practice*, Princeton 1995.

D.S. Lopez, *Religions of China in Practice*, Princeton 1996.

G. Wallis, *Mediating the Power of Buddhas. Ritual in the Manjusrimulakalpa*, Albany/N.Y. 2002].

RAOUL BIRNBAUM

MAPPŌ. Il termine giapponese *mappō* (cinese, *mofa*) denota il terzo periodo, quello maggiormente decisivo dal punto di vista escatologico, nella storia del *dharma* buddhista, come viene presentato in alcuni testi che ebbero un impatto significativo sull'evoluzione del Buddhismo nell'Asia orientale, soprattutto della tradizione della Terra Pura. I tre periodi sono: il periodo del *dharma* vero (*shōbō*), quando gli insegnamenti del Buddha erano messi in pratica e gli uomini raggiungevano l'illuminazione; il periodo del *dharma* contraffatto (*zōbō*), quando gli insegnamenti erano ancora esistenti, ma poche persone li praticavano e nessuno raggiungeva l'illuminazione; e il periodo del *dharma* finale (*mappō*, spesso reso come «gli ultimi giorni della legge»), quando rimanevano solamente gli insegnamenti, non vi era più pratica e l'illuminazione non era altro che una parola. Secondo coloro che proposero questa escatologia, una visione degenerante della storia, che veniva attribuita all'aumento delle mancanze spirituali del *saṃgha*, le scuole tradizionali del Buddhismo erano condannate. Quando molti buddhisti cominciarono a ritenere che gli insegnamenti tradizionali avessero perso il contatto con i tempi e con i bisogni religiosi della gente, nacque il cammino della Terra Pura che rivendicava di essere stato preparato dal Buddha per l'età del *mappō*.

La concezione delle tre fasi del *dharma* che culminano nel *mofa* apparve, nella forma che conosciamo oggi, in Cina durante la seconda metà del VI secolo, e la prima menzione si ritrova nel *Lishi yuanwen* (Voti) composto da Huisi (515-577), maestro del Tiantai, nel 558. Pochi anni dopo venne tradotto in cinese un *sūtra* del Mahāyāna, il *Daji yuezang jing*, che introduceva una simile visione escatologica riguardante il periodo del *dharma* finale. Lo studioso giapponese Ryūjō Yamada ha fatto notare che questo *sūtra* era il prodotto dell'intrecciarsi di quattro principali scritture, ognuna delle quali conteneva diverse previsioni sul destino del *saṃ*-

gha buddhista. Uno dei primi riferimenti alle tre fasi del *dharma* si può trovare in un altro testo del periodo, il *Dasheng tongxing jing*, ma non si sa con certezza quale sia stata la fonte precisa per la formulazione di Huisi.

L'idea dei tre stadi del *dharma* si sviluppò gradualmente attraverso i secoli nell'esperienza storica del Buddhismo, incorporando molti fattori diversi che contribuirono al progressivo declino della chiesa. Questi fattori, alcuni dei quali già esistenti al tempo del Buddha Śākyamuni stesso, andarono esasperandosi con il trascorrere del tempo: la violazione delle regole monastiche, le discussioni sull'ordinazione delle donne, le rivalità tra le sette, una tendenza a dare più peso alle parole che allo spirito degli insegnamenti, la corruzione nei centri monastici, la comparsa di regnanti contrari al Buddhismo in India e nell'Asia centrale, il fermento sociale e politico diffuso in tutta l'Asia buddhista e, per finire, la devastazione delle comunità buddhiste nel Gandhāra per mano degli Eftaliti nel VI secolo, un evento che convinse molti della imminente distruzione del *saṃgha*.

Prima della metà del VI secolo, molti testi avevano fatto riferimento ai periodi del *dharma* vero e del *dharma* contraffatto, ma nessuno al periodo del *dharma* finale. La comparsa del *Daji yuezang jing*, che coincise con la distruzione totale del Buddhismo istituzionale durante le persecuzioni degli Zhou del Nord nel 574-577, confermò l'arrivo dell'età del *dharma* finale predetta in quello e in altri testi. In risposta a questa crisi storica emersero due movimenti influenti che proclamavano di fornire insegnamenti esplicitamente adatti all'epoca: la scuola dei Tre Stadi (Sanjie) di Xinxing (540-595) e il sentiero della Terra Pura di Daochuo (562-645).

Alla fine vi furono quattro cronologie fondamentali, che iniziano tutte dalla morte del Buddha (che in Cina è universalmente stabilita nel 949 a.C.):

1. *Dharma* vero, 500 anni; *dharma* contraffatto, 1.000 anni.
2. *Dharma* vero, 1.000 anni; *dharma* contraffatto, 500 anni.
3. *Dharma* vero, 500 anni; *dharma* contraffatto, 500 anni.
4. *Dharma* vero, 1.000 anni; *dharma* contraffatto 1.000 anni.

La credenza preponderante, basata sulla prima di queste cronologie, asserì che il periodo del *dharma* finale, che sarebbe dovuto durare diecimila anni, iniziò nel 552 d.C. Questa convinzione passò anche ai buddhisti giapponesi, ma nel Giappone medievale venne assunto l'anno 1052 come inizio dell'età del *dharma* finale, basandosi sulla quarta delle cronologie citate.

L'idea dei stadi si combinò con un'altra visione popolare riguardante il destino del *saṃgha*, che proponeva la divisione della storia del Buddhismo in cinque periodi di cinquecento anni. Anche questa concezione aveva una storia complessa, ma nella sua forma matura prevedeva che la graduale scomparsa del *dharma* avvenisse come segue: un'età durante la quale l'illuminazione era la caratteristica dominante della vita religiosa; un'età in cui le pratiche di meditazione venivano stabilite con fermezza; un'età in cui era perseguito con costanza lo studio delle scritture; un'età durante la quale venivano costruiti gli *stūpa* e i templi; e un'età in cui la lotta, i litigi, e il declino e la scomparsa del *dharma* erano le caratteristiche salienti della vita religiosa. Il periodo del *dharma* finale venne identificato con l'ultima di queste età. Un'altra visione predominante, intimamente legata a quella del *mappō*, caratterizzava il nostro tempo come una delle cinque Contaminazioni, nella quale il tempo stesso, tutte le visioni religiose, tutti i desideri, tutti gli esseri senzienti e tutta la vita umana vengono contaminati.

Tutti i maggiori scrittori buddhisti delle dinastie Sui e Tang citano il *mofa*, ma furono solamente Xinxing e Daochuo a rifiutarsi di considerarlo solamente come una descrizione degli eventi storici e a inglobarlo all'interno del cuore dei loro insegnamenti. Entrambi i pensatori nel loro risveglio religioso affermarono la realtà del tempo della fine e compresero quanto l'ignoranza fondamentale (*avidyā*) di tutti gli esseri impedisca la padronanza delle pratiche tradizionali che conducono all'illuminazione suprema. Tale ammissione dei difetti contemporanei, sia interiori che esteriori, giustificava, secondo la loro prospettiva, un nuovo sentiero per la salvezza.

Nel caso di Xinxing questo nuovo cammino richiedeva il riconoscimento generale della presenza della natura di Buddha in tutti gli esseri e la conseguente pratica di azioni di compassione disinteressate rivolte a chiunque, senza distinzioni di condizione sociale, come antidoto alla cieca ignoranza e al profondo egocentrismo dell'epoca. Per Daochuo significava credere nelle promesse salvifiche del Buddha Amitābha (cinese, Amituofo; giapponese, Amida) come unico mezzo valido per liberarsi dall'oceano del *saṃsāra*. La scuola dei Tre Stadi di Xinxing ebbe una vita turbolenta e alla fine scomparve durante le persecuzioni del Buddhismo ad opera di Huichang nell'845. La linea della Terra Pura di Daochuo, invece, venne largamente accettata e divenne una delle forze maggiori del Buddhismo nell'Asia orientale. [Vedi le biografie di *XINXING* e *DAOCHUO*].

In Cina, le implicazioni del concetto di *mofa* vennero mitigate dal vigore mai interrotto della corrente princi-

pale del Buddhismo Mahāyāna, che insisteva sull'osservanza dei precetti, l'aderenza alle pratiche di meditazione e la cura della saggezza come requisiti essenziali per il conseguimento dell'illuminazione suprema. Daochuo e i successivi maestri della Terra Pura, pur proclamando una nuova via adatta all'età del *mofa*, non furono completamente liberi dal peso di questa grande tradizione e continuarono a sostenere una serie di pratiche buddhiste più tradizionali. Al contrario, in Giappone, un senso di preveggenza del destino pervase l'intera società medievale, coinvolgendo tutte le scuole buddhiste. Il riconoscimento dell'avvento del *mappō* fu quindi un fattore decisivo nella formazione delle principali scuole del Buddhismo giapponese del XIII secolo (Jōdo, Jōdo Shin, Nichiren e Zen) e influenzò anche le prime scuole fondate nei periodi di Nara (710-794) e di Heian (794-1185).

In Giappone, la prima menzione non testuale del termine compare nel *Nihon ryōiki* (Le storie miracolose della tradizione buddhista giapponese), scritto nel IX secolo. In un passo questo testo lamenta: «Noi ci troviamo già nell'età del *dharma* degenerato. Come possiamo vivere senza fare del bene? Il mio cuore duole per tutte le creature. Come possiamo salvarci dalla calamità nell'età del *dharma* degenerato?». La natura del *mappō* è il soggetto anche del *Mappō tōmyōki* (Il lume per illuminare l'età del *dharma* finale), attribuito a Saichō (767-823), il fondatore della scuola giapponese del Tendai. Secondo Saichō, ognuna dei tre stadi della storia è caratterizzato dalle pratiche che sono proprie di quell'epoca. Le pratiche adatte al periodo del *dharma* vero comprendono l'osservanza dei precetti e l'applicazione delle discipline di meditazione. Le pratiche proprie del periodo del *dharma* contraffatto sono la violazione dei precetti e l'accumulo di proprietà da parte dei monaci. Nel periodo del *dharma* finale tutti i monaci devono essere rispettati, anche se violano o trascurano i precetti, perché è proprio la natura dei tempi a escludere l'esistenza e la validità dei precetti. [Vedi la biografia di *SAICHŌ*].

Una tale considerazione del tempo della fine, propria sia degli ecclesiastici che dei laici, non significò solamente la rovina del *saṃgha* buddhista, ma finì per prevedere anche la fine del mondo ad opera di inesorabili pressioni storiche. Una serie di eventi occorsi nel XII e nel XIII secolo sembrò dare una conferma al *mappō*: l'impotenza del potere imperiale, il declino dell'aristocrazia, i rivolgimenti sociali, le sommosse locali, le guerre intestine, le calamità naturali, la pestilenza e le conflagrazioni che distrussero la capitale.

Questa sensazione di un collasso imminente generò una serie di risposte tra il clero buddhista. Queste furono fondamentalmente di due tipi. Il primo rifiutava rigorosamente la visione pessimistica della storia e riaffermava il potere delle vie tradizionali per l'illuminazione. L'altro accettava il *mappō* come manifestazione della condizione basilare dell'uomo (debole, imperfetto, vulnerabile, soggetto alle tentazioni) e vedeva l'operare del *dharma* nel mezzo di tali limitazioni karmiche, sia attraverso il *nembutsu*, con le promesse salvifiche del Buddha Amida, sia tramite il *daimoku*, che manifestava i poteri miracolosi di salvezza del *Sūtra del Loto*.

Fu Hōnen (1133-1212), uno dei pionieri del periodo di Kamakura (1185-1333), che incorporò le implicazioni della dottrina del *mappō* in una virtuale rivoluzione del Buddhismo giapponese. Il tempo della fine della storia non implicava per Hōnen il declino e la distruzione del *saṃgha* buddhista, ma piuttosto l'apertura del vero *saṃgha* agli uomini e alle donne, alle classi alte come a quelle basse, agli ecclesiastici quanto ai laici. Il *mappō* non voleva dire la violazione sempre più ampia delle regole, ma la disintegrazione della sacrosanta autorità delle regole che discriminavano alcune categorie di persone. Dal momento che l'età del *mappō* significava la mancanza delle norme, il sentiero dell'illuminazione era quindi accessibile anche a coloro che il Buddhismo tradizionale considerava peccaminosi: chi viveva uccidendo (cacciatori, pescatori, contadini e guerrieri) e i reietti della società (mercanti e commercianti, prostitute, monaci e monache che avevano violato i precetti, e altri). Hōnen dichiarò che la promessa originaria (*hongan*) del Buddha Amida, la manifestazione ultima della vera compassione, concerneva principalmente queste persone. Sulla base di tale convinzione, Hōnen proclamò la nascita di una scuola del Jōdo (Terra Pura) indipendente nel 1175. [Vedi la biografia di *HŌNEN*].

Così, mentre il *mappō* significava destino funesto e disperazione per le sette tradizionali, esso era l'età della speranza incondizionata e dell'ottimismo per gli svantaggiati. In questa prospettiva, la storia diveniva testimone della verità e dell'attualità della via che conduce all'illuminazione della Terra Pura, come aveva profetizzato Śākyamuni nei *sūtra* della Terra Pura. Il tempo della fine della storia era qui e adesso, ma era proprio nel qui e adesso che la promessa compassionevole di Amida diventava completamente operativa.

Shinran (1175-1262) spinse ancor più radicalmente questo senso acuto della crisi storica in una comprensione esistenziale della condizione umana. [Vedi la biografia di *SHINRAN*]. Egli vide nei mali dell'età del *mappō* una rivelazione del reale terreno dell'esistenza individuale. Per Shinran, il male, benché differente in ogni individuo, costituisce l'essenza dell'umanità nel *saṃsāra*. Però questa comprensione del male karmico non è la realtà ultima, perché ancora più in profondità

agisce la promessa compassionevole di Amida, che attraverso l'esistenza del *saṃsāra* conduce il sé, come tutti gli esseri sofferenti, nella Terra Pura.

Per Shinran, il *mappō* non era più un particolare periodo della storia, bensì la realtà fondamentale della vita stessa, che abbracciava tutte le età, passato, presente e futuro. La promessa originaria di Amida non è attiva esclusivamente nel tempo della fine, ma da sempre risponde ai più profondi desideri dell'umanità, sia nel periodo del *dharma* vero, che in quello del *dharma* contraffatto o del *dharma* finale, sempre e dovunque l'uomo si imbatta nel cieco egoismo. Solo con il radicale collasso della storia, tuttavia, questa verità riesce a emergere nella consapevolezza degli uomini. Come scrisse Shinran nel *Shōzōmatsu wasam* (Inni sull'ultima età):

> Attraverso i tre periodi del *dharma* vero, contraffatto
> e finale
> l'originaria promessa di Amida è stata diffusa.
> In questo mondo alla fine del *dharma* contraffatto
> e nell'età del *dharma* finale
> Tutte le buone azioni sono entrate nel Palazzo del Drago.

[Per un'ulteriore discussione dell'influenza dell'idea di *mappō* nel Buddhismo della Terra Pura, vedi *AMITĀBHA*; *JINGTU*; *JŌDOSHŪ*; e *JŌDO SHINSHŪ*].

BIBLIOGRAFIA

L'opera basilare per lo studio dell'origine del *mappō* si trova in Ryūjō Yamada, *Daijō bukkyō seiritsuron josetsu*, Kyoto 1959, pp. 567-92. Una discussione sulla scuola dei Tre Stadi di Xinxing si può trovare in K. Ch'en, *Buddhism in China. A Historical Survey*, Princeton 1964, pp. 297-300. I conoscitori del giapponese potranno consultare il monumentale studio sulla scuola di Keiki Yabuki, *Sangaikyō no kenkyū*, Tokyo 1927. Non vi sono studi adeguati sul concetto del *mappō* nelle lingue occidentali, ma si può conoscere il punto di vista di Shinran attraverso la traduzione inglese della sua opera *Shōzōmatsu wasan (Hymns on the Last Age)*, Kyoto 1981 (Ryūkoku Translation Series, 7). Un tentativo di connettere i tre stadi della storia con l'evoluzione dialettica della fede e del pensiero di Shinran si trova in Yoshinori Takeuchi, *The Heart of Buddhism*, New York 1983, pp. 48-60 (trad. it. *Il cuore del buddhismo. Alla ricerca dei valori originari e perenni del buddhismo*, Bologna 1999).

[Aggiornamenti bibliografici:

D.W. Chappell, *Early Forebodings of the Death of Buddhism*, in «Numen», 27, 1 (1980), pp. 123-54.

M. Deeg, *Das Ende des Dharma und die Ankunft des Maitreya. Endzeit- und Neue-Zeit-Vorstellungen im Buddhismus mit einem Exkurs zur Kāśyapa-Legende*, in «Zeitschrift für Religionswissenschaft», 7 (1999), pp. 145-69.

Jamie Hubbard, *Mo Fa, the Three Levels Movements, and the Theory of Three Periods*, in «Journal of the International Association of Buddhist Studies», 19, 1 (1996), pp. 1-17.

Jamie Hubbard, *Absolute Delusion, Perfect Buddhahood. The Rise and Fall of a Chinese Heresy*, Honolulu 2000,

M. Marra, *The Development of MappoThought in Japan*, in «Japanese Journal of Religious Studies», 15 (1988), pp. 25-54.

J. Nattier, *Once upon a Future Time. Studies in a Buddhist Prophecy of Decline*, Berkeley 1991.

Jackie Stone, *Seeking Enlightenment in the Last Age. Mappo Thought in Kamakura Buddhism*, in «Eastern Buddhist», 18, 1 (1985), pp. 28-56].

TAITETSU UNNO

MĀRA («provocatore di morte») è un dio identificato nelle leggende e nella cosmologia buddhiste come Signore del Kāmadhātu («regno del senso-desiderio»), l'antagonista principale del Buddha e dei suoi seguaci. Māra viene anche chiamato Maccu («morte»), Antaka («la fine»), Pāpimā («il malvagio») e a volte Kaṇha («l'oscuro») oppure Namuci («colui che non libera»). Cavalca un elefante e il suo principale attributo è la trappola dei pensieri e dei piaceri mondani che obbliga i suoi prigionieri a morte e sofferenze ripetute.

Māra è famoso per i suoi tentativi di impedire l'illuminazione del Buddha (come descritto soprattutto nel *Padhāna Sutta* del *Sutta Nipāta* e nei racconti sull'illuminazione del *Mahāvastu*, del *Lalitavistara*, della *Nidāna-kathā* e del *Buddhacarita*). Mentre il Buddha futuro siede sotto l'albero della *bodhi* e si prepara per la sua rivelazione finale. Māra tenta prima di dissuaderlo verbalmente e poi attacca, anche se inutilmente, con l'intero potere delle sue schiere demoniache. In racconti più recenti, questo attacco culmina con l'episodio «del tocco della terra», il cui gesto caratteristico identificava le rappresentazioni dell'illuminazione nell'iconografia buddhista. A questo punto, il Buddha futuro, con un tocco del suo dito, convoca la terra a testimoniare la sua rivendicazione di supremazia. Molti racconti narrano anche di un nuovo tentativo da parte delle figlie di Māra, che tentano di sedurre il grande essere che ha sconfitto il loro padre.

Una seconda e più ragguardevole azione di Māra, descritta nei racconti degli ultimi mesi del Buddha (per esempio, *Mahāparinibbāna Sutta* 3,1-10), fu di assicurare l'allontanamento definitivo del Buddha dal regno umano. Quando il Maestro fa dei chiari accenni circa l'abilità del Buddha di rimanere sulla terra fino alla fine di un eone, Māra svia la comprensione del discepolo Ānanda: di conseguenza, Ānanda non prega il suo maestro di indugiare. Lo stesso Māra, poi, spinge il Buddha ad andarsene, ricordando un'antica promessa secondo la quale il Buddha sarebbe partito una volta che il suo insegnamento e la comunità si fossero stabiliti saldamente. Allora il Buddha respinge ciò che gli resta da vivere, assicurando che il *nirvaṇa* finale sarebbe venuto tre mesi più tardi.

Māra tormenta ulteriormente sia Buddha che i discepoli in una serie di avvenimenti minori. Nella raccolta di *sutta* pāli, detta *Mārasaṃyutta* (*Saṃyutta Nikāya* 1,4), Māra si sforza di distrarre e spaventare il Buddha e di insinuare la sfiducia in sé stesso oppure di tentarlo ai piaceri terreni. Nella raccolta detta *Bhikkunīsaṃyutta*, cerca infruttuosamente di sedurre, confondere o demoralizzare dieci monache in meditazione (*Saṃyutta Nikāya* 1,5). A volte opera dall'interno, apparendo come un pensiero dissoluto oppure come paura o dolore. In altri casi, ispira altri a opporsi o a recare offesa alla comunità monastica.

Dopo l'illuminazione, il più famoso bersaglio di Māra è il monaco Upagupta, considerato un contemporaneo dell'imperatore Aśoka. Quando Upagupta predica, Māra distrae i suoi uditori: prima fa piovere su di loro un acquazzone di oro e perle e poi mette in scena una rappresentazione concomitante con musicisti e danzatori paradisiaci. Alla fine Upagupta incastra Māra, cingendolo di cadaveri, lo converte, e convince colui che cambia le forme a duplicare per sé l'immagine stessa del Buddha (riportato da molte fonti, specialmente dall'*Aśokāvadāna*).

Benché Māra appaia in tali leggende come un personaggio concreto, egli è anche riconosciuto come un insieme simbolico delle passioni, delle paure, dei dubbi e delle illusioni che ostacolano un praticante sulla via del Buddha. Così, la collera e le false visioni vengono indicate come sue trappole; le catene e la contaminazione sono i suoi eserciti; la brama, il malcontento e la passione sono le sue figlie, e i suoi figli sono la confusione, la gaiezza e l'orgoglio. Māra stesso viene identificato indifferentemente con *kleśa* («le impurità»), *āsrava* («le depravazioni»), *avidyā* («l'ignoranza») e *skandha* («gli aggregati della personalità») che accelerano la brama e quindi la rinascita e la nuova morte.

BIBLIOGRAFIA

Le opere migliori in inglese sono T.O. Ling, *Buddhism and the Mythology of Evil*, London 1962, rist. 1999, che si basa soltanto su fonti *pāli*, e J.W. Boyd, *Satan and Māra. Christian and Buddhist Symbols of Evil*, Leiden 1975, che attinge a testi antichi della tradizione sia *pāli* sia sanscrita. Cfr. anche E.W.O. Windisch, *Māra und Buddha*, Leipzig 1895, lo studio classico della storia del testo della leggenda di Māra.

NANCY E. AUER FALK

MARPA (Mar pa, 1012-1096), noto anche come Marpa di Lho brag (la regione in cui nacque) e Dvags po Lha rje («medico di Dvags po»); figura chiave della «seconda diffusione» del Buddhismo in Tibet (che ebbe inizio nel X secolo). Marpa fu un acclamato traduttore in tibetano dei testi indiani del Vajrayāna e primo membro tibetano della discendenza del Bka' brgyud (Kagyu). Questa discendenza, che comincia con il primordiale Buddha celeste Vajradhāra, comprende i *mahāsiddha* indiani Ti lo pa (Tilopa, 988-1069) e Nā ro pa (Nāropa, maestro di Marpa, 1016-1100), Marpa stesso e il suo discepolo, lo *yogin* Mi la ras pa (Milarepa, 1040-1123), con il quale ha propriamente inizio la tradizione del Kagyu, una delle quattro principali scuole tibetane.

Marpa nacque all'inizio della cosiddetta seconda diffusione del Buddhismo in Tibet, nella quale svolse un ruolo fondamentale. Sebbene il Buddhismo avesse goduto dell'appoggio reale in Tibet fin dal VII secolo, il suo potere di fondo continuava a essere instabile, soggetto com'era alle alterne fortune politiche dei suoi patroni. A metà del IX secolo, con l'assassinio dell'ultimo dei tre «re buddhisti» (*dharmarāja*) e la disintegrazione dell'autorità reale, il Buddhismo ebbe a subire una dura battuta d'arresto, tanto che la tradizione posteriore indicò proprio questo periodo come la fine della «prima diffusione» del Buddhismo in Tibet. Dopo un secolo di disorganizzazione e tendenze religiose centripete all'interno del Buddhismo, i Tibetani finalmente pervennero a un concertato e organizzato tentativo di ristabilire le fondamenta buddhiste su più consistenti e stabili presupposti. Di capitale importanza per tale processo fu la determinazione con la quale i Tibetani intrapresero lunghi e pericolosi viaggi alla volta dell'India per meglio apprendervi le lingue, studiare con maestri locali e tradurre i testi buddhisti. I più grandi tra questi viaggiatori, sui quali spicca la figura di Marpa, si guadagnarono così il titolo onorifico di *lo tsā ba*, traduttori.

La più famosa e amata biografia tibetana di Marpa, che qui riassumeremo, venne scritta nel XIV secolo dallo «Yogin Pazzo di Zang». Questo autore ha uno stile vivace, colloquiale e concreto, come vuole la migliore tradizione agiografica del Vajrayāna, e dipinge Marpa come un essere umano qualunque, impegnato in un lungo e difficile, ma sempre infallibilmente reale, viaggio spirituale, un viaggio che presenta le sue altrettanto reali conquiste e soddisfazioni.

Secondo la nostra biografia, Marpa nacque nel Tibet meridionale da una famiglia relativamente benestante. Irascibile e testardo di carattere, venne mandato dai suoi genitori prima in un monastero del circondario, e poi in un altro assai più distante, a studiare i precetti buddhisti. L'espediente dei genitori finì per trasformarsi in autentica ispirazione nel ragazzo, che ben presto si diresse alla volta dell'India per proseguire i suoi studi religiosi; dopo due anni spesi ad acclimatarsi in Nepal, finalmente Marpa raggiunse le pianure indiane.

Avendo già sentito parlare di Nāropa e provando per lui un intenso, e forse inconscio, interesse, egli si sentì inspiegabilmente attratto verso i suoi insegnamenti. Trovato Nāropa, Marpa trascorse dieci anni come suo studente, assimilando le dottrine del Vajrayāna da lui e da altri maestri presso i quali il suo mentore lo inviava, e traducendo testi. [Vedi *NĀROPA*]. Quindi tornò in Tibet dove si sposò, divenne insegnante e si costruì una posizione di possidente facoltoso. Dopo un secondo viaggio in India, dove trascorse altri sei anni di ulteriore studio con Nāropa, Marpa tornò nuovamente in Tibet e radunò intorno a sé un certo numero di stretti discepoli, tra i quali figurava anche Milarepa, cui affidare pienamente la trasmissione della sua conoscenza. Infine, sebbene non fosse ormai più giovanissimo, Marpa affrontò un terzo viaggio in India.

Nei suoi precedenti soggiorni, le relazioni con il suo *guru* erano state relativamente quiete, ma ora Marpa sperimentò le agonie, le ricerche e le solitudini che tanto spesso caratterizzano gli studenti tantrici nei loro rapporti con i loro maestri. Quando ormai aveva abbandonato ogni speranza di rivedere Nāropa, finalmente Marpa riuscì a ritrovarlo e a comunicare infine con lui senza quelle barriere che prima li dividevano. Tre anni dopo, Marpa tornò in Tibet per l'ultima volta, ma fu proprio allora che si abbatté su di lui la tragedia della sua vita, che fino a quel momento era stata così ricca di soddisfazioni. Il suo unico figlio, sul quale aveva posto grandi speranze e che pensava di nominare suo erede *dharma*, subì mortali ferite in seguito a una caduta da cavallo. La biografia descrive con intimi e commoventi dettagli le ultime ore che i genitori poterono trascorrere con il figlio. Marpa dedicò i suoi ultimi anni a trasmettere i propri insegnamenti ai suoi quattro più stretti discepoli e morì all'età di ottantaquattro anni.

Marpa si rivelò figura di grande importanza agli inizi della seconda diffusione del Buddhismo in Tibet grazie ai suoi viaggi in India, al suo approfondito studio sotto la guida di Nāropa, alle sue traduzioni – sedici delle quali sono nel *Bka' 'gyur* (*Kangyur*) e nel *Bstan 'gyur* (*Tengyur*) tibetani – e ai suoi nuovi apporti al Buddhismo tibetano dell'XI secolo. Il più importante risultato del suo lavoro fu il ruolo che egli svolse come antesignano della scuola tibetana dei kagyupa e la formazione che impartì a Milarepa, diretto fondatore di tale scuola. Inoltre, Marpa realizzò nella sua vita il classico ideale del Vajrayāna indiano dello *yogin* laico, la cui famiglia e le cui occupazioni diventano veicolo ed espressione della propria piena realizzazione. Sebbene questo ideale tantrico non fosse di solito preminente nel Vajrayāna tibetano, con Marpa e con alcune altre figure posteriori esso si riaffermò in periodi particolarmente creativi nella storia del Buddhismo tibetano. Marpa svolse un ruolo fondamentale anche nell'introduzione in Tibet di una nuova forma di poesia religiosa, basata sulla tradizione tantrica indiana delle *dohā*, o canzoni mistiche, che esprimevano le intuizioni e le esperienze personali il cammino tantrico. Quest'ultima eredità toccò al suo studente Milarepa, che seppe esplorare tale mezzo poetico in una forma particolarmente ricca e creativa, che ebbe grande impatto sulla successiva letteratura tibetana.

[Vedi *BUDDHISMO*, articolo sul *Buddhismo in Tibet*; *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*, articolo sul *Buddhismo tibetano*; *MAHĀSIDDHA*; e *MILAREPA*].

BIBLIOGRAFIA

La più famosa biografia tibetana di Marpa, scritta nel XIV secolo dallo «Yogin Pazzo di Zang» (Zang Nyon Heruka), è stata tradotta in inglese, sotto la direzione di Chogyam Trungpa, dal Nālandā Translation Committee, *The Life of Marpa the Translator*, Boulder 1982. Questa edizione sostituisce la traduzione abbreviata e ormai datata, seppure buona, datane da J. Bacot (trad.), *La Vie de Marpa le "traducteur"*, Paris 1937. La più recente traduzione inglese contiene una godibile e chiara introduzione che riassume i dati finora noti sulla vita e sul tempo di Marpa.

REGINALD RAY

MEDITAZIONE BUDDHISTA. La meditazione come forma di disciplina religiosa e mezzo per il miglioramento spirituale non appartiene esclusivamente al Buddhismo, ma, per il suo carattere e per la sua insostituibile centralità nell'ottenimento della salvezza ultima, la meditazione buddhista vanta una sua propria natura particolare. Fondamentalmente, la meditazione è intesa come una rigida serie di tappe, attentamente strutturate nella concentrazione su dati oggetti, una concentrazione il cui scopo è quello di guidare fino a una «uscita» (*nirvāṇa*) dal ciclo eternamente ricorrente di nascita e morte (*saṃsāra*) nel quale ogni creatura senziente è intrappolata.

La meditazione di Gautama (*pāli*, Gotama) sotto l'albero della *bodhi*, mediante la quale egli divenne un illuminato, o un Buddha (da *bodhi*, «conoscenza illuminante»), rimane l'archetipo classico di questa disciplina e di quest'esperienza. Nel racconto del Theravāda (canone *pāli*), Gotama scopre in tal modo che la causa della rinascita è l'attaccamento all'esistenza individuale (*taṇhā*), mentre nel racconto del Mahāyāna comprende che la natura di Buddha è intrinseca a tutti gli esseri senzienti.

Origini. Le precise origini e le componenti storiche delle tecniche meditative buddhiste sono difficili da rintracciare. Il canone *pāli* narra che Gotama avesse invano

cercato la liberazione dal *saṃsāra* mediante i metodi ascetici e meditativi all'epoca correnti in India. Alla fine, però, egli respinse tali metodi, giudicandoli sbagliati e insufficienti a causa del loro estremo ascetismo e dell'unione indistinta con l'assoluto (*brahman*) che essi perseguivano. Ma, benché il Buddhismo negasse la realtà del Sé upaniṣadico (*ātman*), e benché l'esplicita finalità della nuova meditazione buddhista fosse quella di raggiungere una realizzazione esistenziale dell'irrealtà del Sé (*anattā*) e di trascendere un'esistenza caratterizzata dall'impermanenza (*anicca*) e dalla sofferenza, o dall'innata insoddisfazione (*dukkha*), lo scopo della pratica buddhista rimase spiritualmente affine alla ricerca upaniṣadica del Sé: «Il Sé, che è libero dal male, dall'età, dalla morte, dal rimpianto, dalla fame, dalla sete, il cui desiderio è il Reale... Questo deve essere cercato». [Vedi *UPANIṢAD*, vol. 9].

Se si sostituisce il *nirvāṇa* – l'uscita fuori dalla, o dalla individualità e dalla sete della perenne esistenza – al Sé upaniṣadico, si ha una buona descrizione della spinta verso la finalità buddhista e un'indicazione della sua metodologia. Allo stesso modo, per quanto il sistema dello Yoga si sia sviluppato indipendentemente dal Buddhismo e sia rimasto sotto l'egida brahmanica e induista, la metodologia yogica sviluppatasi durante il primo periodo buddhista certamente contribuì a incrementare le tecniche, e probabilmente i seguaci, del nascente movimento buddhista. [Vedi *YOGA*, vol. 9].

Struttura del Theravāda. Il Buddhismo Theravāda cercò di modellare la propria teoria e le proprie pratiche di meditazione in piena adesione al modello dato da Gotama con la sua conquista della buddhità. Questo modello è spiegato in ogni dettaglio nel *Majjhima Nikāya* (I detti di media lunghezza), ma furono piuttosto due opere del 500 d.C. circa, il *Vimuttimagga* (Il cammino della libertà) di autore anonimo e l'imponente *Visuddhimagga* (Il cammino di purificazione) di Buddhaghosa, a divenire i manuali dell'ortodossia theravādin nel campo della meditazione grazie alla loro profondità analitica e al loro rigore. [Vedi *BUDDHAGHOSA*].

In queste fonti, la meditazione viene presentata come il solo mezzo utile per ottenere la piena e definitiva liberazione dal ciclo senza fine di nascita e morte. L'essenza del metodo consiste nell'attualizzare e nell'interiorizzare la consapevolezza della natura intrinseca (impermanente, insoddisfacente e priva di un Sé permanente) di tutte le esistenze, a tal punto che colui che medita arrivi a essere intellettualmente ed emotivamente libero dall'attaccamento all'esistenza, distruggendo in tal modo la spinta karmica, dettata dal desiderio, verso forme spazio-temporali sempre nuove.

La meditazione è concepita come una progressione attraverso tre stadi organicamente interdipendenti. Il *sīla*, o moralità, ne costituisce la base ed è intrinseco all'intero processo. Soltanto un individuo moralmente onesto può meditare nel modo corretto. A mano a mano che lo sviluppo spirituale si attua, i valori etici fondamentali si affinano, si rafforzano e si interiorizzano fino a divenire parte dell'indole stessa. I cinque precetti morali (non uccidere, non rubare, non mentire, non praticare sesso illecito, non far uso di sostanze inebrianti) e cinque regole di moderazione, non propriamente ascetiche, costituiscono il nucleo centrale del *sīla*. La vita del monaco, in origine volta quasi esclusivamente alla meditazione, gradualmente andò così acquistando una sovrastruttura elaborata, fatta di regole formulate su queste basi. [Vedi *VINAYA*].

Il secondo livello, o fattore, è lo sviluppo della capacità di attenzione (*samādhi*), così da raggiungere la concentrazione esclusiva su un singolo oggetto (*cittasya ekāgratā*) per lunghi periodi di tempo. Il terzo e più alto livello costituisce il frutto dell'uso corretto di questa concentrazione esclusiva della mente, detta *paññā* (saggezza). In questo stadio, la comprensione pienamente sviluppata della vera natura del *saṃsāra* porta all'illuminazione, al raggiungimento del *nirvāṇa*. [Vedi *SAMĀDHI* e *PRAJÑĀ*].

Tecniche di base del Theravāda. La solitudine, ossia l'assenza di suoni e immagini che possono recare disturbo, è essenziale per chi si avvia alla pratica della meditazione. Quella del «loto» è la postura classica: le gambe sono incrociate e ripiegate sotto il busto, e ciascun piede, con la pianta rivolta verso l'alto, poggiato sulla parte interna della coscia opposta. Le mani riposano in grembo, con il palmo verso l'alto, la sinistra sotto la destra. La colonna vertebrale e il collo devono essere tesi ed eretti, ma non rigidi. Questa postura garantisce una posizione stabile, che può essere mantenuta senza inutile fatica per lungo tempo. I centri inferiori di sensazione, sfintere e organi sessuali, sono così acquietati e neutralizzati. Gli occhi sono socchiusi o chiusi del tutto.

I soggetti di meditazione tradizionali sono una quarantina, classificati secondo due modalità: in base al tipo di persona al quale essi si confanno, e in base al genere e al livello di risultato che il loro uso può generare. I caratteri delle persone vengono suddivisi in cinque diverse tipologie: devoto, intellettuale, sensuale, collerico e flemmatico. La meditazione sul Buddha, sul *saṃgha* (l'ordine buddhista), sulla pace e sulla benevolenza si adattano alla persona devota; i temi inerenti alla repulsione per il cibo sono consigliati al tipo intellettuale; le meditazioni su argomenti funerei si attagliano all'individuo sensuale; l'attenzione al respiro è raccomandata al tipo collerico, mentre il tipo flemmatico dovrebbe meditare sui quattro «illimitati»: gentilezza affettuosa (*mettā*), compassione (*karuṇā*), partecipazione alla gioia al-

trui (*muditā*) ed equanimità (*upekkhā*). La meditazione su forme o colori particolari (*kasiṇa*) si adatta a tutte le tipologie.

In termini di livello di risultato, vengono distinte due diverse modalità: il risultato jhānico e il risultato vipassanico. Gli stati jhānici (*trance*), che rappresentano l'eredità yogica e upaniṣadica del Buddhismo, sono otto (o nove, secondo un altro genere di calcolo): i quattro *jhāna* (sanscrito, *dhyāna*), che corrispondono agli stati attraverso i quali il Buddha è passato per raggiungere l'illuminazione; e i quattro stati successivi, basati sulla contemplazione di soggetti privi di forma: lo spazio infinito, la coscienza infinita, il nulla e l'assenza di percezione e di non percezione. Tutti questi stati, secondo il canone *pāli*, vennero respinti da Gotama nella sua ricerca del metodo giusto. Generalmente essi vengono raggiunti grazie a una meditazione del tipo *kasiṇa* progressivamente affinata e smaterializzata nelle sue percezioni, fino a che colui che medita non raggiunga l'ottavo stadio, il più attenuato, nel quale la differenza tra «soggetto» e «oggetto» è a malapena distinguibile. Il Theravāda ritiene, tuttavia, che tali risultati non costituiscano di per sé un'esperienza nirvāṇica, che è riservata esclusivamente al tipo di tecnica vipassanico. [Vedi *COSMOLOGIA BUDDHISTA*].

La meditazione *vipassanā* (intuizione) costituisce la quintessenza della struttura meditativa buddhista. Essa è volta esclusivamente a intensificare la presa di coscienza del fatto che tutte le realtà visibili e tangibili, compreso il meditante stesso, sono intrinsecamente impermanenti (*anicca*), irreali (*anattā*) e dolorose (*dukkha*), ossia l'essenza del *saṃsāra*. Alcuni dei quaranta soggetti di meditazione sembrano più adatti di altri alla concentrazione vipassanica. La meditazione sulla repulsione per il cibo (il processo digestivo), sulla decomposizione del cadavere, sull'analisi del corpo nei suoi trentadue elementi, su sensazioni, emozioni e processi mentali e corporali si presta naturalmente all'analisi di *anicca*, *anattā* e *dukkha*. Tutti questi elementi e processi strutturali sono percepiti come aggregati di atomi l'uno dipendente dall'altro nel realizzare la forma attuale: un primo esempio di coproduzione condizionata (*paṭicca samuppāda*), priva di un'«individualità» o un'«anima» reale o permanentemente identica a se stessa in ogni singola parte o nel tutto. [Vedi *PRATĪTYA-SAMUTPĀDA*; e *ANIMA*, sezione sulle *Concezioni buddhiste*, vol. 1].

Il livello di concentrazione *vipassanā* si solleva di poco dal livello preliminare di concentrazione necessario all'accesso jhānico (che costituisce una «via per approssimarsi» alle reali profondità jhāniche; si tratta infatti di uno stadio di concentrazione superficiale, nel quale i suoni ordinari possono ancora essere uditi senza che essi siano più al centro dell'attenzione né la disturbino). Per sua natura, però, l'intuizione *vipassanā* è il *sine qua non* della liberazione dal *saṃsāra*, formalizzata o meno in un metodo indipendente, come in effetti finì per essere. L'uso classico prevedeva che tale metodo fosse utilizzato in congiunzione con il tipo jhanico, i cui *jhāna* – «i sempiterni apportatori di pace», come li definiva Buddhaghosa – devono essere soggetti all'esame critico vipassanico, per evitare che il meditante si attacchi troppo a essi e finisca per considerarli risultati nirvāṇici, benché appartengano ancora al dominio saṃsārico.

L'esperienza qualitativa della *vipassanā* non è, tuttavia, puramente negativa o neutra; ai suoi massimi livelli, essa produce anche un risultato di tipo jhānico: una consapevolezza del cammino, ossia la consapevolezza diretta del *nirvāṇa* incondizionato. La prima volta che la si sperimenta, questa consapevolezza del cammino si manifesta come una diretta percezione, immediata e fugace, dell'essenza nirvāṇica, breve ma incontrovertibile. Il meditante sa, a questo punto, di aver raggiunto il livello in cui può «imboccare la strada» (*sotāpanna*), con sole sette rinascite davanti a lui. Seguono quindi, nell'ordine, lo stadio dell'«ultima rinascita», (*sakadāgāmin*), del «non ritorno alla nascita in forma umana» (*anāgāmin*) e di colui che «ha raggiunto il *nirvāṇa*» (*arahant*). Quelli che erano semplici flash di consapevolezza del cammino sono ormai stati sviluppati, a questo punto, fino a renderli assai più frequenti e prolungati. [Vedi *ARHAT*].

Secondo Buddhaghosa, esiste ancora una forma di esperienza, a coronamento delle altre, possibile soltanto per gli *arahant* e gli *anāgāmin* che abbiano già perfezionato l'uso delle otto *trance* jhāniche. Si tratta del *nirodha-samāpatti* («completa cessazione di pensiero e percezione»), che costituisce l'esperienza di beatitudine nirvāṇica più piena, intensa e durevole (fino a sette giorni) che possa essere raggiunta in questa vita. Esso, tuttavia, non è essenziale al *nirvāṇa* «post mortem», che può essere raggiunto mediante la sola *vipassanā*.

Sviluppi del Mahāyāna. Il vasto e variegato sviluppo della dottrina e delle istituzioni buddhiste noto come il Mahāyāna, iniziato alla fine dell'era precristiana, inevitabilmente portò a significativi cambiamenti nei fini e nei metodi della meditazione. Le tecniche di base sulla postura e sul controllo del respiro, del corpo e del pensiero vennero mantenute insieme con buona parte della terminologia, il cui significato intrinseco subì però un radicale cambiamento, e l'intera disciplina venne così ristrutturata alla luce delle nuove dottrine mahāyāniche. [Vedi *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*, articolo sul *Buddhismo Mahāyāna*].

Mutazioni dottrinali di rilievo. Quattro mutazioni che si sovrappongono e interagiscono l'una con l'altra all'interno della dottrina e della pratica del Mahāyāna, contribuirono a modificarne anche lo schema meditativo. La

prima fu la trasformazione e l'estensione dell'ideale del Buddha da essere umano eccelso, colui che perseguì e ottenne l'immortalità nel V secolo a.C., a essere trascendente variamente esemplificato dal Buddha Eterno del *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra* (Il Sūtra del Loto), dal sempiterno Buddha salvatore dalla Vita Illimitata (Amitāyus) delle scritture della Terra Pura, dall'essenza di Buddha assoluta (*dharmakāya*), o dalla «vacuità» (*śūnyatā*) impersonale della *Prajñāpāramitā* e di altre scritture mahāyāniche. [Vedi *ŚŪNYA E ŚŪNYATĀ*]. In secondo luogo, poiché il *Sūtra del Loto* insegnava che il fine ultimo di tutti gli esseri umani era diventare dei Buddha, implicando così la posteriore dottrina della natura di Buddha presente in tutti gli esseri, l'ideale dello stato di *bodhisattva*, ossia di colui che altruisticamente continua di propria volontà a rinascere per servire e salvare gli altri, finì per sostituire l'ideale dell'*arahant*, ossia di colui che cerca la liberazione nel *nirvāṇa*. I grandi *bodhisattva*, compassionevoli e potenti, vennero col tempo ad assorbire le caratteristiche delle divinità locali e si trasformarono nell'oggetto primario della devozione popolare in molte culture del Mahāyāna. [Vedi *BUDDHA E BODHISATTVA CELESTI*].

Il terzo cambiamento, conseguenza dei primi due, fu che i valori buddhisti subirono una sorta di laicizzazione. Il *Vimalakīrti Sūtra* riferisce appunto come il pio laico Vimalakīrti, del tutto dedito ad attività secolari, superi tutti i *bodhisattva* celesti quanto a risultati spirituali. Ma, per quanto tali dottrine e ideali sembrassero garantire a tutti un'apertura genuina ed effettiva delle vette della realizzazione spirituale (buddhità), in alcune tradizioni questa tendenza democratica finì per essere quasi completamente minata alla base dalla simultanea moltiplicazione e complicazione del rituale e delle tecniche meditative. Il Chan (giapponese, Zen), con le sue semplificazioni scritturali e tradizionali, rappresentò un tentativo di aprire il varco a una maggiore semplicità, e così fu anche per la Terra Pura cinese e giapponese, con la sua ripetizione del nome del Buddha Amitāyus o Amitābha (giapponese, Amida).

Il quarto cambiamento dipese dall'alterazione fondamentale apportata alla tradizione mahāyānica dell'Asia orientale dall'influenza confuciano-taoista. Sia il concetto di un Cielo che abbraccia l'uomo in una relazione organica, sia la nozione del Tao come entità infinita, primordiale e priva di forma dalla quale scaturiscono tutte le forme dell'universo, si fusero in molti casi con concetti buddhisti basilari come il *dharmakāya* (l'essenza di Buddha assoluta) e la *śūnyatā* (la vacuità), venendo a costituire, in pratica, le forme buddhiste del Tao.

Varianti della meditazione del Mahāyāna. Queste caratteristiche taoiste lasciarono particolarmente il segno nella formazione degli schemi meditativi del Chan/Zen. L'opposizione dialettica taoista tra coscienza intuitiva e coscienza razionale, il profondo senso di unione con la realtà, l'asserzione della vacuità come vera pienezza, del silenzio come eloquenza, dell'inesprimibilità verbale della verità più profonda, e le assurdità concettuali ritenute rivelatorie di somma saggezza vennero tutte adottate dal Chan/Zen e costituirono la base del suo metodo di meditazione e della sua filosofia. Lo star seduti in silenzio a meditare senza forma e senza oggetto (giapponese, *shikantaza*), tipico del Sōtō giapponese, e l'uso proprio del Rinzai dell'assurdo e paradossale nonsenso del *kōan* sono di natura completamente taoista.

Zen. Gli stili e i metodi di meditazione nei monasteri del Sōtō e del Rinzai variano considerevolmente, nonostante la loro eredità comune. Nel Sōtō, il *kōan*, benché non sia del tutto assente, svolge soltanto un ruolo limitato. Dōgen, il grande maestro del XIII secolo che fondò la setta del Sōtō in Giappone, ammise che diverse persone avessero raggiunto l'illuminazione servendosi del *kōan*, ma sostenne che il vero agente di tale illuminazione fosse stato il loro sedersi in silenzio meditando (*zazen*). [Vedi *DŌGEN*]. Secondo Dōgen, proprio in questo stava l'insegnamento del Buddha. Per questa ragione, il ruolo del maestro di meditazione (*rōshi*) nel Sōtō è minimo. Le esperienze di illuminazione, costituite da flash improvvisi, non vengono cercate deliberatamente; al loro posto, si preferisce indurre una più quieta e naturale armonia tra interiorità ed esteriorità di pensieri, sensazioni e azioni. Star seduti significa essere un Buddha; continuare a sedere con fede trasforma a poco a poco la vita, e permette di trovare e sviluppare la propria innata buddhità e di incontrare il vero *kōan* nelle situazioni della vita.

Per il Rinzai, il *kōan* sostituisce, per così dire, il *kasiṇa* del Theravāda. La meditazione del Rinzai non cerca di creare davanti agli occhi una forma luminosa attenuata, né lo stato di cessazione. Essa mira piuttosto a uno stato di piena e profonda unione con il *dharmakāya*, alla consapevolezza che la propria mente è la mente del Buddha, e a un senso di unità, che non è mera unione indifferenziata, con l'universo e con gli altri che il Rinzai definisce illuminazione (giapponese, *satori*). Con questo senso di «unione» si vive e si continua a svolgere il proprio lavoro. Questa transizione segna la morte definitiva dei singoli legami concettuali, individuali e tradizionali, e la trasformazione della persona in un sé pienamente spontaneo e libero nel quale le dicotomie tra interiorità ed esteriorità, conscio e subconscio, se stesso e gli altri, sacro e profano vengono organicamente unificate.

Per ottenere tale trasformazione, il Rinzai utilizza il *kōan*. Formatisi in origine sulla base dei botta e risposta informali, gli interscambi tra i maestri famosi e i loro discepoli vennero chiamati *kōan* (testimonianze o casi pub-

blici) e riuniti poi nei testi del Rinzai. Una famosa raccolta ne riporta ben millesettecento. Il *mu* («No!», pronunciato in risposta al quesito se esista natura di Buddha in un cane) di Jōshū e «il suono di una mano sola che applaude» di Hakuin sono diventati famosi e vengono utilizzati spesso da coloro che intraprendono la meditazione. A ciascun novizio viene dato un *kōan* dal suo maestro dopo una breve formazione preliminare. Una o due volte al giorno, egli si deve presentare al suo *rōshi* per dare «risposta» al *kōan*. La risposta può essere una parola, una frase, uno sguardo, un gesto o un'azione. Sulla base di tale risposta il maestro giudica i progressi del meditante verso la vera comprensione della mente di Buddha. Quando la risposta rivela capacità intuitive tali da convincere il maestro della sua autenticità, egli pronuncia la soluzione del *kōan*. (La sensazione soggettiva, da parte del meditante, di aver provato un'esperienza di *satori* non basta; il maestro infatti può giudicarla illusoria). Il meditante è allora incoraggiato a espandere e approfondire questa consapevolezza con altri *kōan*, che abbattono ancor più la sensazione individuale di separazione dualistica dal mondo o di divisione interiore, e ad applicare questa nuova «coscienza-Buddha» per allargare gli spazi della propria vita. [Vedi *CHAN*].

Tiantai. Naturalmente nei contesti cinese e giapponese si svilupparono altre forme di meditazione, basate su vari *sūtra* e adottate da diverse sette. Il *Śūraṃgama Sūtra*, per esempio, illustra un metodo di concentrazione su vari dati sensoriali e sugli organi di senso ad essi correlati, sui diversi tipi di coscienza, e sugli elementi che compongono l'esistenza.

La setta nota come Tiantai (giapponese, Tendai), caratterizzata da strutture dottrinali e pratiche assai inclusive, sviluppò anche varie tecniche meditative. La garanzia scritturale poggiava sul ventiquattresimo capitolo del *Sūtra del Loto*, la principale scrittura della setta, nel quale vengono menzionati sedici tipi di *samādhi* (concentrazione mentale indotta dalla meditazione).

Il Tiantai ammette quattro modi di raggiungere il *samādhi*: 1) una meditazione su un soggetto confacente per nove giorni; 2) l'invocazione esclusiva del nome di Amitābha per nove giorni; 3) una meditazione, da seduti e camminando, sul *karman* negativo; 4) la concentrazione sulla realtà ultima vista come a) priva di realtà sostanziale (*jikong*), b) dotata di immediata ma provvisoria esistenza per quanto concerne pensiero e azione (*jijia*), c) al contempo *sia* priva di realtà sostanziale *sia* esistente (*jichong*): un'altra dottrina mutuata dal Taoismo.

Di particolare importanza per il Tiantai fu la direzione impartitagli da Zhiyi (538-597), terzo patriarca della scuola. [Vedi *ZHIYI*]. Egli sottolineò la necessità di bilanciare la meditazione e insegnò il quarto dei metodi sopra presentati. Zhiyi mise costantemente l'accento sulla necessaria presenza, ogni volta, di due fattori: lo *zhi* (sanscrito, *śamatha*) e il *guan* (sanscrito, *vipaśyanā*). Lo *zhi* è l'azione di fermare e acquietare il pensiero. Questo modo di meditare produce una consapevolezza della completa vacuità (*śūnyatā*), una profonda comprensione del grande vuoto nella calma interiore, di per se stessa nirvāṇica e privata. Il *guan*, o attenzione introspettiva al lavorio della propria mente (non dissimile dalla *vipassanā* del Theravāda), porta invece alla consapevolezza della qualità illusoria della mente, al senso della sua relativistica dipendenza dagli oggetti esteriori, e alla compassione del *bodhisattva*. La giusta combinazione dei due fattori a tutti i livelli di meditazione origina una saggezza compassionevole, nella quale ogni cosa e ogni situazione viene considerata né totalmente reale, né totalmente irreale. Il Tendai giapponese, introdotto in Giappone da Saichō nel IX secolo, presto adottò tecniche esoteriche in competizione con lo Shingon, ma subì anche profonde influenze dello Zen. [Vedi *TIANTAI*].

Terra Pura. Anche le scuole della Terra Pura vantavano proprie forme di meditazione e, per certi affiliati, un sistema di visualizzazione basato sul *Guan wuliangshou jing* (Sūtra della meditazione di Amitāyus). Dopo aver cominciato focalizzando la propria attenzione sul tramonto del sole (in direzione del Paradiso Occidentale), il meditante visualizzava successivamente il sole (con gli occhi sia aperti, sia chiusi), l'acqua, il ghiaccio, il lapislazzuli (fondamento della Terra Pura), e le glorie della Terra Pura così come sono descritte nel *sūtra*, fino a culminare nella visione dello stesso Amitābha affiancato dai suoi due *bodhisattva*. In Giappone, il successo nella meditazione venne talvolta legato anche al numero di invocazioni del nome di Amida. Senza dubbio, il secondo metodo del Tiantai venne influenzato da queste pratiche della Terra Pura.

Un ulteriore tipo di visualizzazione mediante la meditazione viene illustrato dal *Pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhi Sūtra*, una delle prime opere del Mahāyāna destinate probabilmente ai laici. Il meditante che vuole raggiungere il *samādhi* deve prepararsi con una scrupolosa osservanza dei precetti, con lo studio delle scritture e con un continuo sforzo di visualizzazione dei Buddha in ogni luogo e in ogni cosa. A ciò si può giungere grazie a un periodo di intensa meditazione. Secondo il *sūtra*, infatti, chi medita continuamente per sette giorni e sette notti certamente vedrà la Terra Pura e Amitābha. Tra gli altri possibili oggetti di concentrazione menzionati dal *sūtra* figurano dei Buddha in particolare, oppure la totalità dei Buddha: nel *samādhi* che seguirà compariranno davanti al meditante tutti i Buddha e i loro aiutanti. Ciò accade, secondo una delle interpretazioni, perché colui che medita viaggia, grazie alla visualizzazione, alle terre dei Buddha e li ascolta esporre il

dharma direttamente. Il *sūtra* afferma che queste visualizzazioni avverranno «come in un sogno». Nel *samādhi* che segue, il meditante non si renderà conto del giorno o della notte, del dentro o del fuori, né di qualsiasi altra distinzione, poiché «non sta vedendo niente». Secondo alcuni, ciò rappresenta un tentativo di superare il distacco tra il rigoglioso culto della Terra Pura per la visualizzazione del Buddha Amitāyus e la filosofia della vacuità (*śūnyatā*) della *Prajñāpāramitā*. [Vedi *AMITĀBHA*; *TERRE PURE E IMPURE*; e *NIANFO*].

Buddhismo esoterico. I cosiddetti metodi del Mantrayāna e del Vajrayāna, che si svilupparono in Tibet e presero una forma in qualche modo simile nello Shingon giapponese, vengono solitamente attribuiti alla tradizione del Mahāyāna, benché presentino tratti distintivi. La pratica tibetana, che comprende elementi tantrici e bon prebuddhisti, attribuisce particolare importanza alle visualizzazioni e alla ripetizione dei *mantra*. Sebbene queste visualizzazioni indotte – nelle quali i *maṇḍala* fungono da base e i *mantra* da aiuto rituale – siano all'apparenza rappresentazioni visive di vari demoni, Buddha e *bodhisattva*, esse di fatto sono soltanto forme visualizzate delle forze psichiche fondamentali, buone e cattive, all'interno del meditante stesso. Egli deve però proiettarle nella sua sfera conscia, in parte mediante l'uso di quei *mantra* che racchiudono il potere del nome divino, e poi vincerle o appropriarsene. Grande attenzione e grande sforzo vengono rivolti al controllo del flusso dell'energia vitale nei vari *cakra* (centri psicosomatici) del corpo, e alla trasmutazione delle forme più basse di energia in forme più elevate. Una parte assai importante dei vari metodi tibetani, spesso combinata con altre visualizzazioni, è il rafforzamento della consapevolezza di Buddha di colui che medita attraverso la visualizzazione conscia dell'appropriazione delle caratteristiche del Buddha, cosicché alla fine il meditante sia in qualche misura un Buddha egli stesso, e della visualizzazione del mondo come se esso fosse ripieno del Buddha, così da offrirlo al Buddha nella sua forma di *maṇḍala*. Ancora una volta, però, la piena realizzazione è quella della vacuità ultima. [Vedi *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*, articolo sul *Buddhismo esoterico*; *MAṆḌALA*; *MANTRA*, vol. 9; e *CAKRA*, vol. 9].

Lo Shingon giapponese ha un'elaborata struttura rituale esoterica per i suoi adepti, nella quale sono invocate varie divinità i cui poteri vengono sollecitati. La visualizzazione ha inizio con l'immagine di un disco luminoso (che ricorda una delle forme *kasiṇa* luminose e circolari della meditazione theravādica) nel quale, uno a uno, sono proiettati vari caratteri sacri *devanāgarī* (scrittura *hindī*), dei cui poteri il meditante si impadronisce. Lo scopo ultimo è diventare un Buddha in questo corpo e in questa vita. [Vedi *ZHENYAN* e *SHINGONSHŪ*].

In alcune di queste forme, il Mahāyāna soddisfa l'evidente potenziale del suo ideale di *bodhisattva*, in cui «ciascuno è un Buddha», e di una disciplina meditativa che rientri tra le capacità delle persone ordinarie, permeandone la vita e il lavoro quotidiani. Lo Zen ha offerto ai laici la possibilità di meditare, ma il vero e proprio progresso verso l'illuminazione è, di solito, una prerogativa della vita monastica. La popolare recitazione del *nembutsu* («*Namu Amida Butsu*», «Lode al Buddha Amida») delle sette della Terra Pura giapponesi ha costituito il risultato più vicino alle tecniche laiche di meditazione quotidiana. A volte tra i *myōkōnin* (pietisti *nembutsu*) giapponesi, la consapevolezza di Amida si è elevata a un senso quasi mistico di unione con Amida. E forse la ripetizione di Nichiren «Namu Myōhōrengekyō» («Adorazione del Sūtra del Loto») come canto mantrico ha raggiunto in qualche modo la forma di una pratica popolare di meditazione.

Tendenze moderne. In generale, e nello Zen e nel Theravāda in particolare, la tendenza dei moderni insegnamenti di meditazione è stata di semplificare e adattare le tecniche alle condizioni contemporanee e allargarle alla pratica laica. Nel Theravāda questa tendenza ha preso la forma di un quasi esclusivo impegno in direzione delle istanze *vipassanā* meno tecniche. In particolare, l'attenzione è posta soprattutto sul respiro e sui processi fisico-mentali, oltre che sulla praticabilità *vipassanā* nella quotidianità. Molti sforzi vengono fatti per portare lo Zen fuori dai monasteri e nella vita laica, modificandone la severità del regime e rapportandone gli orientamenti in direzione della «mente ordinaria» che, dopo tutto, è la mente di Buddha. Entrambe le tradizioni hanno conosciuto una notevole penetrazione missionaria in Europa e in America, sotto forma di centri di meditazione e di brevi corsi di meditazione. Alcuni di questi corsi e di questi centri hanno anche inglobato elementi dello Zen in varie tecniche psicosomaticamente orientate all'autosviluppo e all'autorealizzazione.

[Vedi *SOTERIOLOGIA BUDDHISTA*; *NIRVĀṆA*; e *BUDDHISMO*, articolo sul *Buddhismo indiano*].

BIBLIOGRAFIA

B. Buddhaghosa, *The Path of Purification*, Bhykkhu Ñyāṇamoli (trad.), Colombo 1956, 1964 (2ª ed.). Il manuale più completo di meditazione theravādica, approvato dagli stessi theravādin.

G.C.C. Chang, *The Practice of Tibetan Meditation*, New York 1963. Una delle poche trattazioni davvero affidabili e scientifiche, che comprende testi e sezioni metodologiche.

G.C.C. Chang (cur. e trad.), *The Teachings of Tibetan Yoga*, New Hyde Park/N.Y. 1963.

G.C.C. Chang, *The Practice of Zen*, New York 1970. Una esposi-

zione chiara e comprensibile della pratica dello Zen interpretata per lettori occidentali.

E. Conze, *Buddhist Meditation*, London 1956, rist. London 1972 (trad. it. *Meditazione buddhista*, Roma 1977). Una raccolta di testi di meditazione buddhisti, tratti da *Il cammino di purificazione* e da varie fonti sanscrite e tibetane, corredati da una breve introduzione.

W.L. King, *Theravāda Meditation. The Buddhist Transformation of Yoga*, University Park/Pa. 1980, rist. Delhi 1992. Un'analisi sistematica del modello rappresentato da *Il cammino di purificazione*, delle origini yogico-indiane e della struttura dinamica della meditazione del Theravāda, con un capitolo dedicato alle forme contemporanee birmane.

J. Kornfield, *Living Buddhist Masters*, Santa Cruz/Cal. 1977. La panoramica migliore di molte delle forme contemporanee di meditazione theravādica dell'Asia sudoccidentale.

Ch. Luk (Kuan Yu Lu), *The Secrets of Chinese Meditation*, London 1964, 1984 (2ª ed.) (trad. it. *I segreti della meditazione cinese*, Roma 1965). Una descrizione dettagliata di molte tecniche meditative poco conosciute, basata in parte sull'esperienza diretta dell'autore.

Th. Nyanaponika (trad.), *The Heart of Buddhist Meditation*, New York 1975, London 1983 (ed. riv.) (trad. it. *Il cuore della meditazione buddhista*, Roma 1978). Una trattazione e un'esposizione chiara e autentica della teoria e della pratica contemporanee di meditazione buddhista theravādica, incentrata sul tipo vipassanico dell'«attenzione nuda».

D.T. Suzuki, E. Fromm e R. De Martino, *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, New York 1960 (trad. it. *Psicoanalisi e buddhismo Zen*, Roma 1968). Una interessante e profonda discussione sullo Zen e sulle interpretazioni psicologiche della sua meditazione.

G. Tucci, *Teoria e pratica del maṇḍala*, Roma 1949, 1969 (2ª ed.). Una trattazione illuminante del *maṇḍala* indo-tibetano inteso come «psicocosmogramma».

P. Vajirañāṇa Mahāthera, *Buddhist Meditation in Theory and Practice*, Colombo 1962. Una esposizione chiara e sistematica del sistema classico ortodosso del Theravāda e della teoria della meditazione nella terminologia tradizionale del canone *pāli*.

[In italiano segnaliamo i volumi di C. Pensa, *La tranquilla passione. Saggi sulla meditazione buddhista di consapevolezza*, Roma 1994, e B. Teofilo, *La papera zoppa. Introduzione alla meditazione buddhista sulla vacuità*, Marina di Massa 2004].

WINSTON L. KING

MERITO (Concezione buddhista).

MERITO (Concezione buddhista). La nozione di merito (sanscrito, *puṇya* o *kuśala*; pāli, *puñña* o *kusala*) è uno dei concetti basilari del Buddhismo, e la pratica del procurarsi merito è una delle attività fondamentali di tutti i buddhisti.

L'idea di merito è intimamente connessa con la teoria del *karman*, la legge indiana di causa ed effetto. Secondo questa teoria, ogni situazione nella quale un individuo viene a trovarsi è il risultato delle sue azioni in questa o in una precedente vita, e ogni atto intenzionale che ora egli compie porterà infine i propri frutti, buoni o cattivi, in questa o in un'altra vita. Al presente, dunque, la felicità, la salute, la bellezza fisica o il prestigio sociale possono essere spiegati come il compenso karmico di passate opere meritevoli, mentre la sofferenza, la povertà, la bruttezza o la mancanza di prestigio possono essere attribuiti ad atti passati di demerito. Allo stesso modo, dalle presenti opere meritorie può derivare, in una futura rinascita, una condizione più felice come essere umano o come divinità in uno dei cieli, e dai presenti atti immeritevoli possono risultare una maggiore sofferenza e una rinascita in forma di animale, di fantasma affamato (sanscrito, *preta*), o di essere infernale. Un misto di atti meritevoli e immeritevoli porterà un misto di risultati karmici.

Tale concezione degli atti di merito e demerito risale probabilmente al tempo del Buddha, tra il VI e V secolo a.C., benché soltanto in seguito sia stata elaborata nelle vaste raccolte di *jātaka* (storie delle vite precedenti del Buddha), *avadāna* (leggende) e *ānisaṃsa* (racconti di compensi karmici) che furono e sono ancora assai popolari nel Buddhismo sia Hīnayāna che Mahāyāna.

Attività che procurano merito. Secondo gli stessi buddhisti, molti sono i modi per procurarsi merito. Uno degli elenchi più completi è dato dal catalogo non canonico delle «dieci opere meritorie» (pāli, *dasakusalakamma*), particolarmente popolare in Asia meridionale. Esso elenca le seguenti pratiche:

1. donare (*dāna*)
2. osservare i precetti morali (*sīla*)
3. meditare (*bhāvanā*)
4. mostrare rispetto ai propri superiori (*apacāyana*)
5. occuparsi delle loro necessità (*veyyāvacca*)
6. trasferire il merito (*pattidāna*)
7. gioire del merito altrui (*pattānumodana*)
8. ascoltare il *dharma*, ossia gli insegnamenti del Buddha (*dhammasavaṇa*)
9. predicare il *dharma* (*dhammadesanā*)
10. seguire rette dottrine (*diṭṭhijjukamma*).

Bisogna notare come, in questa lista, la maggior parte delle azioni (eccetto forse la nona che, per tradizione, è funzione monastica) possano essere, e siano, pratiche destinate tanto ai laici quanto ai monaci. Risulta quindi evidente che procurarsi merito rappresenti in genere una preoccupazione non soltanto dei laici buddhisti (come talvolta si afferma), ma anche dei membri della comunità monastica, il *saṃgha*. Sotto questo aspetto è interessante anche notare come la meditazione – una pratica che talvolta è ritenuta estranea al conseguimento di una rinascita migliore e intesa soltanto al raggiun-

gimento dell'illuminazione – sia anch'essa considerata un'attività apportatrice di merito e sia praticata dunque tanto da monaci quanto da laici.

Di grande importanza tra i fattori della lista è anche il *sīla*, l'osservanza dei precetti morali. Per i laici, esso consiste nel seguire le ingiunzioni che bandiscono l'omicidio, il furto, la menzogna, la cattiva condotta sessuale e l'uso di sostanze inebrianti. In certe occasioni, tuttavia, il *sīla* può comprendere anche l'accettazione volontaria di altri tre, o quattro, precetti aggiuntivi, ossia la proibizione di mangiare dopo mezzogiorno, di partecipare a divertimenti mondani, di usare ornamenti o profumi e di dormire su letti elevati. Ai monaci, il cui *status* è ritenuto più meritevole che non quello dei laici, è richiesta sempre l'osservanza dei precetti suddetti, oltre all'ulteriore proibizione di maneggiare denaro.

La pratica più meritoria citata nell'elenco, tuttavia, è il donare, o *dāna*, che rappresenta, sotto molti aspetti, l'atto di merito buddhista per eccellenza. I monaci si impegnano in tale pratica donando il *dharma* ai laici sotto forma di sermoni o moniti, o con l'esempio personale. I laici la compiono donando ai monaci un genere di supporto più materiale, specie sotto forma di cibo, abiti e riparo. L'ideologia del merito cementa così una relazione simbiotica tra il *saṃgha* e i laici che è da lungo tempo uno dei tratti più caratteristici del Buddhismo.

Non tutti gli atti laici di *dāna*, però, apportano una uguale quantità di merito. La specifica efficacia karmica di un dono dipende da quel che viene donato (quantità e qualità possono risultare rilevanti), da come viene donato (ossia, se il dono è offerto con il dovuto rispetto, fede e intenzione), dal momento in cui viene effettuato il dono (le offerte di cibo, per esempio, devono essere fatte prima di mezzogiorno) e, soprattutto, da chi è il destinatario del dono. Sebbene si ritenga talvolta che il *dāna* comprenda anche l'assistenza ai poveri e ai bisognosi, le offerte indirizzate al *saṃgha* sono considerate molto più efficaci dal punto di vista karmico. Così, le offerte regolari ai monaci di cibo, nuove vesti e altro, l'istituzione di speciali cerimonie e feste, la costruzione di un nuovo monastero, o l'entrata di un figlio nel *saṃgha* rappresentano tutti tipici atti laici di *dāna*. Queste attività, tutte a favore dei monaci, sono di conseguenza classificate come assai più meritorie di quanto non lo siano altri tipi di servizi sociali e, addirittura, vengono tenute in più alta considerazione dell'osservanza dei precetti morali.

Metaforicamente, gli atti di merito sono visti come semi che portano più frutti quando vengono piantati in campi ricchi di merito (sanscrito, *puṇyakṣetra*), e il campo più fertile, oggigiorno, è il *saṃgha*. Ciò ovviamente ha comportato terribili implicazioni sociologiche ed economiche. Nelle società buddhiste, il *saṃgha* spesso è divenuto il destinatario dei beni in eccesso (e non così eccessivi, talvolta) dei laici, cosicché dalle sue radici ha potuto velocemente trasformarsi in un'istituzione dotata di cospicue ricchezze.

Tradizionalmente, tuttavia, il miglior «terreno di merito» fu il Buddha stesso. Gli atti presi a modello di *dāna* che vengono citati nella letteratura popolare buddhista spesso narrano di doni elargiti al Buddha. Oggi, oltre alle donazioni ai monaci, le offerte rivolte alle immagini e ad altre rappresentazioni simboliche del Buddha sono ancora ritenute altamente meritorie. Le radici del *dāna*, perciò, non stanno soltanto nel desiderio di fare il proprio dovere nei confronti del *saṃgha*, ma anche di esprimere la propria devozione alla fede nel Buddha. Questo lato cultuale pratico del procurarsi merito è spesso stato sottovalutato, benché venga frequentemente sottolineato dalla letteratura popolare buddhista.

Gli scopi di colui che si procura merito. Oltre ad esprimere la fede e la devozione individuale, colui che si procura merito agisce per tre altri scopi. Innanzitutto, ogni individuo vuole ottenere ricompense karmiche per se stesso in questa o in un'altra vita. Così, per esempio, egli potrebbe desiderare, in virtù dei suoi atti di merito, di godere di lunga vita, buona salute ed enorme ricchezza, e di non cadere mai in una delle condizioni infime di rinascita dove la sofferenza regna sovrana, bensì di rinascere come persona abbiente o grande divinità dei cieli. Desideri di questo genere trovano testimonianza in molte iscrizioni, lasciate nel corso dei secoli da pii buddhisti a memoria dei loro atti meritori, e in varie descrizioni antropologiche moderne a proposito delle pratiche che procurano merito.

In secondo luogo, colui che vuole procurarsi merito desidera probabilmente anche l'illuminazione. Talvolta si ritiene che i due scopi non procedano di pari passo, e che colui che cerca il merito non nutra la reale ambizione di giungere al *nirvāṇa* oltre a ricevere ricompense karmiche. A dire il vero, i più antichi strati del canone buddhista affermano che il *nirvāṇa* non può essere raggiunto soltanto grazie al merito, ma la letteratura buddhista popolare spesso tendeva a pensarla diversamente. Negli *avadāna*, per esempio, anche l'atto di merito più banale è accompagnato da un voto (sanscrito, *praṇidhāna*), fatto da colui che si procura merito per ottenere qualche forma di illuminazione nel futuro. Questa illuminazione può essere ancora assai lontana, ma quando accade è ritratta come il frutto del voto e dell'atto di merito di colui che se l'è procurato, e non come il risultato di qualche forma di meditazione.

Oggigiorno, nella pratica del Theravāda questi voti prendono la forma di impegni rituali di rinascere al tempo del futuro Buddha Maitreya e di ottenere al contempo l'illuminazione. Lungi dal respingere la possibilità del

nirvāṇa, dunque, colui che si procura merito può unire, per mezzo di un *praṇidhāna*, un fine autenticamente soteriologico a un atto di merito.

Il trasferimento del merito. In terzo luogo, colui che si procura merito può anche desiderare di condividerlo con altri, specialmente con i propri familiari. Indicando con chiarezza chi si intende beneficiare con una buona azione, un individuo può trasferire a costui il proprio merito accumulato. Ciò non significa comunque che colui che si è procurato merito ne perda una parte; al contrario, lo aumenta ancor più, dal momento che l'atto del trasferire merito è in sé meritorio.

Questa condivisione del merito talvolta è giudicata contraddittoria rispetto a uno dei princìpi basilari del *karman*, secondo il quale il procurarsi merito è un processo completamente individuale, dal momento che ciascuno raccoglie solo quel che ha seminato. Sebbene tale giudizio sia corretto dal punto di vista teorico, e benché sia corretto affermare che il trasferimento di merito non è esplicitamente menzionato nelle prime fonti canoniche, tuttavia la pratica conquistò rapidamente ampia popolarità. Da sempre avveniva, naturalmente, che un individuo potesse intraprendere un atto di merito per il bene di un più vasto gruppo sociale. La massaia che dona del cibo a un monaco questuante, per esempio, procura merito non soltanto a se stessa, ma a tutta la sua famiglia. Le iscrizioni buddhiste e la letteratura popolare, tuttavia, testimoniano anche di donatori desiderosi di devolvere i benefici del loro merito a destinatari in qualche modo più remoti, come un parente o un maestro defunto, o gli spiriti sofferenti dei morti o, più in generale, tutti gli esseri senzienti.

Probabilmente uno dei motivi alla base di tale condivisione del merito era il desiderio di continuare, in un contesto buddhista, la pratica brahmanica del culto degli antenati. Il trasferimento del merito mediante le offerte al *saṃgha* sostituisce semplicemente il più diretto sacrificio di cibo agli spiriti dei defunti.

Il fatto che tale trasferimento di merito venisse talvolta preso davvero alla lettera è ben illustrato dalla storia dei fantasmi dei parenti defunti del re Bimbisāra. Costoro, affamati, presero a infestare nottetempo il palazzo con orribili rumori, poiché il re aveva trascurato di dedicare loro il merito di un pasto servito al *saṃgha*. Il re, dunque, dovette compiere una nuova offerta di cibo ai monaci e trasferirne correttamente il merito. Una volta nutriti, i fantasmi smisero di lamentarsi.

È degno di nota in questa storia il ruolo cruciale svolto dal terreno di merito, ossia il *saṃgha* in questo caso, nel trasmettere con successo i benefici degli atti meritevoli agli esseri dell'altro mondo: i monaci agiscono come efficaci intermediari tra i due mondi. Essi mantennero tale qualifica in Cina e in Giappone, dove la loro efficacia nel trasferire merito agli antenati venne grandemente enfatizzata.

Il merito e l'ideale del bodhisattva. Sebbene la dottrina del trasferimento del merito abbia le sue radici nello Hīnayāna, essa venne sviluppata soprattutto nel Mahāyāna, dove divenne una delle pratiche base del *bodhisattva* (l'aspirante Buddha), ritenuto in grado di riversare liberamente sugli altri il merito accumulato nel corso della sua lunghissima carriera spirituale.

In realtà, ci sono due stadi nella carriera meritoria di un *bodhisattva*. Nel primo, quand'è alla ricerca dell'illuminazione, egli accumula merito con le buone azioni rivolte agli altri. In questo stadio, le sue azioni non sono molto diverse da quelle descritte nei *jātaka* e attribuite al Buddha nella sue vite precedenti. Nel secondo stadio, il *bodhisattva* (o, nel Buddhismo della Terra Pura, il Buddha Amitābha), infinitamente meritevole, dispensa il merito a tutti gli esseri.

Dopo aver svegliato in se stesso l'attitudine mentale all'illuminazione (sanscrito, *bodhicitta*), il *bodhisattva* comincia la propria carriera con il cammino di accumulazione del merito (*saṃbhāramārga*) nel quale, nel corso di molte vite, compie grandi atti di rinuncia e intraprende la pratica del perfezionamento del dono, della moralità, della pazienza, dell'energia, della meditazione e della saggezza. Le sue azioni, in questo tempo, si conformano al voto che egli ha compiuto per l'ottenimento dell'illuminazione (*praṇidhāna*). Diversamente dai voti dei fedeli dello Hīnayāna, tuttavia, i voti di un *bodhisattva* possono essere abbastanza elaborati (specie nel Buddhismo della Terra Pura), e generalmente includono il proposito di posporre il raggiungimento personale del *nirvāṇa* finale per poter guidare tutti gli esseri senzienti all'illuminazione.

Come risultato di tale altruismo, certi grandi *bodhisattva* come Avalokiteśvara, Mañjuśrī, Kṣitigarbha o Samantabhadra finirono per immagazzinare una riserva praticamente inesauribile di merito, che ora essi possono dispensare agli esseri umani per alleviarne le sofferenze. Il meccanismo di quest'azione è quello del trasferimento di merito, benché in questo caso esso sia considerato un atto più completo e compassionevole che nello Hīnayāna.

Il *bodhisattva* non soltanto conferisce ad altri il beneficio di atti specifici, ma cerca anche di condividere con loro la sua intera raccolta di merito o, per usare un'altra metafora, le sue effettive radici di merito (*kuśalamūla*). Nel far ciò, tutti i suoi desideri di una rinascita migliore sono scomparsi: non resta che la sua grande compassione (*mahākaruṇā*) per tutti gli esseri senzienti, nei loro diversi stati di sofferenza.

[Vedi *BODHISATTVA (LA VIA DEL)*; e *KARMAN BUDDHISTA*].

BIBLIOGRAFIA

Per un'analisi della pratica buddhista del procurarsi merito, i tipi di fonti più utili sono quattro.

Al primo posto vi sono le antologie di storie popolari buddhiste, che illustrano le opere di merito e demerito. Troppo vaste e numerose per essere descritte qui, esse comprendono i *Jātaka* (storie delle vite precedenti del Buddha), gli *Avadāna* (leggende agiografiche di illustri buddhisti) e innumerevoli racconti di compensi karmici, inseriti nei commentari di opere canoniche o raccolti separatamente. Per esempi tradotti di questi tre tipi di fonti, cfr. E.B. Cowell (cur.), *The Jātaka*, I-VI, Cambridge 1895-1905, rist. Oxford 1995; L. Feer (trad.), *Avadāna-çataka. Cent légendes bouddhiques*, Paris 1891, rist. Amsterdam 1979; e P. Masefield (cur.) e U Ba Kyaw (trad.), *Elucidation of the Intrinsic Meaning. The Commentary on the Peta Stories*, London 1980.

In secondo luogo, vi sono le descrizioni e le trattazioni delle pratiche in uso per procurarsi merito nelle società buddhiste odierne, ad opera di antropologi e di altri osservatori sul campo. Per una panoramica di queste opere, che presentano anche significative interpretazioni dell'atto di procurarsi merito, cfr., per lo Sri Lanka, R.F. Gombrich, *Precept and Practice. Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*, Oxford 1971, London-New York 1991 (2ª ed.), capp. 4-7; per la Thailandia, S.J. Tambiah, *The Ideology of Merit and the Social Correlates of Buddhism in a Thai Village*, in E. Leach (cur.), *Dialectic in Practical Religion*, Cambridge 1968, rist. 1977; e per la Birmania, M.E. Spiro, *Buddhism and Society*, New York 1970, Berkeley 1982 (2ª ed. riv).

In terzo luogo, vi sono le iscrizioni lasciate dai fedeli in India e altrove a ricordo dei loro atti di merito. Diversi esempi di questi incalcolabili e affascinanti documenti vengono riportati nel testo di D.Ch. Sircar, *Select Inscriptions Bearing on Indian History and Civilization*, I, *From the Sixth Century B.C. to the Sixth Century A.D.*, Calcutta 1949, 1983 (2ª ed. riv.).

Infine, vi sono studi accademici scientifici dedicati ad aspetti specifici della pratica. Se ne possono menzionare in questa sede soltanto alcuni. Per una eccellente trattazione delle varie connotazioni del termine «merito», cfr. J. Filliozat, *Sur le domaine sémantique de puṇya*, in *Indianisme et bouddhisme. Mélanges offerts à Mgr. Étienne Lamotte*, Louvain 1980. Per due studi estremamente utili a proposito del trasferimento del merito nel Buddhismo Hīnayāna, cfr. G.P. Malalasekera, *'Transference of Merit' in Ceylonese Buddhism*, in «Philosophy East and West», 17 (1967), pp. 85-90, e il suggestivo articolo, corredato da un sunto inglese, di J.-M. Agasse, *Le transfert de mérite dans le bouddhisme pāli classique*, in «Journal asiatique», 226 (1978), pp. 311-32. Per un approccio sociologico all'importanza del merito, insieme con altre forze, nel definire ruoli sociali e gerarchie, cfr. L.M. Hank, *Merit and Power in the Thai Social Order*, in «American Anthropologist», 64 (1962), pp. 1247-61. Per finire, per una chiara trattazione del posto tenuto dal merito nello sviluppo dell'ideale del *bodhisattva*, cfr. A.L. Basham, *The Evolution of the Concept of the Bodhisattva*, in L.S. Kawamura (cur.), *The Bodhisattva Doctrine in Buddhism*, Waterloo/Ont. 1981.

[Aggiornamenti bibliografici:

H. Bechert, *Buddha-field and Transfer of Merit in a Theravada Source*, in «Indo-Iranian Journal», 35 (1992), pp. 95-108.

D. Boucher, *Sutra on the Merit of Bathing the Buddha*, in D.S. Lopez, Jr. (cur.), *Buddhism in Practice*, Princeton 1995, pp. 59-68.

L. Cousins, *Good or Skilful? Kusala in Canon and Commentary*, in «Journal of Buddhist Ethics», 3 (1966), pp. 136-64.

A. Hermann-Pfandt, *Verdienstübertragung im Hīnayāna und Mahāyāna*, in M. Hahn, J.-U. Hartmann e R. Steiner (curr.), *Suhṛllekhāḥ. Festgabe für Helmut Eimer*, Swisttal-Odendorf 1996, pp. 79-98.

G. Schopen, *Two Problems in the History of Indian Buddhism. The Layman/Monk Distinction and the Doctrines of the Transfer of Merit*, in «Studien zur Indologie und Iranistik», 10 (1985), pp. 9-47].

JOHN S. STRONG

MILAREPA (Mi la ras pa; 1040-1123) è l'anacoreta più conosciuto e maggiormente venerato della tradizione buddhista tibetana. Il suo nome deriva dalle parole *Mila*, il nome della sua famiglia, e *repa*, «tessuto di cotone», un riferimento al caratteristico abito yogico di cotone bianco che egli indossò durante i molti anni di solitaria meditazione negli eremi di montagna. Milarepa è l'autore di una vasta raccolta di canzoni tantriche di alto valore letterario che rappresentano una svolta storica nello sviluppo della letteratura tibetana. Grazie ai suoi discepoli, Milarepa è anche una figura chiave del primo periodo della scuola tibetana dei bka' brgyud pa (kagyupa), che deve le sue origini al *siddha* indiano Ti lo pa (Tilopa, 988-1069). Allo stesso tempo, Milarepa viene visto come un antenato spirituale da ognuna delle scuole tibetane ed è considerato uno dei padri principali del Buddhismo tibetano nel suo complesso, e in particolare nella sua dimensione eremitica.

L'importanza di Milarepa per il Buddhismo tibetano deriva soprattutto dal fatto che la sua vita ha fornito un esempio e un modello per tutti i buddhisti tibetani, siano essi monaci, eremiti o laici, senza tener conto delle loro origini sociali o della loro condizione esistenziale. Questo modello è elaborato in diversi punti della tradizione tibetana, sia scritta che orale, e specialmente in due opere molto amate e autorevoli: una biografia di Milarepa ad opera dello «Yogin Pazzo di Zang» e una raccolta delle canzoni tantriche di Milarepa, *Le centomila canzoni*. Come per l'altra agiografia del Vajrayāna, è poco chiaro e relativamente trascurabile fino a che punto l'immagine di Milarepa presentata in questi testi sia l'impressione di una singola persona storica o l'assimilazione a un modello originale di storie, insegnamenti e canzoni di origine disparata. Il modello che la vita di Milarepa, con la sua umanità e universalità, offre può essere riassunto nel suo affrancarsi da un primo periodo oscuro, nella sua ricerca di un maestro e nella rela-

zione con quest'ultimo, nell'importanza che la meditazione solitaria ha avuto per la sua crescita spirituale e nel suo successo come maestro tantrico.

Può una persona aspirare al risveglio spirituale indipendentemente dalle condizioni di vita o dalla storia precedente? La biografia di Milarepa risponde a questa domanda universale in un modo incoraggiante. Milarepa nacque da una famiglia agiata nel Tibet centromeridionale, vicino al confine nepalese. Dopo la precoce morte del padre, tuttavia, uno zio avido si appropriò del patrimonio che avrebbe dovuto gestire fino alla maggiore età di Milarepa, riducendolo praticamente in schiavitù, insieme con sua madre e sua sorella. Desiderosa di vendicarsi, la madre di Milarepa vendette alcune piccole proprietà che aveva ereditato dalla sua famiglia e, con il ricavato, fece studiare suo figlio con uno stregone, affinché imparasse la magia che avrebbe portato lo zio alla rovina. Animato dall'odio di sua madre e dal suo desiderio di ottenere piena vendetta, il giovane Milarepa proseguì i suoi studi di magia nera con grande determinazione.

Milarepa imparò bene quest'arte e la sua biografia afferma che riuscì a uccidere trentacinque dei suoi parenti e a distruggere il raccolto di altri, con grande soddisfazione di sua madre. I parenti di quelli uccisi cospirarono per uccidere Milarepa e sua madre. Le minacce divennero una faida di famiglia. Queste difficoltà ebbero un grande effetto su di lui ed egli iniziò presto a comprendere l'enormità di ciò che aveva fatto e la propria situazione di fallimento morale. Dopo un periodo di agitazione e d'insonnia, decise che avrebbe ricominciato da capo e avrebbe seguito un cammino spirituale. Alla fine, poiché lo stregone suo maestro lo aveva liberato dal servizio presso di lui, Milarepa poté iniziare la propria ricerca. Dopo questo tetro inizio, Milarepa cominciò a diventare uno dei maestri spirituali più amati e rispettati del Tibet.

In ogni campo del Buddhismo, e specialmente nella tradizione del Vajrayāna tibetano, per seguire il cammino spirituale è necessario un maestro personale che abbia raggiunto egli stesso un certo grado di comprensione. Per dirla con un testo, senza un maestro i Buddha non hanno voce. Consapevole di ciò, Milarepa partì in cerca di un maestro disposto ad accettarlo e a istruirlo. Inizialmente si rivolse a un maestro del Rnying ma (Nyingma, «scuola antica»), che presto gli disse che non avrebbe potuto aiutarlo. Tuttavia, questo maestro fece il nome di un maestro vicino, un tale Mar pa (Marpa), e si narra che, nell'udire il suo nome, Milarepa fu scosso da un accesso di felicità e si sentì irresistibilmente attratto da questa persona. In seguito, Milarepa vide in questa reazione l'indicazione di una connessione karmica molto forte, connessione che viene considerata dal Buddhismo Vajrayāna come un fattore fondamentale e indispensabile nella relazione maestro-discepolo. Milarepa continuò il suo viaggio alla ricerca di Marpa. Nello stesso periodo, sia Marpa che sua moglie Bdag med ma sognarono che il suo studente più importante, che necessitava soltanto di una piccola purificazione, sarebbe presto arrivato.

Milarepa incontrò Marpa sulla strada vicino a uno dei suoi campi e fu messo immediatamente ad arare. Quando seppe che doveva guadagnarsi il pane, Milarepa trascorse le sue ore diurne assolvendo a diversi pesanti compiti per Marpa, il cui comportamento era austero, maestoso ed esigente. Nonostante venisse supplicato e implorato, Marpa non permetteva a Milarepa di unirsi agli altri studenti, commentando che quest'ultimo poteva lavorare per il pane o per gli insegnamenti, ma non per entrambi. Sprofondato in un nero sconforto, Milarepa tentò di fuggire presso un altro maestro, ma ben presto comprese che il suo legame autentico era con Marpa, e così ritornò. Secondo la biografia, Marpa espresse più volte a Bdag med ma il suo amore e la sua preoccupazione per Milarepa, sebbene fingesse di essere arrabbiato con lui. Soltanto molto più tardi, quando Marpa finalmente lo iniziò al cammino spirituale e lo accettò come figlio spirituale prediletto, Milarepa cominciò a capire la genialità dell'ammaestramento della sua guida spirituale.

Per il Buddhismo tibetano, la relazione tra Marpa e Milarepa è il modello ideale della relazione maestro-discepolo. Storicamente, la dura formazione alla quale Marpa sottopose Milarepa affonda le sue radici in particolare negli studi del primo con il *siddha* indiano Nā ro pa (Nāropa) e più in generale nelle difficili e impegnative relazioni maestro-discepolo caratteristiche dei *siddha* buddhisti indiani. Allo stesso tempo, la biografia di Milarepa enfatizza soprattutto l'umanità dei protagonisti principali, che ha suscitato nei Tibetani il senso della realtà e della possibilità del cammino spirituale. [Vedi *MARPA*]

Dopo molti anni durante i quali Milarepa fu messo alla prova e purificato, Marpa finalmente accettò la sua richiesta di iniziazione, e lo mandò quindi in un eremo a meditare, segnando così l'inizio di un'altra fase importante della sua formazione. I successivi vent'anni della sua vita furono caratterizzati da lunghi periodi di solitudine interrotti da visite periodiche al suo maestro per avere ulteriori istruzioni. Durante questo periodo, visse in diverse grotte situate nella catena dell'Everest, mantenendosi con le offerte dei villaggi vicini e, in mancanza di queste, sostentandosi con brodo di ortiche. Buona parte della biografia di Milarepa e la maggior parte delle sue centomila canzoni si basano su questo periodo della sua vita. In effetti, una delle funzioni

principali della biografia di Milarepa in Tibet è stata quella di affermare chiaramente l'importanza della meditazione.

Alla fine, i discepoli cominciarono a radunarsi intorno a Milarepa nel suo eremo montano. L'ultima parte della sua biografia presenta il compimento di questa dimensione della sua vita. L'immagine del maestro tantrico realizzato che essa dipinge divenne famosa e influì sulla storia del Buddhismo tibetano successivo. I temi principali di Milarepa come maestro realizzato affondano le loro radici negli ottantaquattro *mahāsiddha* indiani. Infatti, come loro, egli ebbe un intuito e una compassione profondi, comprese perfettamente i suoi discepoli e li guidò con intelligenza secondo le loro necessità; fu un eccentrico *yogin* che si riferiva a se stesso come «pazzo» (*smyon pa*) e si divertiva deridendo la religione stabilita, facendone risaltare le debolezze e gli inganni; fu un grande stregone, i cui poteri imprevedibili e fantastici furono utilizzati per il servizio compassionevole degli altri; fu un compositore di canzoni mistiche che esprimevano la sua realizzazione e, ancora come i *siddha*, fu vicino e stette dalla parte della gente, amante delle risate e degli scherzi.

Ma nonostante tutto ciò, Milarepa è anche perfettamente tibetano. Non lasciò mai il Tibet, non conosceva il sanscrito e fu relativamente ignorante delle immense tradizioni accademiche del Buddhismo indiano che preoccuparono molti dei suoi contemporanei tibetani. Le sue canzoni riflettono l'amalgamarsi di forme dei bardi locali con la tradizione della *dohā* indiana. Il suo amore per le selvagge montagne tibetane e la sua vita montana di rinuncia sono perfettamente tibetani e stabiliscono una possibilità contemplativa nuova e importante nel Buddhismo tibetano. Inoltre, è molto importante il fatto che, attraverso il suo allievo Sgam po pa (Gampopa, 1079-1153) e gli altri suoi principali discepoli, egli lasciò in eredità una discendenza che ha svolto un ruolo centrale nella vita religiosa del Tibet.

Come nel caso dell'agiografia del Vajrayāna precedente, la biografia di Milarepa è un mezzo per illuminare la storia della scuola del Vajrayāna, per comunicare gli ideali, le prospettive e le idee tantrici, e per attrarre la devozione verso particolari antenati della scuola stessa. Ma, a parte questo, ancora come l'agiografia tantrica precedente, la biografia diventa una parte importante del tentativo costante di invocare in una forma tangibile e vivente la presenza illuminata di Milarepa, come un'ispirazione e un aiuto per i nostri giorni. Così, mentre le diverse liturgie di Milarepa (*pūja* e *sādhana*) offrono i mezzi liturgici per l'invocazione, la biografia e le centomila canzoni ne forniscono il contenuto. Alla luce di questi ultimi testi di Milarepa, i temi e le canzoni della sua vita non sono solo storia passata e nemmeno del tutto indiretta nella loro capacità di informare il presente.

[Vedi *BUDDHISMO*, articolo sul *Buddhismo in Tibet*; *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*, articolo sul *Buddhismo tibetano*; e *MAHĀSIDDHA*].

BIBLIOGRAFIA

L.P. Lhalungpa (trad.), *The Life of Milarepa*, New York 1977, rist. Boston 1985 (trad. it. *La vita di Milarepa*, Torino 2001, rist. 2004), è una traduzione della famosa biografia tibetana ad opera dello «Yogin Pazzo di Zang» (Zang Nyon Heruka; 1452-1507), che sostituisce la precedente traduzione dello stesso testo di W.Y. Evans-Wentz (trad.), *Tibet's Great Yogi Milarepa*, London 1928, New York-Oxford 2000 (3ª ed.) (trad. it. *Milarepa il grande yogi tibetano*, Roma 1976, 1991 [2ª ed.]). Nonostante i suoi meriti, la traduzione di Evans-Wentz riflette un'atmosfera sorpassata con il suo uso di un inglese biblico e la sua relativa ignoranza delle questioni del Vajrayāna. Le canzoni di Milarepa sono tradotte in G.C.C. Chang (trad.), *The Hundred Thousand Songs of Milarepa*, I-II, New Hyde Park/N.Y. 1962, Boulder-London 1977 (trad. it. *I centomila canti di Milarepa*, Roma 1989).

REGINALD RAY

MISSIONI BUDDHISTE. Secondo un'antica tradizione, il Buddha in persona mandò il primo gruppo di discepoli a diffondere la nuova fede: «Andate, o monaci, predicate la nobile dottrina... e non due di voi vadano nella stessa direzione!» Questo detto canonico esemplifica sia l'ideale missionario che ha ispirato il Buddhismo fin dall'epoca più antica, sia il modo nel quale esso doveva essere realizzato: non attraverso un movimento missionario pianificato su larga scala, ma piuttosto grazie all'impegno individuale di monaci e predicatori itineranti. Questa, infatti, è la nostra impressione generale del modo nel quale il Buddhismo si sviluppò da movimento monastico minore dell'India settentrionale nel V secolo a.C. fino a diventare una religione mondiale che, al suo apogeo, copriva un territorio che si estendeva dallo Sri Lanka alla Mongolia e dall'Iran al Giappone. A parte l'ideale missionario e l'inerente mobilità prescritta al clero, la disseminazione del Buddhismo fuori dalla madrepatria fu senza dubbio facilitata da altre tre caratteristiche. In primo luogo, i membri dell'ordine «che sono entrati nello stato dei senza fissa dimora» e hanno pertanto rinunciato a tutte le distinzioni mondane, si ponevano al di fuori del sistema castale. Diversamente dai sacerdoti brahmani, essi erano liberi di associarsi a persone di qualunque tipo, compresi gli stranieri, senza timore di contaminazione rituale. In secondo luogo, il Buddhismo, specialmente il Buddhismo Mahāyāna, ave-

LA DIFFUSIONE DEL BUDDHISMO
MONGOLIA
GIAPPONE
Kamakura
Heian (Kyoto)
Nara
GOGURYEO
BAEKJE
SILLA
Gyongju
Buddhismo introdotto nel VI secolo
Stretto contatto nel periodo Tang, fra il VII e il IX secolo
Buddhismo introdotto nel I secolo, ben stabilito entro il III secolo. A partire dal IX secolo, l'influsso buddhista declina e le sue istituzioni sono minacciate
Fiume Giallo
(Huang-he)
Luoyang
Chang'an
Chien-K'ang
C I N A
Chang Jiang
Buddhismo introdotto nel VI secolo
Nanhai (Canton)
Oceano Pacifico
Mar Cinese Meridionale
Long-bien
Indrapura
CHAMPA
Bukhara
Samarcanda
Buddhismo importante dal I all'VIII secolo
BATTRIANA (BALKH)
Hindu Kush
Bamian
Uddiyana
Kapisi (Kabul)
KASMĪRA
Purusapura (Peshawar)
Taxila (Taksasila)
GANDHĀRA
Pariharapura
Srinagar
Aksu
Kashgar
Yarkand
Khotan
Kucha
Takla Makan
Turfan
Dunhuang
BHOTA (TIBET)
Buddhismo introdotto alla metà del VII secolo
Lhasa
Bsamyas (Samye)
Shigatse
Himalaya
Multan
Buddhismo in declino nel VI secolo sotto la persecuzione degli Eftaliti
Indo
Mathurā
INDIA
Kanyakubja (Kannauj)
Buddhismo presente fino all'VIII secolo
Prayāga
Sārnāth
Pātaliputra
Odantapura
Nalanda
Somapura
Bodh Gaya
Vikramsila
Buddhismo in declino a partire dal VII secolo
Valabhi
MAHARASHTRA
Surparaka
Nāsik
Ajanta
Lalyāna
Ellora
Karli
Prathisthāna
Tāmralipti (Tamluk)
Ratnagiri
Golfo del Bengala
PYU
Śrīksetra (Hmawza)
DAKSINAPĀTHA
Scomparsa del Buddhismo fra l'VIII e il X secolo
ANDHRA
Nāgārjunikonda
Amarāvatī
Mare Arabico
Hamsavatī (Pegu)
Sudhammavatī (Thalon)
Haripuñjaya (Lamphun)
DVARAVATĪ
Lavapura (Lopburi)
MON
Śresthapura
Yaśodharapura (Angkor)
CHEN-LA
Vyadhapura
FU-NAN
Kāñcīpuram
Anurādhapura
Polonnāruva
Kandy
SINHALADVĪPA (LANKA)
Oceano Indiano
Chaiya
Vien Srah
Nagara Śri Dharmarāja (Nakhon Sri Tammarat)
I N D O N E S I A
Śrīvijaya (Palembang)
Borobudur
Prambanam
Centri di attività buddhista
In attività dopo il 500 d.C.
Diffusione del Buddhismo fra I e IX secolo
Area con una certa presenza e influsso buddhisti, circa 500 d.C.
0
200
400
600 km

va un atteggiamento liberale verso tutte le religioni. Pertanto, esso accettava facilmente tendenze non buddhiste come rivelazioni preliminari e parziali della verità, una tendenza all'adattamento e al sincretismo che compare anche nella sua prontezza a incorporare divinità non buddhiste nel suo pantheon. In terzo luogo, la tradizione scritturale del Buddhismo (diversamente da quella del Brahmanesimo) non è associata ad alcuna lingua sacra o canonica, così che i suoi testi sacri potevano essere liberamente tradotti in qualunque lingua. Infatti, specialmente in Cina, i missionari stranieri più importanti furono tutti attivi come traduttori, generalmente con l'aiuto di collaboratori bilingui.

Il modello di diffusione. Il quadro generale della diffusione del Buddhismo è quello di una disseminazione graduale a livello di base, ispirata dall'esortazione del Buddha e realizzata da monaci itineranti che predicavano «per il benessere di tutti gli esseri» (un ideale che divenne ancora più esplicito nel Buddhismo Mahāyāna) e che fondavano centri monastici nei nuovi territori ove penetravano. Dal momento che il clero dipendeva completamente dai contributi dei fedeli laici, questi insediamenti monastici (*vihāra*) tendevano a essere fondati vicino alle principali città e a diramarsi lungo le principali vie di collegamento tra di esse. La diffusione del Buddhismo fu anche strettamente correlata allo sviluppo del commercio a lunga distanza: esso fu diffuso in tutta l'Asia da monaci che si aggregavano a carovane commerciali e a vascelli mercantili. Pertanto, paradossalmente, questa religione eminentemente missionaria non è mai stata caratterizzata da movimenti missionari di ampio raggio come quelli che si trovano nel Cristianesimo o nell'Islam. Talora, la devozione e il patrocinio di sovrani (l'imperatore Aśoka in India nel III secolo a.C., i re dell'Impero kushan nel I e II secolo d.C. e numerosi sostenitori imperiali nella Cina e nel Giappone medievale) stimolarono senza dubbio la sua propagazione, ma il Buddhismo non si è mai imposto a grandi popolazioni per coercizione, né si è diffuso con la forza delle armi. Piuttosto, esso fu diffuso da innumerevoli individui che portarono fino alle parti più remote dell'Asia il messaggio del Buddhismo, insieme con le sue scritture, istituzioni monastiche, icone e rituali. In certa misura, esso fu anche diffuso da pellegrini e studenti che giunsero in India a visitare i luoghi sacri, a raccogliere testi e a studiare sotto la guida di maestri indiani.

Storia della diffusione dall'India. Questo modello di diffusione rende conto del ritmo lento del processo, poiché il Buddhismo impiegò quasi venti secoli per diffondersi in tutta la Asia, dalla sua prima propagazione nel bacino del Gange verso il 400 a.C. fino alla sua ultima importante conquista, la conversione dei Mongoli nel XVI secolo. Nel III secolo a.C. esso si era diffuso al di là dell'India e fino allo Sri Lanka. Sotto i sovrani Kushan nel nordovest, durante il I e II secolo d.C., esso raggiunse la Partia (l'attuale Iran) e la regione di Bukhara e di Samarcanda. Circa nello stesso periodo, esso fu propagato attraverso i regni oasi dell'Asia centrale fino in Cina, dove è attestato per la prima volta nel 65 d.C. I più antichi missionari e traduttori noti (parti, kushan, sogdiani e indiani) giunsero nella capitale cinese di Luoyang alla metà del II secolo d.C. attraverso la via della seta transcontinentale, la principale arteria di commercio tra l'Impero cinese e l'oriente romano. Proprio come il Buddhismo fu portato in Cina attraverso le vie carovaniere, lo sviluppo del commercio marittimo indiano verso le regioni costiere dell'Asia sudorientale a partire dal II secolo d.C. fornì il canale attraverso il quale esso cominciò a espandersi in quella direzione. Dal II al V secolo, i contatti commerciali e la diffusione della cultura indiana portarono alla nascita di numerosi regni più o meno indianizzati, nei quali fiorì il Buddhismo: la regione di Thaton nella Birmania meridionale; il regno di Funan con il suo centro nel Mekong inferiore; quello di Champa nel Vietnam sudorientale; la penisola malese; infine, l'arcipelago indonesiano, dove Sumatra era già un centro buddhista importante nel 400 d.C.

Centri di diffusione secondari: Cina e Tibet. Nel 600 d.C., quando la Cina dopo secoli di divisione fu riunita sotto le dinastie Sui e Tang (589-906 d.C.), il Buddhismo sotto molte forme divenne una religione principale in tutte le parti della Cina e un importante elemento nella vita culturale di tutti gli strati sociali. In questo modo la Cina divenne un centro secondario di propagazione, dal quale il Buddhismo fu diffuso in Corea, Giappone e nel Vietnam settentrionale. In tutte queste regioni furono introdotti diversi tipi di Buddhismo cinese come parte di un processo generale di sinizzazione di queste regioni. Nel V secolo il Buddhismo raggiunse la Corea e ottenne popolarità presso l'*élite* al potere. Il trapianto delle sette e delle scuole buddhiste cinesi continuò lungo tutta la storia coreana. Dalla Corea, il Buddhismo raggiunse il Giappone verso la metà del VI secolo, ma il vero influsso del Buddhismo di tipo cinese nell'Impero emergente nell'isola cominciò all'inizio del VII secolo, quando la corte giapponese intraprese il suo notevole programma di massiccio prestito dalla cultura e dalle istituzioni cinesi. Fra il 625 e l'847, tutte le scuole antiche del Buddhismo Tang furono trapiantate in Giappone attraverso l'impegno deliberato di eminenti monaci eruditi, molti dei quali furono mandati in Cina come membri di «ambasciate culturali» inviate dalla corte giapponese. Molto più tardi, nel XII secolo, furono introdotte altre scuole cinesi: per la precisione il culto devozionale del Buddha Amitābha (Jingtu, Buddhismo della Terra Pura, noto in Giappone come Jōdo) e il

Chan (giapponese, Zen) o setta della meditazione. Fino ai nostri giorni il Giappone è rimasto la roccaforte del Buddhismo in innumerevoli varietà.

L'ultima ondata di espansione è associata con la propagazione del Buddhismo in Tibet e in Mongolia, dove esso in seguito si sviluppò nella fede principalmente tantrica nota come Lamaismo. Il Buddhismo penetrò nel regno tibetano verso il 650 d.C., ma divenne predominante solo nell'XI secolo. Fu dal Tibet che il Lamaismo in seguito si diffuse fino ai nomadi delle steppe mongole nel XVI secolo.

Pellegrinaggio e studio in India e in Cina. La diffusione del Buddhismo dall'India per secoli fu accompagnata da un processo inverso: il costante flusso di pellegrini e di studiosi verso l'India. A parte le numerose iscrizioni che essi lasciarono, il processo è documentato principalmente dai preziosissimi resoconti di viaggio dei pellegrini cinesi: Faxian, che lasciò la Cina nel 399 e trascorse in India sei anni; Huisheng, che visitò l'India nordoccidentale nel 518-522; Yijing, che trascorse ventiquattro anni (671-695) in India e nell'Asia sudorientale e, soprattutto, il grande studioso Xuanzang (circa 596-664), che lasciò una dettagliata descrizione del suo stupendo viaggio (621-645) nel suo *Xiyuji* (Rapporto sulle regioni occidentali). L'India era la terra santa del Buddhismo e il desiderio di compiere un pellegrinaggio certamente ebbe un ruolo importante nella decisione di questi viaggiatori di intraprendere i loro viaggi. Tuttavia, bisogna sottolineare che i viaggiatori erano per lo meno altrettanto motivati da considerazioni scolastiche, quanto da quelle religiose: raccogliere testi e studiare la dottrina presso centri di studio indiani come Pāṭaliputra (la moderna Patna) e Nālandā. Essi sapevano che cosa cercavano e tornarono carichi di testi canonici scolastici che in seguito tradussero.

Ma, come si è visto, in epoca Tang la stessa Cina divenne un centro di diffusione e lo schema fu ivi ripetuto da innumerevoli monaci coreani e giapponesi che si recarono in Cina per raccogliere testi buddhisti cinesi e per studiare il Buddhismo nelle sue forme cinesi molto modificate. Dopo il loro ritorno dalla Cina, alcuni di questi monaci divennero importanti «maestri della dottrina», i cui nomi sono legati con le tendenze più influenti del Buddhismo giapponese. Saichō introdusse la setta del Tendai (cinese, Tiantai) nell'804; due anni dopo, Kūkai portò in Giappone il Buddhismo esoterico (tantrico) ed Ennin, a parte la sua fama come trasmettitore della dottrina, lasciò un ampio diario del suo soggiorno di nove anni sul continente (838-849), che offre un panorama affascinante della vita buddhista della Cina Tang.

Per secoli, l'India continuò ad attrarre pellegrini e studenti da tutto il mondo buddhista; il flusso giunse a una fine solamente con il declino del Buddhismo nella stessa India e, infine, con la distruzione dei luoghi santi da parte delle invasioni musulmane verso il 1200. Tuttavia, iscrizioni cinesi ritrovate a Bodh Gayā mostrano che ancora nell'XI secolo alcuni pellegrini cinesi seguirono l'esempio di Faxian e di Xuanzang. Nei sette secoli successivi, il Buddhismo fu quasi dimenticato nella sua terra d'origine, al punto che i suoi luoghi sacri caddero completamente in oblio e dovettero essere riscoperti dai moderni archeologi. Tuttavia, a seguito del *revival* (seppure piuttosto modesto) del Buddhismo in India nel XX secolo, il pellegrinaggio è ricominciato ed è in continua crescita.

[Per un resoconto più preciso della diffusione e della propagazione del Buddhismo al di fuori dell'India, vedi *BUDDHISMO*].

BIBLIOGRAFIA

A parte E. Zürcher, *Buddhism. Its Origin and Spread in Words, Maps and Pictures*, New York 1962, che presenta semplicemente uno schema della diffusione del Buddhismo in Asia non esiste alcun studio monografico sull'argomento. Alcuni contributi, di qualità molto diseguale, sull'introduzione e sullo sviluppo del Buddhismo nelle varie regioni si possono trovare in K.W. Morgan (cur.), *The Path of the Buddha. Buddhism Interpreted by Buddhists*, New York 1956. La diffusione del Buddhismo in India e nel Nord-Ovest è stata ampiamente trattata in E. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien. Des origines à l'ère Śaka*, Louvain 1958. Per il resto, il lettore deve far riferimento alle parti relative delle monografie che trattano il Buddhismo nelle distinte regioni. Per la diffusione della cultura indiana, di cui il Buddhismo è uno degli elementi essenziali, la panoramica migliore è G. Coedès, *Les États hindouïsés d'Indochine et d'Indonésie*, Paris 1964 (trad. ingl. *The Indianized States of Southeast Asia*, Honolulu 1968); l'Asia centrale è trattata in Simone Gaulier, R. Jera-Bezard e Monique Maillard, *Buddhism in Afghanistan and Central Asia*, I-II, Leiden 1976. L'introduzione e lo sviluppo antico del Buddhismo in Cina (dal I al IV secolo d.C.) è trattata estensivamente in E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, I-II, 1959, Leiden 1972 (rist.); per le epoche successive la presentazione migliore è K.S. Ch'en, *Buddhism in China. A Historical Survey*, Princeton 1964. Per il Buddhismo coreano ancora bisogna ancora far riferimento all'opera in certo modo datata di C.A. Clark, *Religions of Old Korea*, New York 1932. Per il Giappone, lo studio più recente è S. Hanayama, K. Yamamoto (trad.), *A History of Japanese Buddhism*, Tokyo 1960. Per l'introduzione del Buddhismo in Tibet e la formazione del Lamaismo vedi le parti relative di D.L. Snellgrove e H.E. Richardson, *A Cultural History of Tibet*, New York 1968 (rist. Boulder 1980). A parte un'unica opera popolare, R. Grousset, *Sur les traces du Bouddha*, Paris 1929, i resoconti dei pellegrini cinesi sono ancora accessibili solo attraverso traduzioni molto obsolete. Per Faxian cfr. H.A. Giles (trad.), *The Travels of Fa-hsien 399-414 A.D. or Record of the Buddhist Kingdoms*, London 1953 (ed. riv. per

[illegible]zang, cfr. S. Beal (trad.), *Si-yu-ki, Buddhist Records of the [illegible] World*, I-II, 1884, Oxford 1906 (rist.); aggiunte e corre[illegible] in T. Watters (trad.), T.W. Rhys Davids e S.W. Bushnell [illegible]. *On Yuan Chwang's Travels in India*, I-II, London 1904-[illegible]. per Yijing, cfr. J. Takasaku (trad.), *A Record of the Buddhi[illegible] [illegible]gion as Practiced in India and the Malay Archipelago, A.D.* [illegible]95, 1896, Delhi 1966 (rist.). Per il resoconto di viaggio di [illegible] esiste un'eccellente traduzione in E.O. Reischauer, *En[illegible] Diary. The Record of a Pilgrimage to China in Search of the [illegible]* New York 1955, da utilizzare con il volume di accompa[illegible]nto, E.O. Reischauer, *Ennin's Travels in T'ang China*, [illegible] York 1955.

ERIK ZÜRCHER

MOGGALIPUTTATISSA, buddhista anziano e capo *[illegible]nt* dell'ordine monastico (*saṃgha*) in India duran[te] il regno di Aśoka (274-232 a.C.). Secondo gli annali [della] tradizione del Theravāda (*Mahāvaṃsa* e *Dīpavaṃ[sa]*), fu il capo consigliere buddhista di Aśoka. Questi, [d]opo che divenne un generoso sostenitore del Buddhi[s]mo, chiese a Moggaliputtatissa se mai vi fosse stato un [a]mante più grande della religione buddhista. Moggali[put]tatissa rispose che un vero amante del Buddha do[vr]ebbe portare suo figlio o sua figlia nel *saṃgha*. Quindi l'imperatore incoraggiò uno dei suoi figli, Mahinda, a [di]ventare monaco e una delle sue figlie, Saṃghamittā, a [di]ventare monaca. Moggaliputtatissa fu poi il maestro di Mahinda all'interno del *saṃgha*.

Si racconta che il lavoro principale di Moggaliputta[ti]ssa fosse stato la purificazione del *saṃgha* e l'organiz[za]zione del terzo concilio buddhista. Poiché Aśoka fi[na]nziava generosamente il *saṃgha*, questo divenne pre[st]o corrotto e pieno di monaci privi di disciplina. Quan[d]o i ministri dell'imperatore, incaricati di scoprire cosa [no]n funzionasse nel *saṃgha*, giustiziarono brutalmente [al]cuni monaci, Aśoka temette che la colpa del peccato [ri]cadesse su di lui. Moggaliputtatissa rassicurò Aśoka [d]icendogli che la responsabilità dell'atto non ricadeva [s]u di lui. Quindi, seduto accanto all'imperatore, Mogga[li]puttatissa interrogò tutti i monaci e ripulì il *saṃgha* da [co]loro che non sottoscrissero l'interpretazione del [V]ibhajjavāda sugli insegnamenti. Le cronache asseri[s]cono che egli scelse in seguito un migliaio di *arahant* e [te]nne il terzo concilio, durante il quale venne recitato e [fi]ssato nella memoria in forma completa e finale il *Tipi[ṭaka]*. Lo stesso Moggaliputtatissa recitò il *Kathāvatthup[pak]araṇa* in questo concilio.

Moggaliputtatissa fece anche inviare dei monaci [b]uddhisti come missionari in altri Paesi. Il più famoso [d]i questi monaci missionari fu Mahinda, a cui viene at[tri]buita la diffusione del Buddhismo nello Sri Lanka.

[Vedi la biografia di *AŚOKA*].

BIBLIOGRAFIA

La fonte primaria per Moggaliputtatissa è W. Geiger (cur. e trad.), *The Mahāvaṃsa, or, The Great Chronicle of Ceylon*, 1912, rist. Colombo 1950.

Un'importante fonte secondaria è costituita da Walpola Rahula, *History of Buddhism in Ceylon. The Anuradhapura Period*, Colombo 1956.

[Aggiornamenti bibliografici: D. Bullis, *The Mahavamsa. The Great Chronicle of Sri Lanka*, Fremont/Cal. 1999].

GEORGE D. BOND

MONACHESIMO BUDDHISTA. Monasteri buddhisti si trovano a profusione in tutta l'Asia, dallo Sri Lanka a sud fino al Giappone nel nord-est. Sebbene il monachesimo sia molto ridotto in India, praticamente obliterato in Cina e in Tibet, e distrutto dalla situazione di guerra in Vietnam, Laos e Cambogia, il monachesimo buddhista è ancora vitale in altre culture asiatiche e, negli ultimi anni, è stato trasmesso all'Occidente con la fondazione di numerose comunità buddhiste stabili. Esternamente, le forme di vita monastica possono apparire molto differenziate fra questi diversi Paesi e specialmente fra quelli nei quali dominano le tradizioni theravādin e mahāyānica. Un monastero Zen di Kyoto, con i suoi edifici di legno grezzo, giardini rocciosi attentamente inseriti nel paesaggio e monaci dalla veste nera, può apparire un'ambientazione molto differente da un *wat* dorato con i suoi *phigsu* (monaci) dalle vesti gialle in un brulicante quartiere di Bangkok. Un'osservazione più ravvicinata potrebbe rivelare molte differenze meno evidenti nei dettagli della vita monastica e nella relazione del monastero con la società laica in questi diversi Paesi. Tuttavia, queste differenze non sono fondamentali. Si tratta piuttosto di variazioni su una singola tradizione di vita monastica, regolata da norme comuni, che può essere fatta risalire fino alle origini stesse del Buddhismo in India.

A partire dall'epoca del Buddha, l'ideale del monaco (sanscrito, *bhikṣu*; pāli, *bhikkhu*), come *yogin*, eremita, asceta errante o cenobita, è stato fondamentale nel pensiero e nella pratica buddhista. Sebbene chiunque esprima fiducia nei tre rifugi (il Buddha, il *dharma* e il *saṃgha*) sia considerato un membro della comunità buddhista, l'ideale buddhista sia nelle tradizioni theravādin che in quelle mahāyāniche, è generalmente stato quello del monaco e della monaca. Sebbene il Buddha non negasse la possibilità dell'illuminazione per i discepoli laici, molti dei *sūtra* insegnano che è del tutto impossibile ottenerla per chi tiene famiglia. L'ardua via per il *nirvāṇa* (pāli, *nibbāna*) e per lo stato illuminato dell'*arhat* (pāli, *arahant*) o del *bodhisattva*, tradizionalmente richiede

implicitamente l'abbandono della casa e dei suoi legami, una completa dedizione all'insegnamento del Buddha, e l'impegno totale nei voti e nella disciplina della vita monastica. Talora vi sono state reazioni contro l'ideale esclusivo monastico. Per esempio, nel Giappone medievale, Shinran (1173-1262) e i suoi seguaci della scuola della Vera Terra Pura sottolinearono l'importanza della fede assoluta nella compassione di Amitābha e rifiutarono le regole monastiche del celibato e della separazione dalla società. In tempi più recenti, i movimenti buddhisti laici sono diventati vigorosi. In essi è implicita la convinzione che la salvezza si può trovare all'interno della vita mondana. Nel suo insieme, tuttavia, il primato della via monastica si è conservato.

La centralità del *bhikkhu* e dell'ordine monastico, il *saṃgha*, nel Buddhismo si è rafforzata grazie al fatto che la letteratura canonica (il *sūtra*, il *vinaya* e l'*abhidharma*) fu per lo più sviluppata da monaci e dedicata agli interessi della vita monastica. Pertanto, sebbene nel suo senso più universale il termine comprenda l'intera comunità buddhista, donne e uomini laici (*upāsaka* e *upāsikā*), come anche monaci, storicamente il nucleo del *saṃgha* è rappresentato dall'ordine buddhista che comprende monaci, monache (pāli, *bhikhunī*; sanscrito, *bhikṣunī*) e i novizi maschi e femmine noti rispettivamente come *sāmaṇera* (sanscrito, *śrāmaṇera*) e *sāmaṇerī* (sanscrito, *śrāmaṇerī*). In generale, i laici sostengono l'ordine in cambio di istruzione e guida nell'insegnamento del Buddha e per la celebrazione di funzioni religiose. Attraverso l'offerta a monaci e monache i buddhisti laici acquisiscono meriti per la propria salvezza.

Le origini del monachesimo buddhista. I modelli fondamentali della vita religiosa buddhista furono istituiti dallo stesso Buddha durante i cinquant'anni che egli trascorse predicando il *dharma* alla sua crescente comunità di seguaci. Secondo le scritture *pāli*, la decisione del Buddha di rinunciare alla sua vita principesca e di cercare l'illuminazione fu provocata da quattro segni. Tre di questi segni implicavano il riconoscimento da parte sua delle sofferenze dell'invecchiamento, della malattia e della morte. Il quarto fu la vista di un asceta errante. Impressionato dalla serenità dell'uomo di fronte alla malattia e alla morte, il Buddha decise di abbandonare il proprio palazzo e di cercare una propria spiegazione del problema della sofferenza. Per il resto della sua vita, attraverso le fasi dell'ascesi, dell'illuminazione e della diffusione del suo insegnamento, il Buddha condusse la vita di un mendicante *bhikkhu*. Durante il suo vagabondaggio attraverso città e villaggi lungo il Gange, il suo gruppo di discepoli crebbe in numero. A Benares (l'attuale Vārāṇasī), il figlio di un ricco mercante, Yasa, divenne dapprima un discepolo laico e in seguito *bhikkhu* a tutti gli effetti. Si dice che anche la famiglia e gli amici di Yasa si siano uniti all'ordine come seguaci laici o come monaci. Inoltre, il Buddha riconobbe la creazione di un ordine di monache, sebbene con una certa riluttanza, dichiarando che esso avrebbe abbreviato la durata del suo *dharma* di cinquecento anni e stipulò che le monache dovessero essere subordinate all'ordine dei *bhikkhu*.

Il Buddha e i suoi seguaci ricevevano l'elemosina da fedeli laici devoti e a loro fu anche concesso l'uso di *ārāma*, o ristori-giardino. Il re Bimbisāra di Magadha, per esempio, fece la donazione del Veluvana, il «boschetto di bambù»; Ānathapiṇḍika,un ricco banchiere di Sāvatthi, eresse il monastero del bosco di Jetavana che divenne un centro delle attività di insegnamento buddhista. Come rivelano gli antichi testi *pāli*, il modello della vita di insegnamento del Buddha dopo la sua illuminazione alternò periodi di questua a periodi di ritiro presso l'uno o l'altro dei sempre più numerosi *ārāma* concessi a lui e al suo ordine.

Anche se il monachesimo divenne rapidamente un'istituzione fondamentale del Buddhismo, esso non fu iniziato dal Buddha, né si fissò immediatamente in un modello cenobitico. Il Buddha e suoi seguaci inizialmente furono solamente uno dei numerosi gruppi di asceti erranti noti come *parivrājaka*, coloro che avevano scelto di vivere senza dimora fissa. I buddhisti si differenziavano dagli altri gruppi solamente per la loro fedeltà al Buddha e ai suoi insegnamenti come propria guida. Durante il periodo della vita del Buddha, l'ideale e la pratica dei *bhikkhu* probabilmente rimase prevalentemente eremitico e peripatetico, poiché essi osservavano l'ingiunzione del Buddha di vagabondare e di diffondere il suo insegnamento. Tuttavia, gradualmente, i monaci vaganti cominciarono a stabilirsi in comunità più permanenti. Sebbene l'ideale del mendicante rimanesse molto vivo, la pratica e l'organizzazione della comunità divennero sempre più cenobitiche.

L'impulso a una vita comunitaria sedentaria fu fornito dalla regolare pratica dei ritiri della stagione delle piogge. Durante la stagione estiva del monsone che durа tre mesi, i *bhikkhu* si incontravano in raduni temporanei noti come *āvāsa*. A mano a mano che i monaci si stabilivano in queste piccole comunità, svilupparono un'identità collettiva e scoprirono che le loro necessità di vitto e alloggio erano prontamente soddisfatte dalle donazioni locali dei laici. Di conseguenza, la vita errante da mendicante declinò e gli *āvāsa* crebbero in grandezza e svilupparono caratteristiche più permanenti come monasteri (*vihāra*) o insediamenti nelle grotte (*guhā*). In particolare i *vihāra*, molti dei quali erano complessi ampi ed elaborati, divennero i grandi centri della vita monastica e dell'erudizione buddhista indiana. Quando i pellegrini cinesi Xuanzang e Yijing visitarono l'India nel VII

secolo d.C., essi notarono che molti monasteri minori erano in rovina, ma che i grandi centri di Nalāndā, Odantapura, Vikramasilā e Nāgārjunakonda erano ancora vivi e impressionanti centri di vita monastica e di tradizione. La pratica della vita monastica buddhista indiana sopravvisse in questi centri fino alle invasioni musulmane dell'XI e XII secolo.

Ben prima che il monachesimo buddhista declinasse in India, esso aveva messo radici in tutta l'Asia. Fin dall'epoca del re Aśoka, monaci buddhisti indiani portarono con sé il messaggio del Buddha verso sud fino allo Sri Lanka, a sud-est fino in Birmania, a nord in Kashmir e a nord-est lungo le vie della seta in Tibet, Cina, Corea e Giappone. Il *saṃgha* fiorì dovunque il Buddha e il suo *dharma* furono accolti. A mano a mano che si fondarono monasteri, le pratiche della vita comunitaria che si erano andate formando negli *āvāsa* dell'India furono adottate e, in alcuni casi, adattate.

La vita monastica. La vita all'interno delle comunità buddhiste è regolata da una serie di regole note come il *vinaya*, o regole della disciplina. Il nucleo del *vinaya* è il gruppo di norme noto come il *pātimokkha* (sanscrito, *prātimokṣa*), letteralmente un «vincolo» o «legame». Sebbene il numero preciso di regole differisca tra i diversi canoni (nel canone *pāli* ve ne sono 227, in quello cinese 250 e in quello tibetano 253) il *corpus* fondamentale è lo stesso per tutti i rami del Buddhismo. A partire dai primi stadi dello sviluppo del *saṃgha*, il *pātimokkha* è recitato collettivamente nelle cerimonie di confessione *uposatha* (sanscrito, *upoṣadha*), che si svolgono ogni due settimane nei periodi di luna piena e di luna nuova. Dopo la recitazione di ciascuna prescrizione si inseriva una pausa per permettere a qualunque trasgressore di quel particolare punto di confessare la propria colpa. La punizione era prescritta a seconda della gravità dell'offesa. Le pene potevano variare dall'espiazione e confessione pubblica per trasgressioni relativamente minori fino all'espulsione permanente dalla comunità per infrazioni come furto, fornicazione o assassinio.

Sebbene il vegetarianesimo sia sempre stata la regola nei monasteri buddhisti, il *pātimokkha* non proibisce esplicitamente l'assunzione di carne. Tuttavia, l'assunzione di bevande alcoliche è un crimine da espiare. Le proibizioni che riguardano l'avvicinarsi agli eserciti miravano ovviamente a evitare che i monaci fossero complici nella distruzione di vite umane. Le regole che proibivano ai monaci di distruggere la vita vegetale, di scavare la terra o di irrigarla proteggevano le creature viventi, ma anche impedivano ai monaci di dedicarsi efficacemente all'agricoltura e di ricadere nel ruolo di contadini. La tradizione che proibisce ai monaci di dedicarsi a lavori manuali si è conservata nel Buddhismo Theravāda e nella maggior parte delle scuole del Mahāyāna, ma non nello Zen. I maestri dello Zen cinesi, forse rispondendo istintivamente alle accuse degli studiosi confuciani secondo le quali i monaci buddhisti erano parassiti improduttivi, considerarono il lavoro manuale una virtù positiva. Il monaco Baizhang della dinastia Tang riassunse questo atteggiamento nel suo commento che «un giorno senza lavoro dovrebbe essere un giorno senza cibo». I maestri dello Zen sottolineavano che l'illuminazione non doveva trovarsi solo nella meditazione, nella preghiera e nello studio; essa può avvenire anche mentre l'individuo è occupato nel più semplice dei lavori più umili.

L'ingresso nell'ordine monastico buddhista è sempre stato attentamente regolato. Quando il Buddha cominciò l'insegnamento, era possibile che egli conoscesse ciascun individuo che chiedeva di diventare un seguace. Tuttavia, in seguito, ancora già durante la sua vita, vi erano troppe richieste per trattare l'ingresso nell'ordine in questa maniera personale, e pertanto egli permise ai suoi discepoli principali di concedere l'ordinazione nella misura in cui almeno dieci monaci anziani fossero presenti alla cerimonia.

In breve tempo si sviluppò una procedura a due stadi, nella quale i giovani di circa quindici anni che avevano il consenso delle loro famiglie erano accettati come novizi, prendevano i dieci voti fondamentali, si radevano le teste e indossavano vesti gialle. Dopo cinque anni di ulteriore studio e formazione, essi potevano prendere i voti monastici con la piena ordinazione.

Come le altre tradizioni monastiche, il monachesimo buddhista ha dato importanza alla povertà personale e alla ubbidienza all'interno della comunità. Nei testi *pāli* più antichi i *bhikkhu* erano costretti a fabbricarsi le vesti da stracci e a dormire sotto alberi. Con lo sviluppo del *saṃgha*, ciò che potevano possedere i monaci erano tre vesti, una cintura di corda, una ciotola delle elemosine e un setaccio per rimuovere gli insetti dall'acqua potabile. Almeno in teoria, tutte le altre proprietà essenziali erano nelle mani della comunità. Con lo sviluppo del Buddhismo, via via che i sostenitori elargivano doni rappresentati da edifici, terra, statue, oro, schiavi e altri beni al *saṃgha*, talvolta l'ideale di povertà fu abbandonato dai monasteri o dai singoli monaci. Di tanto in tanto, in tutti i Paesi buddhisti, si sono sviluppati movimenti di riforma all'interno del *saṃgha* che esortavano a un ritorno alla semplicità e a un'interpretazione rigida del *vinaya*. A volte la ricchezza dei monasteri buddhisti fu causa persino di attacchi secolari. La grande purga del Buddhismo nella Cina della dinastia Tang (845 d.C.) fu in parte causata da accuse di lusso eccessivo nei confronti del *saṃgha*, che possedeva ampi appezzamenti di terreno esenti da tasse e traeva profitto ulteriore dall'attività di usura e da imprese commerciali.

Nella sua organizzazione originaria il *saṃgha* dimo-

strò autonomia e democrazia nella comunità. Il Buddha rifiutò di designare un singolo successore come capo dell'ordine monastico, lasciando che l'unità fosse raggiunta grazie al suo *dharma*. Pertanto, le comunità tendevano a rimanere per lo più autonome; ciascun monastero si governava attraverso assemblee comunitarie nelle quali tutti i monaci avevano il diritto di commentare rispetto all'imposizione delle regole del *vinaya* e di esprimere le proprie opinioni su questioni amministrative che riguardavano la comunità. Sebbene si siano sviluppate gerarchie settarie e in molti monasteri si siano eletti abati e monaci dirigenti, la tradizione di un consiglio monastico che prendeva le decisioni comunitarie persistette.

Nei Paesi del Buddhismo Theravāda, la vita monastica è un ciclo di recitazione di *sūtra*, meditazione, studio del *vinaya* e dei testi *sūtra* e questua. I monaci si alzano alle tre o alle quattro del mattino. Essi cominciano il giorno prostrandosi davanti al Buddha e recitando i tre rifugi e alcune sezioni dai *sūtra*. Dopo alcuni periodi di meditazione, studio e confessione a un monaco più anziano, essi lasciano il monastero e fanno la ronda mattutina per la questua dell'elemosina. La colazione è seguita dalla cerimonia di recitazione del mattino e da un periodo di istruzione nel *vinaya*. Il pranzo principale deve essere assunto entro mezzogiorno. I pomeriggi sono dedicati al riposo e alla lettura dei testi sacri, e le sere sono dedicate alle cerimonie di confessione, alla recitazione, allo studio e alla meditazione. Il giorno finisce verso le dieci. Due volte al mese si tengono assemblee comunitarie alle quali tutti i monaci sono tenuti a partecipare.

Il modello di vita nei monasteri buddhisti dello Zen giapponese è leggermente diverso. La recitazione, la lettura dei *sūtra* e lo studio occupano una buona parte del giorno, ma la questua dell'elemosina è un'attività meno comune. Talvolta si vedono file di giovani monaci muoversi per le strade chiedendo l'elemosina, ma né essi né i loro monasteri dipendono da queste offerte. Il *takuhatsu*, come si dice, è piuttosto un modo per ricordare al monaco la sua dipendenza dalla generosità degli altri e un esercizio di umiltà. Inoltre, nei monasteri dello Zen la meditazione (*zazen*) e i colloqui con il maestro (*sanzen*) sono le attività fondamentali del giorno monastico. Una volta al mese si tengono ritiri che durano una settimana. Durante queste sessioni la meditazione si protrae giorno e notte, mentre i monaci si impegnano in un'intensa lotta per l'illuminazione.

Il monachesimo buddhista nell'Asia contemporanea. In epoca recente i monaci di molti paesi asiatici (Ceylon, Birmania e Vietnam sono esempi evidenti) si sono impegnati nelle lotte anticoloniali e nei movimenti nazionalisti. In alcuni Paesi, per esempio in Thailandia e Birmania (Myanmar), la relazione fra il sovrano o il governo e il *saṃgha* è estremamente intima e l'ordine buddhista rimane una forza importante nella vita sia politica e sociale, sia religiosa. I regimi comunisti rivoluzionari in Cina, Tibet, Vietnam, Laos e Cambogia hanno dimostrato meno simpatia verso monaci e monasteri buddhisti, considerandoli enclavi del vecchio ordine sociale e ostacoli a una mobilitazione nazionale ad ampio raggio. In questi Paesi il *saṃgha* è stato cancellato o seriamente smembrato. In alcune società, come in Giappone, la prosperità economica, un orientamento secolare e la rivalità di movimenti buddhisti laici popolari hanno tutti contribuito al declino del numero di novizi che assumono la vita monastica nella maggior parte dei rami del Buddhismo. Pertanto, il futuro del monachesimo buddhista sembra composito. In alcune regioni nelle quali esso era fiorito fino al XX secolo, è stato sradicato. In altri Paesi esso sviluppa con sempre maggior difficoltà il suo richiamo, via via che la prosperità aumenta e i valori tradizionali svaniscono. Tuttavia, esso continua a fiorire in molte regioni. Le relazioni con la società sono armoniose, i monasteri compiono le funzioni spirituali ed educative necessarie, i monaci sono tenuti in grande stima e i giovani uomini e donne sono ancora disposti ad intraprendere la vita monastica.

[Per un'ulteriore discussione dell'ordine monastico buddhista vedi *SAṂGHA, VINAYA* e *SACERDOZIO BUDDHISTA*].

BIBLIOGRAFIA

K.S. Chen, *Buddhism in China. A Historical Survey*, Princeton 1964.

M. Collcutt, *Five Mountains. The Rinzai Zen Monastic Institution in Medieval Japan*, Cambridge/Mass. 1981.

S. Dutt, *Early Buddhist Monachism, 600 B.C. -100 B.C.*, London 1924.

S. Dutt, *The Buddha and Five After-Centuries*, London 1957.

R. J. Miller, *Monasteries and Culture Change in Inner Mongolia*, Wiesbaden 1959.

J. Prip-Møller, *Chinese Buddhist Monasteries*, London 1937.

Walpola Rahula, *History of Buddhism in Ceylon. The Anuradhapura Period*, Colombo 1956.

Walpola Rahula, *The Heritage of the Bhikku*, New York 1974

T.W. Rhys Davids e H. Oldenberg (tradd.), *Vinaya Texts*, I-III, in Fr. Max-Müller (cur.), *Sacred Books of the East*, XIII, XVII, XX, Oxford 1881-1885, New Delhi 1965 (rist.).

M.E. Spiro, *Buddhism and Society. A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*, New York 1970.

D.T. Suzuki, *The Training of the Zen Buddhist Monk*, Kyoto 1934.

H. Welch, *The Practice of Chinese Buddhism, 1900-1950*, Cambridge/Mass. 1967.

E. Zürker, *The Buddhist Conquest of China*, I-II, Leiden 1979

MARTIN COLLCUTT

MONGKUT (1804-1868), riformista buddhista tailandese e in seguito re della Thailandia. Mongkut fu uno dei figli del secondo re della dinastia Cakkrī (1782) e l'erede legittimo al trono. Il padre (successivamente conosciuto come Rama II) morì quando Mongkut non aveva ancora compiuto vent'anni e il trono passò nelle mani dello zio (Rama III). Essendo entrato in un ordine monastico buddhista per trascorrervi un breve periodo appena due settimane prima della morte del padre, decise di continuare a essere un monaco. La carriera monastica di Mongkut terminò oltre un quarto di secolo dopo quando, in seguito alla morte dello zio nel 1851, venne scelto come erede al trono. Allora lasciò l'ordine, divenne re (Rama IV) e governò un regno che durò fino alla sua morte.

Mongkut iniziò il suo percorso come monaco a Wat Samorai, un monastero nella foresta vicino a Bangkok, famoso per l'importanza che veniva attribuita alle pratiche ascetiche e alla meditazione. Dopo un anno di apprendistato crebbe in lui l'insoddisfazione per la mancanza di una adeguata giustificazione o base intellettuale agli esercizi in cui si cimentava. Per questo motivo lasciò il monastero di Wat Samorai per spostarsi in quello di Wat Mahāthāt, a Bangkok, dove veniva posta molta attenzione allo studio dei testi sacri scritti in lingua *pāli*. Qui ben presto dimostrò la sua capacità intellettuale, divenendo un esperto degli studi *pāli*.

Nonostante l'approfondirsi della propria erudizione, tuttavia, Mongkut rimase scettico riguardo all'autenticità della tradizione alla quale stava prendendo parte. Durante la sua permanenza a Wat Mahāthāt ebbe, ad un certo momento, una profonda crisi spirituale (così narra la storia) e giurò che se i sui dubbi non si fossero risolti in una settimana avrebbe abbandonato la lotta e lasciato l'ordine. Prima che il tempo dell'*ultimatum* autoimposto giungesse a termine, la risposta che stava cercando arrivò grazie all'incontro con un monaco mon. (I Mon erano un gruppo etnico con una lunga e venerabile storia sia in Thailandia che in Birmania). Questo maestro fu in grado di convincere Mongkut che la tradizione del Theravāda, così come era stata preservata e osservata dai Mon, fosse la tradizione autentica, rimasta fedele agli insegnamenti del Buddha e alle testimonianze delle scritture *pāli* (il *Tipiṭaka*). Il logico corollario comportò che la versione tailandese della tradizione del Theravāda fosse invece falsa, sviata e avesse bisogno di riforma.

Subito dopo l'incontro con il monaco mon, Mongkut tornò a Wat Samorai per iniziare un movimento di riforma. Avendo intrapreso i suoi studi di *pāli* in questo monastero nella foresta, immediatamente «scoprì» che le pietre di confine che fondavano e delimitavano il luogo sacro (*sīmā*) non erano conformi ai requisiti del *Vinaya* (la sezione del *Tipiṭaka* pāli che riguarda la condotta dei monaci e il corretto ordine della vita monastica). Concluse quindi che le ordinazioni che avevano avuto luogo in quel monastero, che era stato per anni un centro di ordinazioni per tutto il *saṃgha* tailandese, non fossero valide. Per correggere la situazione, Mongkut organizzò una appropriata consacrazione del recinto sacro di Wat e prese nuovamente gli ordini valendosi di monaci della tradizione mon. Con queste azioni eclesiastiche formali, Mongkut ruppe irrevocabilmente con la comunità tradizionale dei monaci thailandesi (Mahanikai; *pāli*, Mahānikāya) e inaugurò una nuova discendenza thailandese riformista, che in seguito venne conosciuta come *nikāya* del Thammayut (dhammayuttika).

Negli anni seguenti passati nell'ordine, Mongkut trasformò il nuovo gruppo in un una piccola ma caratteristica e distinta comunità, nelle cui fila entrarono molti giovani monaci seri e intellettualmente creativi, la maggior parte dei quali proveniva da famiglie di alto rango del regno. La comunità ottenne l'appoggio di molti laici, uomini e donne, compresi prestigiosi e influenti membri della nobiltà. Grazie a un attivo programma di insegnamento si conquistò inoltre il favore popolare, non solo nella capitale ma anche nelle campagne.

Come molti riformatori nati all'interno di tradizioni che avevano conservato le scritture sacre da un lontano passato, Mongkut si appellò all'autorità di questi testi per espellere supposte interpolazioni che, dal suo punto di vista, compromettevano la purezza della tradizione originale.

Egli coniugò i suoi sforzi tesi verso una riforma delle scritture con un'apertura alla nuova razionalità scientifica (con il conseguente rigetto delle «superstizioni» ereditate), che proprio in quel periodo cominciava ad arrivare dall'Occidente. L'effetto di queste riforme sulla pratica religiosa fu l'adesione, da parte dei monaci, a forme maggiormente canoniche di disciplina e ritualità monastica. Per quanto concerne la dottrina, la riforma portò a una forma nuova e modernista dell'insegnamento buddhista, che accentuava l'umanità del Buddha e illuminva gli aspetti etici e umanitari del suo messaggio.

A quarantasette anni, Mongkut lasciò l'ordine e divenne re, assumendosi la tradizionale responsabilità regale per il sostentamento del *saṃgha* intero. In questo ruolo, fornì supporto e protezione alla più antica e larga comunità del Mahanikai, ma privilegiò chiaramente quella riformata del Thammayut, di cui era egli stesso il fondatore.

Al momento della morte di Mongkut (1868), il movimento riformista da lui avviato era ben consolidato. Durante il lungo periodo trascorso come monaco, Mongkut era stato la guida intellettuale e organizzativa capace di

rendere il Thammayut una comunità coerente, con le proprie distintive prerogative e obiettivi. In seguito, nei suoi diciassette anni di regno, incoraggiò un'atmosfera religiosa e intellettuale e degli arrangiamenti nelle istituzioni ecclesiastiche che permisero al nuovo movimento di consolidare la propria posizione e allargare la propria sfera di influenza. Così facendo, Mongkut contribuì, più di chiunque altro nella sua epoca, a stabilire il processo, graduale ma costante, di riforma modernista che caratterizzò lo sviluppo del Buddhismo thailandese alla fine del XIX secolo e all'inizio del XX.

[Vedi *THERAVĀDA*; e *BUDDHISMO*, articolo sul *Buddhismo nel Sud-Est asiatico*].

BIBLIOGRAFIA

Le più accessibili biografie di Mongkut sono A.L. Moffat, *Mongkut, the King of Siam*, Ithaca/N.Y. 1961, e A.B. Griswold, *King Mongkut of Siam*, New York 1961. Questi testi possono essere integrati da una prospettiva locale che si può trovare nelle relative sezioni di Chula Chakrabongse, *Lords of Life. The Paternal Monarchy of Bangkok, 1782-1932*, New York 1960. Per un approccio più critico, con maggiori dettagli storici, cfr. J.R. Craig, *The Buddhist Monkhood in Nineteenth Century Thailand*, Diss., Cornell University 1973.

[Aggionamenti bibliografici:

J. Finestone, *Somdet phrarup phraratcha orot phraratchathida la phraratchanatta nai phrabat somdet phra chomklao chaoyuhua, ratchakan thi si (A Royal Album. The Children and Grandchildren of King Mongkut, Rama IV, of Siam)*, Bangkok 2000.

I.V. Narathipphongpraphan, *A Diplomatic History of Thailand*, Bangkok 1991.

J.B. Pallegoix e W.E.J. Tips, *Description of the Thai Kingdom or Siam. Thailand under King Mongkut*, Bangkok 2000.

P. Phiphat et al., *Phapmumkwang khong Krung Thep Phra Maha Nakhon nai samai Ratchakan thi 4. Kankhonphop mai (Panorama of Bangkok in the Reign of King Rama IV. A New Discovery)*, Krung Thep 2001.

Thipakonwongmahakosathibodi et al., *The Dynastic Chronicles. Bangkok Era, the Fourth Reign, B.E. 2394-2411 (A.D. 1851-1868)*, Tokyo 1965].

FRANK E. REYNOLDS

MONISMO. Vedi vol. 1.

MUDRĀ. Vedi vol. 9.

MUSŌ SOSEKI (1275-1351), monaco della scuola del Rinzai del Buddhismo Zen nel Giappone medievale. Nato in una famiglia aristocratica, entrò in giovane età nella vita religiosa, riuscì a diventare il capo di alcuni dei più influenti monasteri dello Zen del Giappone e lasciò la propria impronta sullo Zen Rinzai e la cultura medievale.

Il primo apprendistato buddhista di Musō non fu nello Zen, ma nel Buddhismo esoterico Tendai e Shingon. Quando aveva circa venti anni conobbe lo Zen e cominciò a studiare presso il monastero di Engakuji, a Kamakura, con Ishan Ining maestro cinese dello Zen. Musō, pur essendo uno studente capace, non riuscì a convincere il maestro di avere ottenuta una valida esperienza di illuminazione. Infine, lasciò Engakuji per cercare la propria comprensione della natura di Buddha con una vita di vagabondaggio solitario e meditazione, confrontando il proprio Zen con altri maestri. Raggiunse l'illuminazione una notte, nel cuore della foresta, osservando i tizzoni del suo falò. Questa esperienza di illuminazione venne riconosciuta formalmente (*inka*) da Kōhō Kenichi maestro giapponese dello Zen, con il quale Musō studiò per diversi anni.

Dopo la morte del maestro nel 1314, Musō tornò ai suoi vagabondaggi solitari, approfondendo la sua introspezione con meditazioni presso gli eremitaggi sulle montagne. La sua reputazione spirituale raggiunse Kyoto e Kamakura. Nel 1325, all'età di cinquantuno anni venne invitato dall'imperatore Go-Daigo a dirigere l'importante monastero di Nanzenji a Kyoto. Musō attirò l'attenzione anche dei reggenti Hōjō di Kamakura e dei primi *shōgun* Ashikaga, tutti desiderosi di finanziare il monaco e di studiare lo Zen sotto la sua guida. Dopo Nanzenji, Musō diresse vari importanti monasteri del Rinzai Gozan. Sul finire della sua vita aveva reputazione di essere il monaco più eminente del Giappone, era diventato il capo di un gruppo sempre più numeroso di discepoli e aveva ricevuto sette volte il prestigioso titolo di *kokushi*, o maestro nazionale.

I suoi notevoli contributi allo Zen medievale e alla cultura giapponese spaziano in diverse aree. Come maestro dello Zen, con un largo seguito di monaci e laici Musō sostenne un tipo di pratica dello Zen che fosse facilmente accessibile ai Giapponesi del suo tempo. Non visitò mai la Cina, benché avesse studiato con maestri cinesi dello Zen. Il suo Zen incorporava le pratiche tradizionali del Rinzai della meditazione seduta e lo studio dei *kōan*, ma il carattere cinese era temperato dalla sua prima educazione religiosa, dal suo amore per il Buddhismo esoterico giapponese e dal forte interesse che provava per la poesia e la cultura del suo Paese. Nel suo libro *Muchū mondō* (I dialoghi in un sogno) tentò di spiegare lo Zen usando, nelle risposte alle domande rivoltegli dal guerriero Ashikaga Tadayoshi, il linguaggio diretto di tutti i giorni.

Musō fu anche molto importante come guida e rifor-

natore monastico, dando forma alla vita monastica dello Zen Rinzai nel Giappone medievale. Anche se il suo Zen era facilmente accessibile ai monaci e ai laici, egli pretendeva molto dai suoi monaci. Li divise in tre categorie: i pochi che perseguivano senza alcuna distrazione l'illuminazione; quelli che univano le pratiche dello Zen a un'inclinazione per lo studio e coloro che si limitavano a leggere sullo Zen senza cimentarsi veramente nella ricerca di una propria comprensione. Per aiutare e disciplinare la pratica di tutti i suoi seguaci, impose delle regole ferree per le sue comunità, che si ritrovano nei codici come il *Rinsen kakun*, una serie di regolamentazioni per il Rinsenji. In questo modo, Musō si collocò nella tradizione di famose guide monastiche cinesi e giapponesi, come Baizhang e Dōgen Kigen che avevano dedicato considerevole cura alla giusta pratica dello Zen nella vita comunitaria.

Musō fu anche un intellettuale e un uomo di cultura. Esperto di cinese, compose poesie sia in cinese che giapponese, e gode anche della fama di buon architetto giardiniere. Inoltre, Musō fu un importante personaggio politico dei suoi tempi, fu il confidente e l'intermediario dell'imperatore Go-Daigo, degli Hōjō e degli Ashikaga, incoraggiò l'invio di missioni commerciali in Cina, la costruzione di nuovi monasteri dello Zen, e portò lo Zen Rinzai a una posizione di preminenza politica nella società medievale del Giappone.

[Vedi *GOZAN ZEN*].

BIBLIOGRAFIA

M. Collcutt, *Five Mountains. The Rinzai Zen Monastic Institution in Medieval Japan*, Cambridge 1981.

J. Fontein e M.L. Hickman (curr.), *Zen Painting and Calligraphy*, Boston 1970.

K.L. Kraft (trad.), *Musō Kokushi's Dialogues in a Dream*, in «The Eastern Buddhist», n.s. 14 (1981), pp. 75-93.

MARTIN COLLCUTT

N-O

NĀGĀRJUNA (attivo intorno al 150-250), pensatore buddhista indiano associato principalmente alla scuola dei mādhyamika del Buddhismo Māhāyana. Nāgārjuna appoggiò una pratica della virtù e dell'intuizione basata sull'insegnamento del Buddha della Via di Mezzo, la quale si colloca tra l'ascetismo estremo e l'edonismo e tra gli insegnamenti della realtà assoluta e quelli della non realtà. Egli continuò l'approccio tradizionale buddhista alla libertà a partire dalla sofferenza grazie all'uso di una disciplina mentale e morale che cercava di rompere i legami che ognuno si crea con l'ignoranza e con l'attaccamento. Questo richiedeva una procedura per diventare consapevole della impermanenza e della correlazione di tutte le cose esistenti. Tuttavia, per comunicare il carattere radicale di questa pratica spirituale, Nāgārjuna usò una dialettica filosofica al fine di eliminare l'attaccamento alle idee, riverite anche dalla dottrina buddhista, che asserivano che tutte le cose esistenti sono prive di realtà assoluta. Allo stesso tempo, sostenne l'uso di pratiche buddhiste consolidate quali la moralità, la compassione e la meditazione.

Nāgārjuna è ricordato spesso per il suo insegnamento della «vacuità» (*śūnyatā*), che egli identificava con la coproduzione condizionata (*pratītya-samutpāda*) di tutti i fenomeni esistenti. Questi insegnamenti, alcuni dei quali si sono conservati nei testi sanscriti e nelle traduzioni in tibetano e in cinese, furono la base per lo sviluppo della scuola buddhista dei mādhyamika, o seguaci del «sistema mediano» (*madhyamaka*). Nei cento anni successivi alla sua morte si dice che i devoti lo abbiano onorato come un essere illuminato (un Buddha), e nei secoli successivi molte scuole del Māhāyana lo riconobbero come capostipite.

Non ci sono racconti diretti sulla sua vita. In molti riferimenti a Nāgārjuna e in molte sue descrizioni contenute nei testi buddhisti del Māhāyana, le date ascritte alla sua vita e alle sue opere coprono un periodo di oltre cinquecento anni e, inoltre, vengono a lui attribuite imprese straordinarie; ciò suggerisce che l'intenzione di tali riferimenti fosse didascalica piuttosto che quella di registrare avvenimenti reali. Queste fonti presentano spesso racconti contrastanti della sua vita. Molti studiosi contemporanei affermano che questa varietà di asserzioni indica che ci sono almeno due, e forse più, Nāgārjuna, i cui cammini spirituali formarono le basi della leggenda di un unico Nāgārjuna.

La più antica descrizione di questo insegnante dei mādhyamika ci viene offerta da Kumārajīva, famoso traduttore cinese di molti testi della scuola. Il suo racconto dell'inizio del V secolo narra come il giovane Nāgārjuna usò l'arte magica di rendere sé stesso invisibile per insinuarsi con tre amici negli alloggiamenti femminili del palazzo reale e sedurre le donne. Sorpreso dall'arrivo delle guardie, Nāgārjuna scappò, ma i suoi amici furono uccisi. Questa esperienza lo toccò così profondamente da spingerlo a percepire il desiderio egoistico come la base della sofferenza al punto che divenne un mendicante.

Un'altra storia mette in rilievo l'acume intellettuale di Nāgārjuna e la sua profonda capacità spirituale di percepire la verità più profonda. Fu capace di avere completa padronanza del *Tipiṭaka* (canone buddhista *pāli*) in novanta giorni, ma non ne fu completamente soddisfatto. In risposta alla sua entusiastica ricerca del sapere più profondo, un *bodhisattva* del Mahānāga (sanscrito, *nāga*, «serpente, drago», è anche il nome di

una tribù dell'India meridionale) mise a sua disposizione le scritture del Mahāyāna sulla perfezione della saggezza (i *Prajñāpāramitā Sūtra*). Nāgārjuna riuscì a padroneggiare anche questi testi in poco tempo e, in seguito, propose questi insegnamenti così abilmente da sconfiggere diversi oppositori nei dibattiti. Altri racconti tradizionali indicano che Nāgārjuna trascorse gli ultimi anni nel monastero che un re devoto aveva costruito per lui, che visse fino a una veneranda età e che decise volontariamente di concludere la propria vita.

Alcuni elementi dei racconti tradizionali sono sostenuti da prove archeologiche e dai testi. Le biografie cinesi e tibetane narrano che Nāgārjuna nacque in una famiglia brahmana. Tutto ciò trova appoggio nella critica del pensiero induista (così come di altre dottrine indiane) e nel livello sofisticato del dibattito accademico presente nelle sue opere più importanti. La collocazione della sua nascita e i racconti di alcune parti della sua vita nell'India meridionale sono attestati da riferimenti in iscrizioni su pietra trovate *in loco* e da una lettera che egli scrisse a un re, probabilmente della dinastia indiana meridionale degli Śātavāhana. Anche gli scritti di Nāgārjuna, che comprendono analisi filosofiche e dottrinali, omelie sulla moralità e sulla pratica spirituale, e inni, indicano una profonda comprensione degli insegnamenti buddhisti indiani. Questi scritti suggeriscono un'attenzione particolare per gli altri e una personale pratica della devozione, della moralità e della meditazione per integrare con le attività quotidiane una «consapevolezza della vacuità». Benché alcuni studiosi sostengano che Nāgārjuna sia vissuto non prima del 50 d.C. e non dopo il 280 d.C., la maggior parte degli studiosi colloca la sua vita tra il 150 e il 250 d.C.

Ci sono poche testimonianze per poter giudicare fino a che punto Nāgārjuna ebbe un impatto immediato sulla vita religiosa e sul pensiero degli Indiani contemporanei, specialmente buddhisti. Tuttavia, lo sviluppo della scuola dei mādhyamika che ne derivò e l'interesse di Kumārajīva a tradurre alcune opere di Nāgārjuna in cinese all'inizio del V secolo indicano che quest'ultimo ebbe dei discepoli che perpetuarono la sua critica dialettica degli altri insegnamenti buddhisti e che, nel IV secolo, la sua opera venne studiata fino nella regione di Gandhāra, nell'India nordoccidentale. Alla fine, molte delle sue opere furono introdotte nel canone buddhista cinese e nel *Bstan 'gyur* (*Tengyur*, Insegnamento del commento) sezione del canone buddhista tibetano. Vi sono seri dubbi sulla paternità di tutte le opere attribuite a Nāgārjuna, monaco e filosofo dei mādhyamika. Nella tradizione tibetana, un numero significativo di testi tantrici (che descrivono una disciplina spirituale per l'illuminazione che usa simboli e visualizzazioni) e manuali medici sono attribuiti a Nāgārjuna. In India, verso la fine del I millennio, sono stati trovati riferimenti a un grande *siddha* (un adepto religioso realizzato) che acquistò poteri magici attraverso l'uso di incantesimi, diagrammi mistici, meditazione e regime alimentare. Ci sono anche racconti di un famoso alchimista di nome Nāgārjuna che possedette l'elisir dell'immortalità. A causa della mancanza di prove storiche confermate, gli studiosi attuali distinguono il Nāgārjuna autore di testi tantrici e/o grande stregone dal filosofo del II secolo.

Molti degli scritti attribuiti a Nāgārjuna sono accettati dagli studiosi moderni come il fulcro delle sue opere. Due trattati filosofici sono giunti a noi in sanscrito, le *Mūlamadhyamakakārikā* (*Mādhyamikakārikā*, Fondamenti della Via di Mezzo, Le Stanze Medie) e la *Vigrahavyāvartanī* (Lo sterminio degli errori). Altri trattati filosofici, disponibili soltanto nella traduzione tibetana, sono il *Śūnyatāsaptati* (Settanta Stanze sulla Vacuità), la *Yuktiṣaṣṭikā* (Sessanta Stanze sulla Coerenza) e il *Vaidalyaprakaraṇa* (Spiegazione del *Vaidalya Sūtra*). In traduzione tibetana, sono disponibili anche due lettere esplicative e omiletiche rivolte ad un re; esse sono il *Suhṛllekha* (Lettera Amichevole) e la *Rājaparikathā-ratnamālā* (La Ghirlanda Preziosa dei Consigli al Re), delle quali alcune parti sono disponibili anche in sanscrito e una versione è stata trovata in cinese. Molti inni, preghiere e versi di devozione sono attribuiti a Nāgārjuna. I *Catuḥstava* (Quattro Inni) sono stati rinvenuti in sanscrito e tibetano, altri inni sono stati trovati nelle versioni tibetane e cinesi, altri ancora soltanto in cinese. Tre importati testi dei mādhyamika attribuiti a Nāgārjuna sono giunti sino a noi soltanto in cinese. Benché alcuni studiosi contemporanei dubitino della paternità di Nāgārjuna di tutti o di alcuni di questi trattati, essi sono stati importanti nella tradizione cinese dei mādhyamika e nelle scuole della Terra Pura della Cina e del Giappone, poiché affermano la fiducia nella promessa del Buddha Amitābha di aiutare tutti gli esseri a raggiungere l'illuminazione come pratica spirituale significativa. Questi trattati sono il *Da zhidu lun* (sanscrito, *Mahāprajñāpāramitā Śāstra*, Trattato [sul Sūtra] della Grande Perfezione della Saggezza [Sūtra]), lo *Shizhu piposha lun* (sanscrito, *Daśabhūmivibhāṣā Śāstra*, Trattato sull'Illuminazione attraverso i Dieci Stadi [dello stato di *bodhisattva*]) e lo *Shier men lun* (sanscrito, *Dvādaśadvāra Śāstra*, Trattato sull'Ingresso in Dodici Parti). Quest'ultimo, unito con le *Kārikā* (cinese, *Zhonglun*) e con il *Catuḥśataka* (cinese, *Bolun*) di Āryadeva, costituisce i tre trattati dai quali la discendenza dei mādhyamika nell'Asia orientale deriva il suo nome (Sanlunzong in Cina e Sanronshū in Giappone).

Dal punto di vista storico, Nāgārjuna si trova alla convergenza di due tradizioni spirituali della contemplazione monastica buddhista; queste tradizioni perse-

guono entrambe la chiara percezione della natura delle cose per raggiungere la liberazione dalla sofferenza. Una di queste tradizioni era il metodo contemplativo per l'analisi dell'esperienza umana esercitato dai maestri dell'*abhidharma*. Essi continuarono le pratiche del buddhismo antico di definizione e contemplazione dei fattori momentanei (*dharma*) nella nascita e nella dissoluzione dell'esistenza. I testi dell'*abhidharma* – probabilmente Nāgārjuna si concentrò sulle affermazioni della scuola del Sarvāstivāda – furono sviluppati tra il III secolo a.C. e il I secolo d.C. Essi cercavano di analizzare, chiarificare e sistematizzare gli insegnamenti canonici antichi del Buddha, i quali descrivono la nascita dell'esistenza, le sue cause e le sue condizioni e la liberazione dal dolore e dall'ignoranza. L'interesse a imparare le cause della sofferenza e la loro eliminazione non era uno sforzo speculativo. Si suppone che le formulazioni dell'*abhidharma* fossero verificate con la meditazione attraverso una percezione diretta dei fattori condizionanti l'attaccamento e l'autoinganno personale. Le tecniche dell'*abhidharma* comprendevano una consapevolezza attenta dei fattori momentanei sensoriali, mentali e psichici nell'atto cognitivo, uno schema di classificazione dettagliato e multiplo per ordinare gli stati momentanei percettivi e cognitivi, e una enumerazione delle condizioni che prevalgono nell'emersione e nella dissoluzione di questi stati. Il risultato di tale analisi era una consapevolezza diretta che un essere umano non ha essenza permanente (*ātman*) e che le cose apparentemente sostanziali sono soltanto un conglomerato cangiante di fattori interattivi materiali, mentali ed emozionali. Il medesimo risultato deriva anche dalle ampie descrizioni e classificazioni di questi fattori, dalle spiegazioni delle relazioni causali tra loro per giustificare il sorgere di uno stato piuttosto che di un altro e da un'individuazione empirica dei fattori e delle loro relazioni causali nella formazione spirituale monastica. Non ci sono prove storiche che Nāgārjuna praticò il modo abhidharmico di contemplazione in ogni momento della sua vita, ma la sua critica dettagliata delle nozioni base, delle spiegazioni causali e delle strutture logiche comuni a questa analisi indica la sua profonda familiarità con gli aspetti psicologici e filosofici dell'approccio abhidharmico alla conoscenza religiosa.

La seconda tradizione spirituale buddhista riflessa negli insegnamenti di Nāgārjuna è quella che si trova nella letteratura della Perfezione della Saggezza (*Prajñāpāramitā*) e nelle altre fonti che formano la base del movimento buddhista del Mahāyāna, come il *Ratnakūṭa* e l'*Avataṃsaka*. L'*Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā Sūtra* (Sūtra della Perfezione della Saggezza in Ottomila Linee) fu probabilmente composto già nel II secolo a.C. In esso, si dice che la perfezione della saggezza consiste nel riconoscere che tutte le cose sono vuote, che non ci sono entità autoesistenti né caratteristiche essenziali nella persona o nei fattori dell'esistenza, che la saggezza che libera è un annullamento continuo anche dell'attaccamento agli ideali spirituali (*nirvāṇa*, perfezione della saggezza o «cammino nella via del *bodhisattva*») e che la perfezione della saggezza è intrinsecamente collegata ai «mezzi pratici» (*upāya kauśalya*) per promuovere l'illuminazione di tutti gli esseri. Nell'approccio contemplativo della tradizione della Perfezione della Saggezza, i fattori dell'esistenza (*dharma*) non sono più considerati come importanti oggetti della percezione nella meditazione in quanto ritenuti privi di caratteristiche essenziali. La discussione delle relazioni causali che rendono conto della nascita dell'esistenza viene vista soltanto come una percezione limitata della natura delle cose e non come l'intuizione suprema, e viene formulata nei testi del Mahāyāna come il riconoscimento che c'è «non-nascita» e «non-dissoluzione» dell'esistenza. L'ideale spirituale non è la liberazione (*nirvāṇa*) dall'esistenza condizionata da parte di una persona individuale, perché questo sforzo implica una distinzione essenziale tra *nirvāṇa* ed esistenza condizionata (*saṃsāra*). Piuttosto, l'ideale è il *bodhisattva* («essere dell'illuminazione»), la cui consapevolezza della insostanzialità (*niḥsvabhāvatā*) dello stato di *bodhisattva* viene espressa in un tipo di saggezza che cerca di liberare tutti gli esseri.

Nāgārjuna, come gli altri «maestri della vacuità» (*śūnyavādin*) raffigurati nella letteratura della Perfezione della Saggezza, assegna un ruolo centrale alla nozione di vacuità. Per lui, la consapevolezza spirituale più profonda necessita del riconoscimento che tutte le cose esistenti sono vuote (*Mūlamadhyamakakārikā* 24,195s.). L'insegnamento del Buddha della Via di Mezzo era una vita ispirata dal riconoscimento che ogni fenomeno empirico dipende dagli altri fenomeni condizionati (*pratītya-samutpāda*), un riconoscimento considerato da Nāgārjuna proprio come la consapevolezza della vacuità (*Mūlamadhyamakakārikā* 24,18). Il genio creativo di Nāgārjuna è evidente nei seguenti contributi al pensiero e alla pratica del Mahāyāna: 1) la forma drammatica per esprimere l'insostanzialità di tutti i fenomeni (compresi i *dharma*) con una dialettica logica negativa che risulta in un tetralemma del tipo: tutte le cose esistenti non sono essere, né non essere, né sia essere sia non essere, e neppure né essere né non essere; 2) la centralità della sua affermazione che il significato più profondo della vacuità si riferisce sia alla coproduzione condizionata (*pratītya-samutpāda*) dell'esistenza sia alla realtà spirituale suprema, così da riconoscere che non c'è distinzione essenziale tra le due; 3) la chiarezza con cui articolò il riconoscimento che ci sono due livelli di verità (la convenzionale e la suprema) e che ognuna è

mile in situazioni differenti per comunicare il potere di liberazione dai legami; e 4) la difesa continua dell'attività morale, della devozione personale (ossia onorare le immagini e le scritture del Buddha), della compassione per gli esseri che soffrono e dello sviluppo delle attitudini che contribuiscono all'intuizione (per esempio, la serenità, il coraggio e la cordialità) come aspetti reciproci dell'intuizione della vacuità di tutti i fenomeni.

Gli scritti di Nāgārjuna hanno influenzato il pensiero e la pratica buddhista in Tibet, Cina, Corea e Giappone per due millenni. Anche se una discendenza nell'insegnamento di una scuola dei mādhyamika separata non venne mantenuta per molti secoli dopo la sua morte, le sue opere divennero parte dei canoni buddhisti tibetano e cinese e furono studiate dai sostenitori di molte scuole. Oltre alla scuola cinese del Sanlun, sia le comunità monastiche del Tiantai (giappone, Tendai), dello Huayan (giappone, Kegon) e del Chan (giappone, Zen) in Cina e Giappone che tutte le scuole tibetane hanno inserito degli aspetti dell'insegnamento di Nāgārjuna nella loro comprensione del *dharma* («legge») del Buddha. Oggi, molte delle opere essenziali attribuite a Nāgārjuna sono state tradotte in molte lingue europee e dell'Asia orientale. Alcuni filosofi contemporanei giapponesi e occidentali, insieme ad alcuni teologi cristiani, stanno studiando la sua opera, concentrandosi sulla sua logica, sul suo uso di una dialettica negativa per esprimere la realtà incomprensibile e sul suo riconoscimento della interdipendenza di tutti i fenomeni mentali e fisici nel processo dell'esistenza.

[Vedi *MĀDHYAMIKA*; *ŚŪNYA E ŚŪNYATĀ*; *NIRVĀṆA* e *PRATĪTYA-SAMUTPĀDA*. Per un approfondimento delle dottrine dell'*abhidharma* contro le quali fu diretta la filosofia critica di Nāgārjuna, vedi *SARVĀSTIVĀDA*; *SAUTRĀNTIKA* e *DHARMA BUDDHISTA*].

BIBLIOGRAFIA

Le tre opere basilari che descrivono gli scritti di Nāgārjuna e le loro traduzioni, con fonti bibliografiche in lingue occidentali e asiatiche della sua vita e sul suo pensiero, sono: D.S. Ruegg, *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, in J. Gonda (cur.), *A History of Indian Literature*, VII, 1, Wiesbaden 1981; C. Lindtner, *Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*, Copenhagen 1982, rist. Delhi 1990; e Hajime Nakamura, *Indian Buddhism. A Survey with Bibliographical Notes*. Hirakata 1980, rist. Delhi 1989. Due visioni d'insieme del pensiero buddhista indiano, con interpretazioni contrastanti del ruolo di Nāgārjuna nello sviluppo del Buddhismo, sono: E. Conze, *Buddhist Thought in India*, London 1962, rist. New Delhi 2002, e A.K. Warder, *Indian Buddhism*, Delhi 1970, 2000 (3ª ed. riv.). Interpretazioni dell'importanza religiosa dell'insegnamento della vacuità di Nāgārjuna si possono trovare in: T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, London 1955, rist. New Delhi 1998; K.V. Ramanan, *Nāgārjuna's Philosophy as Presented in the Mahā-prajñāpāramitā-śāstra*, Tokyo-Rutland/Vt. 1966, rist. Delhi 1978; R.H. Robinson, *Early Mādhyamika in India and China*, Madison/Wis. 1967, rist. Delhi 1976; F.J. Streng, *Emptiness. A Study in Religious Meaning*, New York 1967; e K.K. Inada, *Nāgārjuna. A Translation of His Mūlamadhyamakakārikā with an Introductory Essay*, Tokyo 1970 , rist. Delhi 1993.

FREDERICK J. STRENG

NANJŌ BUNYŪ (1849-1927), anche traslitterato Nanjio Bunyiu; studioso buddhista giapponese che per primo introdusse il sanscrito in Giappone attraverso l'Europa e portò alla fondazione degli studi di tipo occidentale del sanscrito e del Buddhismo in Giappone. Nanjō nacque nella prefettura di Gifu, il 12 maggio 1849 e studiò in una scuola condotta da Higashi-Honganji. Nel 1876 venne scelto dall'abate Gennyo per studiare sanscrito e i testi buddhisti sanscriti in Inghilterra. F. Max Müller, che egli andò a visitare a Oxford nel 1879, gli consigliò di proseguire gli studi del sanscrito con A.A. Macdonell, uno dei suoi studenti. Nanjō tornò in Giappone nel 1884 con una laurea e l'anno successivo cominciò a insegnare sanscrito all'Università di Tokyo.

Durante il suo soggiorno in Inghilterra, Nanjō aiutò Müller a pubblicare alcuni manoscritti buddhisti in sanscrito che erano stati custoditi nei templi giapponesi, tra cui quelli di Hōryūji e di Kōkiji. La collaborazione portò alla pubblicazione di *Buddhist Texts from Japan* (Oxford 1881), edito da Müller e di altri due volumi editi da Müller e Nanjō: *Sukhāvatīvyūha. Description of Sukhāvatī, the Land of Bliss* (Oxford 1883) e *The Ancient Palm-Leaves Containing the Pragñāpāramitā-hridaya-sūtra and the Ushnīsha-vigayadhāranī* (Oxford 1884). Questi furono i primi contributi di studiosi giapponesi nel campo degli studi internazionali sul sanscrito.

L'apporto più significativo di Nanjō allo studio del sanscrito e del Buddhismo fu il *Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka, the Sacred Canon of the Buddhists in China and Japan* (Oxford 1883), che per lungo tempo servì da guida alla versione cinese del *Tripiṭaka* buddista per gli studiosi europei e americani, che non leggevano le lingue asiatiche. Nanjō contribuì anche allo studio del sanscrito ibrido del Buddhismo. Attinente a questo settore è la pubblicazione, in collaborazione con H. Kern, del testo *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra* (Sankt Peterburg 1908-1912), del *Laṅkāvatāra Sūtra* (Kyoto 1923) e del *Suvarṇaprabhāsa Sūtra* (Kyoto 1931) con Izumi Hokei.

Nel 1888 Nanjō ottenne la laurea di Dottore in lettere presso l'Università di Tokyo; nel 1906 venne nomi-

nato membro dell'Accademia Imperiale del Giappone. Nel 1914 divenne rettore dell'Università di Ōtani e nel 1923 professore emerito presso la stessa università. Egli si dedicò alla ricerca, all'istruzione, ai doveri amministrativi e alla diffusione del Jōdo Shinshū fino alla sua morte, giunta all'età di settantotto anni, il 9 novembre 1927.

[Vedi, *MÜLLER, FR. MAX*, vol. 5].

BIBLIOGRAFIA

Shōson Miyamoto, *Meiji Bukkyō no shichō-Inoue Enryō no jiseki*, Tokyo 1975, è un interessante saggio sui principali pensatori buddhisti dell'epoca Meiji, e comprende anche una discussione su Nanjō e il suo lavoro (cfr. pp. 101-23). L'autobiografia di Nanjō, scritta all'età di settantacinque anni, è stata pubblicata con il titolo *Nanjō Bunyū jijoden*, Kyoto 1924.

MAYEDA SENGAKU

NĀROPA (Nā ro pa, 1016-1100), conosciuto anche come Nāḍapāda e Nāroṭapa, uno degli ottantaquattro *mahāsiddha* («i completamente perfetti») del Vajrayāna indiano, fu il discepolo più importante del *siddha* Ti lo pa (Tilopa, 988-1069) e il secondo membro umano della discendenza vajrayānica. Questa discendenza va dal Buddha celeste Vajradhāra a Tilopa, per giungere poi a Nāropa e al suo discepolo tibetano Mar pa (Marpa, 1012-1096) e quindi al tibetano Mi la ras pa (Milarepa, 1040-1123), con il quale per l'appunto ebbe inizio il Bka' brgyud (Kagyu), una delle quattro scuole più importanti del Buddhismo tibetano. Sebbene i kagyupa avanzino diritti su Nāropa, egli è molto stimato in tutto il Tibet. Infatti, nel corso del tempo, molte delle maggiori scuole tibetane hanno integrato le loro formulazioni dottrinali con i suoi insegnamenti e i passi più importanti.

Uno dei più importanti, nonché il primo biografo di Nāropa (approssimativamente XII secolo) riferisce i principali spostamenti della sua vita. Questa biografia è un tipico esempio dell'agiografia del Vajrayāna nel suo mescolare l'ordinario e il tangibile con il cosmico, il magico e il soprannaturale. Benché appartenente a questo genere, tuttavia, questa biografia di Nāropa mette in risalto lo sviluppo spirituale del suo protagonista, concentrandosi sulle prime fasi del suo cammino, nelle quali viene presentato come un essere umano ordinario che lotta alla ricerca del risveglio spirituale. Soltanto verso la fine della sua biografia possiamo trovare Nāropa che emerge come un *siddha* completamente illuminato, maestoso nel portamento e circondato da azioni miracolose.

Secondo la sua biografia Nāropa nacque nel Bengala da una *kṣatriya*, o casta reale. All'età di undici anni andò nel Kashmir per tre anni di studio formale del Buddhismo, uno studio che continuò con dei tutori al suo rientro in Bengala. La sua educazione buddhista venne interrotta quando, all'età di sedici anni, suo padre lo costrinse a sposare una ragazza brahmana di nome Ni gu ma (Niguma). Il matrimonio durò otto anni e venne sciolto di comune accordo, cosicché Nāropa poté proseguire la sua formazione religiosa. Anche Niguma era propensa alla vita spirituale, intraprese essa stessa la formazione buddhista e a tempo debito divenne la fondatrice di un'importante discendenza del Vajrayāna tibetano.

Dopo il divorzio, Nāropa tornò alla sua formazione buddhista, si fece ordinare monaco e continuò i suoi studi per altri nove anni, diventando erudito nelle diverse maggiori aree del sapere buddhista. Nel 1049 Nāropa si recò nella famosa università monastica buddhista di Nālandā, nell'India nordorientale, e partecipò con successo a un dibattito filosofico-religioso. Come risultato, venne eletto alla potente e prestigiosa carica di abate o guardiano, realizzando così gli ideali del Buddhismo monastico convenzionale e ricevendo il suo riconoscimento in quel mondo.

Otto anni più tardi, avvenne un cambiamento nello sviluppo spirituale di Nāropa: dalla realizzazione attraverso una comprensione prevalentemente intellettuale del Buddhismo egli passò alla ricerca di una maggiore profondità di comprensione e preferì la forma non monastica dello *yogin* tantrico alla vita monastica del Buddhismo convenzionale. Tale cambiamento viene descritto nelle vite di molti degli altri ottantaquattro *siddha* e si può supporre che non fosse del tutto insolito a quei tempi. La biografia di Nāropa narra che un giorno, mentre stava studiando un testo filosofico buddhista, improvvisamente ebbe la visione di una strega vecchia e brutta. Questa strega gli spiegò che, benché egli capisse il testo che stava leggendo a un livello concettuale, non aveva affatto una comprensione interna di esso. Inoltre, gli rivelò che se avesse voluto raggiungere una comprensione autentica, avrebbe dovuto cercare un certo Tilopa, il solo che avrebbe potuto aiutarlo.

Nāropa fu sconvolto da quella visione e non fu capace di non dar credito alla verità che la strega gli aveva rivelato. La sua risposta alla rivelazione fu la rinuncia alla sua posizione a Nālandā e l'abbandono della vita monastica, vagando alla ricerca del *siddha* Tilopa. Nāropa ebbe altre undici visioni, che considerò senza valore poiché contraddicevano i suoi preconcetti sulla spiritualità, ma che, ripensandoci, gli erano state rivelate come manifestazioni di Tilopa stesso. Disperato per il suo fallimento nella ricerca del suo maestro, Nāropa arrivò sull'orlo del suicidio, e proprio in quel momento incontrò Tilopa.

Come viene mostrato nella biografia di Nāropa, Tilopa è una figura strana ed enigmatica, anonimo nel suo contesto e ignorato dagli altri, ma riconosciuto da Nāropa come un maestro potente e intransigente e, soprattutto, come il suo autentico *guru*. Tuttavia, secondo il giusto commento di Guenther, Tilopa «è più che l'individuo al quale capitò di diventare il *guru* di Nāropa. In un certo senso, Tilopa è l'io totale di Nāropa che lo convoca per trovare se stesso» (Guenter, 1963, p. iv). Nāropa si impegnò incondizionatamente a servire Tilopa e si occupò di lui per dodici anni, fino alla morte del maestro avvenuta nel 1069. In questo periodo, Nāropa si sottopose a una educazione rigorosa, segnata da molte difficoltà ed esperienze traumatiche, e fu sottoposto dal suo maestro a dodici importanti prove. Queste prove, raffigurate come situazioni esterne e prosaiche, riassumono senza dubbio alcuni momenti del viaggio spirituale interiore di Nāropa: al comando di Tilopa, egli si scaglia dall'alto del tetto di un tempio a tre piani; salta in un fuoco ardente; viene picchiato fino allo svenimento in diverse occasioni dalla gente che ha deliberatamente provocato per ordine del suo maestro; offre il suo corpo alle sanguisughe, e così via. Infine, si taglia la testa e gli arti e li offre come giusta oblazione al suo maestro. Ad ogni offerta, Tilopa reintegra fisicamente il suo discepolo e lo istruisce sulla prossima fase della sua formazione tantrica. [Vedi *TILOPA*].

Al tempo della morte di Tilopa, Nāropa aveva purificato il proprio essere e aveva raggiunto la realizzazione, possedendo un ricco bagaglio di insegnamenti tantrici da trasmettere ai suoi discepoli. Questi insegnamenti comprendevano i «sei *yoga* di Nāropa» (*Nā ro chos drug*), pratiche associate particolarmente con la discendenza dei kagyupa, ma che in seguito furono conosciute e praticate anche nelle altre scuole tibetane. Nāropa ebbe sette discepoli principali tra i molti che istruì, tra i quali Maitri pa (Maitripa), Ḍombhipa (Ḍombhi pa) e Marpa. La sua eredità più importante è il consolidamento degli insegnamenti ricevuti da Tilopa e che egli poi passò al suo discepolo più importante, il tibetano Marpa, permettendo così la diffusione di questi insegnamenti in Tibet, nella discendenza del Kagyu e nelle altre tradizioni tibetane. [Vedi *MARPA*]. Diciannove opere del *Bstan 'gyur* (*Tengyur*) tibetano sono attribuite a Nāropa, compresi diversi *sādhana* (meditazioni liturgiche) tantrici sulle divinità del Vajrayāna, Vajrayoginī e Hevajra, e altre particolarmente importanti per la tradizione del Kagyu, due raccolte di canzoni tantriche sulla realizzazione (*vajragīti*) e molti commentari su argomenti specifici del Vajrayāna.

[Vedi *BUDDHISMO*, articolo sul *Buddhismo in Tibet*; *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*, articolo sul *Buddhismo tibetano*; e *MAHĀSIDDHA*].

BIBLIOGRAFIA

L'opera di H.V. Guenther (cur. e trad.), *The Life and Teaching of Nāropa*, Oxford 1963, rist. Boston-London 1986 (trad. it. *La vita e l'insegnamento di Naropa*, Roma 1975), offre la traduzione di un'importante biografia tibetana di Nāropa scritta da Lha'i btsun pa Rin chen rnam rgyal di Brag dkar (XII secolo). Comprende anche un commentario dello stesso Guenther, difficile ma talvolta veramente utile. Il contesto storico e religioso di Nāropa viene esaminato in D.L. Snellgrove e H.E. Richardson, *A Cultural History of Tibet*, London 1968, rist. Boulder 1990, pp. 313ss. (trad. it. *Tibet. Storia della tradizione, della letteratura e dell'arte*, Milano 2004), e la sua famosa eredità yogica dei «sei *yoga*» viene analizzata in G. Tucci, *The Religions of Tibet*, Berkeley 1980, pp. 98-101 (trad. it. *Le religioni del Tibet*, Milano 1987).

[Aggiornamenti bibliografici: Chogyam Trungpa, *Illusion's Game. The Life and Teaching of Naropa*, Boston 1994].

REGINALD RAY

NEMBUTSU. Vedi *NIANFO*.

NIANFO. Il termine cinese *nianfo* (giapponese, *nembutsu*) è una traduzione della parola sanscrita *buddhānusmṛti*. *Anusmṛti* è un nome femminile derivato da *smṛ*-, radice verbale, con il suffisso *anu*- che significa «seguente», «verso» o «con». La traduzione italiana di *anusmṛti* è resa come «tenere nella propria mente, ricordare, pensare a, contemplare e recitare». Molte delle definizioni si riferiscono ad aspetti della meditazione, mentre l'ultima, «recitare», indica la recitazione ripetuta oralmente (di una particolare formula), o la recitazione mentale di questa stessa formula. Questo costume portò alla nascita del *nianfo* della recitazione, che divenne un'importante pratica nel Buddhismo dell'Asia orientale a partire dal V secolo d.C.

Nianfo antico. Nella sua prima forma *nianfo* si riferisce alla semplice rimembranza o al pensiero del Buddha Śākyamuni (*buddhānusmṛti*), come riverenza verso un maestro.

La prima menzione del *nianfo* si trova nella cerimonia di iniziazione all'ordine buddhista celebrata quando il Buddha Śākyamuni era ancora in vita. Questa semplice professione di fede nei tre tesori – il Buddha, il *dharma* e il *saṃgha* (l'ordine del Buddhismo) – incoraggia i membri dell'ordine ad avere fede, a venerare e adorare Śākyamuni come un maestro. Questo tipo di *nianfo* cominciò a essere praticato anche dai fedeli lontani dal Buddha Śākyamuni nel tempo e nello spazio, come mezzo per chiedere la sua protezione in tempi di crisi. In seguito, i dieci titoli di Śākyamuni, i dieci poteri del Buddha e le trentadue caratteristiche del Buddha

cominciarono a essere considerati come oggetti per il ricordo. Con la costante e incessante *anusmṛti* i primi discepoli del Buddha Śākyamuni mantennero vivo il ricordo del loro maestro.

Nianfo della meditazione. La semplice pratica del ricordare, dell'adorazione e della fede in Śākyamuni Buddha si sviluppò gradualmente in una visualizzazione reale delle sua caratteristiche e delle sue virtù. Questo tipo di meditazione non veniva rivolto esclusivamente a Śākyamuni, ma anche ad altri Buddha, come Amithābha (giapponese, Amida), Bhaiṣajyaguru e Mahāvairocana, e ai *bodhisattva* come Avalokiteśvara e Maitreya. Uno dei primi *sūtra* a sostenere una tale pratica fu il *Pratyutpannasamādhi Sūtra* (cinese, *Banzhou sanmei jing*). In questo *sūtra* (come in molti altri scritti) i soggetti del *nianfo* furono Amitābha e altri Buddha piuttosto che Śākyamuni, e la rinascita nella Terra Pura di Amitābha più che negli altri paradisi buddhisti. La pratica del *nianfo* diretta verso il Buddha Amitābha viene anche messa in evidenza nel *Grande Sukhāvatīvyūha Sūtra* (cinese, *Wuliangshou jing*, il *sūtra* sul Buddha della vita infinita), nell'*Amitāyurdhyāna Sūtra* (cinese, *Guan wuliangshou jing*, il *sūtra* della meditazione sul Buddha dalla vita non misurabile) e nel *Piccolo Sukhāvatīvyūha Sūtra* (cinese, *Amituofo jing*, il *sūtra* sul Buddha Amitābha). In Giappone questi tre scritti sono conosciuti come il Triplice *sūtra* della Terra Pura.

Il *Pratyutpannasamādhi Sūtra* loda la pratica del *nianfo* per i laici e la dottrina della «vacuità» (*śūnyatā*) per i monaci. Insegna che si possono vedere i Buddha delle dieci direzioni attraverso la meditazione che porta alla consapevolezza della vacuità. Questo si può raggiungere rispettando i precetti e meditando sul Buddha Amitābha per un periodo che va da uno a sette giorni e sette notti. Il *sūtra* dichiara che è possibile rinascere nella Terra Pura del Buddha Amitābha meditando con tutto il cuore sul suo nome da uno fino a sette giorni.

All'interno della tradizione della Terra Pura vennero introdotte una serie di pratiche diverse di *nianfo* della meditazione. Queste comprendevano: il «*nianfo* con la mente concentrata» per coloro che avevano capacità avanzate, il «*nianfo* con la mente distratta» per persone dalle capacità spirituali limitate, il «*nianfo* del principio senza forma», il «*nianfo* di una forma del Buddha», il «*nianfo* senza secondi fini sul solo Amitābha», il «*nianfo* su altri Buddha», il «*nianfo* attraverso l'aoutopotere» e il «*nianfo* attraverso il potere altrui».

Il *Piccolo Sukhāvatīvyūha Sūtra* afferma che una persona che senza secondi fini tiene in mente il nome di Amitābha da uno a sette giorni vedrà il Buddha sul punto di morte e otterrà la rinascita nella sua Terra Pura. Si presume che questo pensiero derivi dal *nianfo* del *Pratyutpannasamādhi Sūtra*. La caratteristica peculiare del *Piccolo Sukhāvatīvyūha Sūtra* consiste nel fatto che la nascita nella Terra Pura avviene al momento della morte, non mentre si ha la visione del Buddha nella vita quotidiana. Inoltre, ciò che è tenuto a mente è il nome del Buddha, non la sua immagine o le sue caratteristiche, come accadeva nel *nianfo* della meditazione del *Pratyutpannasamādhi Sūtra*.

Per tradizione, il *Grande Sukhāvatīvyūha Sūtra* è stato considerato il testo base degli insegnamenti della Terra Pura. La sezione più importante del *sūtra* è la descrizione delle promesse di Amitābha, con le quali quest'ultimo stabilisce le condizioni che dovrà realizzare prima di ottenere l'illuminazione finale. Nella traduzione di questo *sūtra*, fatta durante la dinastia Wei (252 d.C), la diciottesima, e la più importante, delle quarantotto promesse del Buddha Amitābha afferma: «Se, quando otterrò la buddhità, gli esseri senzienti nelle dieci direzioni che hanno mente sincera, fede serena e desiderio di nascere nella mia terra non dovessero rinascere lì, nemmeno dopo avere rivolto dieci pensieri (a me), possa io non ottenere la perfetta illuminazione». Sono state date svariate interpretazioni al preciso significato del termine «dieci pensieri». Fondamentalmente, le parole potrebbero riferirsi alla continuità, per un certo periodo di tempo, della mente sincera, della fede serena e del desiderio di nascita nella Terra Pura.

L'*Amitāyurdhyāna Sūtra* insegna tredici metodi di meditazione sulle caratteristiche di Amitābha e della sua Terra Pura. Con la riuscita pratica di questo *nianfo* della meditazione l'aspirante può rinascere nella Terra Pura e vedere tutti i Buddha delle dieci direzioni. Oltre a queste tredici meditazioni, nell'ultima parte del testo viene esposta un'altra via che conduce alla nascita nella Terra Pura per coloro che hanno menti distratte. Questa sezione del *sūtra* insegna che anche il più infimo degli esseri, colui che ha commesso colpe come i cinque gravi peccati o l'insulto del *dharma*, può rinascere nella Terra Pura pronunciando il nome del Buddha dieci volte nell'ultimo attimo della sua vita. Per i buddhisti della Terra Pura questo *sūtra* è importante perché attesta che la nascita nella Terra Pura è assicurata dalle dieci recitazioni del nome, persino per gli esseri dalle capacità spirituali ridotte. Questo concetto è cardinale per lo sviluppo storico del pensiero del *nianfo*. Tutti e tre i *sūtra* della Terra Pura svolsero un ruolo decisivo nella trasformazione del concetto di *nianfo*, dalla meditazione alla semplice ripetizione del nome di Amitābha.

Nianfo della recitazione. Anche se inizialmente la pratica del *nianfo* era prettamente meditativa, la recitazione orale del nome del Buddha veniva spesso usata nello stesso tempo come aiuto alla concentrazione. Pertanto i due tipi di *nianfo*, quello della meditazione e quello della recitazione, cominciarono a essere utilizzat

da tutte le scuole. Generalmente si ritiene che il *nianfo* della recitazione fosse più facile, anche se inferiore, rispetto a quello della meditazione: il primo era considerato una facilitazione per coloro che non erano qualificati per la pratica della meditazione o per altre forme di allenamento mentale. La pratica del *nianfo* della recitazione come disciplina indipendente e autosufficiente, tuttavia, venne sviluppata più tardi, nel pensiero di diversi importanti filosofi buddhisti: Nāgārjuna (circa 150-250) e Vasubandhu (circa 320-400) in India; Tanluan (476-542?), Daochuo (562-644) e Shandao (613-681) in Cina; Genshin (942-1017), Hōnen (1133-1212) e Shinran (1173-1262) in Giappone.

Nāgārjuna suddivise gli insegnamenti del Buddha in pratiche per ottenere l'illuminazione «difficili» e «facili». Queste ultime, adatte agli esseri nati nell'età delle «cinque corruzioni», richiedono solo che venga ascoltato il nome di Amitābha e venga pronunciato con sincerità, cosicché il devoto possa raggiungere uno stato di non regressione spirituale nella Terra Pura e possa quindi ottenere l'illuminazione. Vasubandhu insegnò che la pratica del *wunian men* (le cinque porte devozionali: venerazione, lode, aspirazione, percezione e trasferimento del merito) avrebbe portato alla nascita nella Terra Pura. Le discipline delle Cinque porte devozionali erano tuttavia intese più per i saggi (cioè, per coloro che erano progrediti spiritualmente) che per le persone ordinarie, che trovavano difficoltoso adempierle in maniera appropriata.

Tanluan interpretò gli insegnamenti di Vasubandhu, arrivando a sostenere che perfino il più grande peccatore avrebbe potuto praticare le Cinque porte devozionali in quanto che il potere di compiere queste pratiche aveva origine nella sacra promessa del Buddha Amitābha di salvare tutti gli esseri senzienti, non nel devoto stesso. Tanluan asserì che la nascita nella Terra Pura si ottiene pronunciando dieci volte il nome.

Un fattore importante che contribuì alla trasformazione della pratica del *nianfo*, da quella della meditazione a quella della recitazione, fu la consapevolezza della degradazione storica degli insegnamenti del Buddha. La tradizione buddhista ha stabilito tre periodi della legge del Buddha. In cinese questi sono detti *chengfa* (l'era della legge giusta), *xiangfa* (l'era della legge contraffatta) e *mofa* (giapponese *mappō*, gli ultimi giorni della legge). L'era della legge giusta fu un periodo che durò cinquecento anni dopo la morte di Śākyamuni, durante il quale fiorirono l'insegnamento del Buddha, la disciplina religiosa degli aspiranti e la loro illuminazione. L'era della legge contraffatta è un periodo durante il quale rimangono l'insegnamento e la pratica, ma nessuno raggiunge l'illuminazione. Nel terzo periodo, gli ultimi giorni della legge, non ci sono né la pratica, né l'illuminazione; rimangono solamente gli insegnamenti del Buddha.

Per quanto concerne la durata dei tre periodi, Daochuo scrive nel suo *Anluo ji* (Una raccolta delle frasi che riguardano il Paese della pace e della felicità) che la legge giusta insegnata nel periodo di vita di Śākyamuni è durata cinquecento anni; la legge contraffatta prevarrebbe per mille anni e gli ultimi giorni della legge per diecimila anni. Daochuo visse in un periodo in cui la gente conosceva bene quanto fosse diverso il clima religioso del proprio tempo rispetto a quando l'influenza e la personalità di Śākyamuni erano sentite direttamente dal *saṃgha*. In particolare, i Cinesi del VII secolo furono assillati dalla percezione del degrado del mondo buddhista, dalle episodiche oppressioni del Buddhismo da parte dell'autorità secolare, dalla diminuita capacità dei membri dell'ordine buddhista di seguire la pratica della disciplina monastica. [Vedi *MAPPŌ*].

Daochuo completò gli insegnamenti di Tanluan, sottolineando che colui che aveva peccato per tutta la vita poteva nascere nella Terra Pura grazie alla infinita compassione di Amitābha. Questa idea prendeva in considerazione il fatto che la gente delle due fasi terminali della degenerazione della legge fosse meno capace di intraprendere le pratiche strettamente meditative rispetto a coloro che vissero nel tempo della legge giusta. Shandao, il terzo patriarca della Terra Pura cinese, sostenne che una persona ordinaria potesse rinascere nella vera Terra Pura di Amitābha piuttosto che in una Terra Pura «provvisoria», dove ulteriori pratiche sarebbero state necessarie prima di raggiungere l'illuminazione suprema. Egli affermò inoltre che la recitazione del nome stesso è la vera causa dell'entrata nel *nirvāṇa*. Il concetto della superiorità del *nianfo* della recitazione non prese radici in Cina, come testimonia il fatto che a partire dalla metà della dinastia Tang la tradizione della Terra Pura gradualmente abbracciò un sistema combinato di meditazione, disciplina e recitazione del nome.

In Giappone, tuttavia, la dottrina del *nembutsu* della recitazione fiorì attraverso gli insegnamenti di Genshin e Hōnen. Genshin mise in rilievo che la recitazione del nome era l'insegnamento più importante di Śākyamuni per gli uomini degli ultimi giorni della legge. Insegnò che la persona comune, con gli occhi ciechi per la passione, era costantemente avvolta dalla compassione infinita del Buddha Amida, che gli garantiva la salvezza. Hōnen tornò a segnalare lo stesso concetto, che la sola via per ottenere l'illuminazione per l'uomo corrotto era la ripetizione del nome. Allo stesso tempo, egli insistette che la mera recitazione del nome non avrebbe assicurato la nascita nella Terra Pura se non fosse stata sostenuta dalla fede sincera in Amida. Shinran fece fare agli insegnamenti di Hōnen un ulteriore passo in avanti, sostenendo che più importante della recitazione del nome del Buddha era la fede vera e reale, che era alla base

della recitazione. La vera fede non poteva essere altro che un dono del Buddha Amida.

Nella storia del *nianfo* della recitazione nacquero molte forme speciali di pratica. Per esempio, il *wuhui nianfo* (giapponese *goe*, cinque toni, *nembutsu*), introdotto in Giappone dalla Cina dal monaco Ennin (749-864) del Tiantai. Questa forma di *nianfo* venne ulteriormente sviluppata in Giappone nel *fudan nembutsu* (incessante recitazione del nome) e nell'*inzei nembutsu* (canto del nome con una voce protratta). Comparvero anche alcune forme di *nembutsu* come *yūzū nembutsu* (*nembutsu* della compenetrazione di tutti gli esseri), *kan nembutsu* (*nembutsu* di mezzo inverno), *uta nembutsu* (intonazione del nome in canto) e *odori nembutsu* (*nembutsu* danzante).

Oggi, i devoti della Terra Pura sono il gruppo più numeroso del Buddhismo giapponese. La venerazione quotidiana del Buddha Amida davanti all'altare di famiglia, con la recitazione del nome e l'intonazione delle scritture della Terra Pura, sono pratiche diffuse ovunque. Durante i funerali e i servizi di culto si sente recitare il nome, come anche alla radio e alla televisione. La stessa recitazione si può ascoltare sulle labbra di devoti che camminano, lavorano e riposano. Attraverso il *nianfo* della recitazione, il Buddha Amida è vicino al devoto come il movimento delle labbra.

[Vedi *AMITĀBHA*; *TERRA PURA E TERRA IMPURA*; *JINGTU*; *JŌDOSHŪ*; *JŌDO SHINSHŪ*].

BIBLIOGRAFIA

A.A. Andrews, *The Teachings Essential for Rebirth. A Study of Genshin's Ōjōyōshū*, Tokyo 1973. Questa traduzione e lo studio del testo di Genshin forniscono dettagliate informazioni sugli insegnamenti del *nembutsu* della setta giapponese del Tendai.

Ryōsetsu Fujiwara, *Nembutsu shisō no kenkyū*, Kyoto 1957. Uno studio esauriente sull'evoluzione storica del comcetto di *nembutsu*.

Ryōsetsu Fujiwara, *Ōjō raisan gaisetsu*, Kyoto 1962.

Hokei Izumi, *Bombun Muryōjukyō no kenkyū*, Kyoto 1939. Traduzione in inglese e in giapponese del *Grande Sukhāvatīvyūha Sūtra*.

Shinkō Mochizuki, *Bukkyō kyōten seiritsushi ron*, Kyoto 1946.

R.H. Robinson, *Chinese Buddhist Verse*, London 1954. Contiene le traduzioni di due brevi testi della Terra Pura attribuiti a Nāgārjuna.

Junjirō Takakusu (trad.), *Amitāyur-dhyāna Sūtra Sacred*, Oxford 1894 (Sacred Books of the East, 49), rist. in *Buddhist Mahāyāna Texts*, New York 1969.

Tetsuo Tsujimoto, *Genshi Bukkyō ni okeru shōten shisō no kenkyū*, Kyoto 1936. Comprende un'eccellente discussione sulla differenze nella concezione buddhista della rinascita nel paradiso e nella Terra Pura.

[Aggiornamenti bibliografici:

A. Bloom, K.K.I. Tanaka e E. Nasu, *Engaged Pure Land Buddhism. Challenges Facing Jodo Shinshu in the Contemporary World. Studies in Honor of Professor Alfred Bloom*, Berkeley 1998.

J.R. Carter, *The Religious Heritage of Japan. Foundations of Cross-Cultural Understanding in a Religiously Plural World*, Portland/Ore. 1999.

Hōnen and Senchakushu English Translation Project, *Honen's Senchakushu. Passages on the Selection of the Nembutsu in the Original Vow*, Honolulu 1998.

G.J. Tanabe, *Religions of Japan in Practice*, Princeton 1999.

D.S. Wright, *Koan History. Transformative Language in Chinese Buddhist Thought*, in S. Heine e D.S. Dale (curr.), *Koan. Texts and Concepts in Zen Buddhism*, New York 2000, pp. 200-12]

FUJIWARA RYŌSETSU

NICHIREN (1222-1282), monaco buddhista giapponese del periodo di Kamakura (1192-1282) e fondatore del Nichirenshū (setta di Nichiren). Con la sua radicale insistenza sulla priorità del *Sūtra del Loto* (sanscrito. *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra*; giapponese, *Myōhōrengekyō* o in forma abbreviata *Hokekyō*) su tutti gli altri insegnamenti e forme di Buddhismo, Nichiren si impose come una delle figure maggiori nella storia del Buddhismo giapponese. La sua influenza persiste ancora oggi attraverso varie scuole e movimenti che lo considerano il loro fondatore.

Vita. Nichiren nacque nel villaggio di Kominato nella provincia di Awa (Chibaken), figlio di un pescatore e piccolo funzionario feudale. Quando era giovane il suo talento fu notato dal signore del feudo, che lo fece entrare nel 1233 nel monastero del Tendai di Kiyosumidera (Seichōji), dove ricevette la sua educazione formale. Nel 1237 divenne monaco e assunse il nome Renchō. In seguito, Nichiren lasciò Kiyosumidera per Kamakura, la sede del governo militare, dove studiò il Buddhismo della Terra Pura e lo Zen. Nel 1242, è presente sul monte Hiei, il centro della fiorente setta del Tendai, in seguito studiò sul monte Kōya, centro della scuola delle Shingon (esoterica) e nell'antica capitale Nara. Convinto dell'inadeguatezza del Buddhismo dei suoi tempi, Nicheren tornò, nel 1253, a Kiyosumidera per iniziare la sua missione di diffondere in Giappone ciò che egli riteneva essere il vero Buddhismo. Il 28 aprile di quello stesso anno Nichiren denunciò pubblicamente che tutte le altre forme di Buddhismo erano incomplete e false, e promosse una fede sincera negli insegnamenti del *Loto*. In questa fase adottò il nome Nichiren.

Il resto della vita di Nichiren è segnato dai suoi conflitti con il governo e con i capi della sette buddhiste esistenti. Nel 1253, venne espulso da Kiyosumidera e

diffuse i suoi insegnamenti a Kamakura, dove prestò molta attenzione ai disordini sociali e politici del tempo. Nel 1260 presentò al governo il suo trattato *Risshō ankokuron* (Stabilire la vera legge e salvare il nostro Paese). In esso attribuì l'aumento delle alluvioni, la pestilenza, la carestia, le lotte politiche e le cospirazioni al rifiuto del governo di accettare il vero insegnamento del Buddha, che si trova nel *Loto*, e alla tolleranza delle false dottrine delle scuole «eterodosse». Egli esortò i governanti Hōjō (reggenti militari dal 1213 al 1333) ad abbandonare questi insegnamenti pretestuosi e mise in guardia che, se non si fosse abbracciato il vero Buddhismo, ci sarebbero state ribellioni e invasioni straniere. La critica alla famiglia Hōjō irritò il maggiore dei suoi membri, Hōjō Shigetoki, un fervente praticante del *nembutsu* (cioè della Terra Pura) e protettore di Ryōkan, il capo sacerdote del tempio dello Shingon-Ritsu di Kamakura, nonché acerrimo rivale di Nichiren. È altamente probabile che l'eremo di Nichiren a Kamakura sia stato distrutto nel 1260 per volere di Shigetoki. Nel 1261 il governo lo mandò in esilio nella provincia di Izu (Shizuoka-ken) e lo perdonò solamente nel 1263. Durante una visita alla sua provincia natale nel 1264, un suo vecchio nemico, Tōjō Kagenobu, che era un seguace del *nembutsu*, gli tese un agguato dal quale Nichiren riuscì miracolosamente a salvarsi. .

Nel 1268, un inviato coreano arrivò in Giappone per chiedere il pagamento del tributo al regnante mongolo Khubilai Khan. Nichiren inoltrò al governo una lettera in cui ricordava ai governanti Hōjō di aver predetto le invasioni straniere (nel suo *Risshō ankokuron*) e affermava che solamente lui e la fede nel *Loto* avrebbero potuto salvare il Paese. Il governo ignorò sia la richiesta dell'inviato che l'avviso di Nichiren, ma tra il popolo, che temeva la minaccia della grande invasione delle truppe mongole, vi furono numerose conversioni alla scuola di Nichiren. Preoccupati dalla crescente popolarità di Nichiren, alcuni monaci di varie sette buddhiste di Kamakura presentarono contro di lui delle denunce formali. Queste causarono il suo arresto e, nel 1271, il suo esilio nell'isola di Sado. Dopo più di due anni, nel 1274, Nichiren fu perdonato e tornò a Kamakura. Subito dopo si ritirò dalla vita pubblica e si rifugiò in un eremo montano a Minobu (Yamanashi-ken). Qui si ammalò, e nel 1276 si trasferì a Ikegami, nella provincia di Musahi (Tokyo), dove morì nel 1282.

Pensiero e opere. Nichiren, benché non si sia discostato dalla tradizione del Tendai, è conosciuto come un riformatore, se non come un contestatore radicale, che si allontanò da molti insegnamenti di Saichō, il fondatore della setta. Infatti, ridusse virtualmente tutte le dottrine del Tendai alla mera pratica del salmodiare il *daimoku* («titolo sacro») del *Sūtra del Loto*, ovvero la recitazione della formula «*namu Myōhōrengekyō*» («sia adorato il Loto della legge perfetta»). Il *daimoku*, secondo Nichiren, contiene l'intero universo e simboleggia la verità assoluta o, in altre parole, il Buddha Śākyamuni. Nel suo *Kanjin honzonshō* (L'oggetto della venerazione rivelata dall'introspezione delle nostre menti), scritto mentre era in esilio sull'isola di Sado, Nichiren stabilì che Śākyamuni era il vero oggetto di venerazione e che il *daimoku* era la pratica per realizzare la verità assoluta.

Un aspetto integrante del suo metodo di conversione (*shakubuku*) era la condanna delle sette popolari del Buddhismo. Nichiren era convinto che provocando deliberatamente le persone e causando la loro collera li avrebbe costretti a valutare le loro convinzioni religiose. La rabbia e l'odio, nel sistema di Nichiren, sono stati emotivi costruttivi e creativi. Le denunce che fece a Kiyosumidera furono concentrate principalmente contro i sostenitori delle pratiche del *nembutsu* e dello Zen. Egli criticò la Terra Pura per aver intrapreso pratiche opportunistiche che, affermò, avrebbero portato a reincarnarsi nel più profondo degli inferni e per avere enfatizzato l'idea di un paradiso occidentale, una credenza che scoraggiava le persone dal cercare la pace nelle loro vite presenti. Criticò lo Zen per avere sottolineato la trasmissione fuori dalle scritture e per la credenza nell'efficacia delle «non parole». Nichiren affermava che senza parole e senza *sūtra* gli insegnamenti del Buddha non si sarebbero potuti trasmettere per nulla. In seguito, aggiunse alla lista delle scuole eterodosse anche il Ritsu (Vinaya), lo Shingon e le sottosette esoteriche del Tendai.

L'esilio nell'isola di Sado fu un periodo di grande creatività. Tra i saggi e i trattati che egli compose in questo periodo vi fu il *Kaimokushō* (Liberazione dalla cecità). Nichiren si discosta dalle idee della filiazione spirituale tradizionali del Tendai, affermando di essere il successore e la reincarnazione di Viśiṣṭacāritra Bodhisattva (giapponese, Jōgyō Bosatsu), al quale Śākyamuni avrebbe affidato il *Sūtra del Loto* e la cui riapparizione è predetta nel testo. Un altro lavoro, il *Daimandara* (Il Grande *maṇḍala*) riprende questo tema. Il *maṇḍala* stesso, rivelato tramite ispirazione a Nichiren, rappresenta tutti gli esseri viventi nel mondo del Buddha espresso nel *Sūtra del Loto*. Ritrae il *daimoku* circondato dai nomi di Śākyamuni, da vari *bodhisattva* capeggiati da Viśiṣṭacāritra, *śrāvaka*, divinità giapponesi (*kami*) e maestri del Tendai sistemati su diversi livelli in ordine discendente. L'immagine di Śākyamuni e il *daimandara* sono i principali oggetti di adorazione nel pensiero di Nichiren.

Tra gli altri scritti di Nichiren ci sono 434 saggi, lettere e un commentario sul *Sūtra del Loto*. L'originale di

questo commentario è un manoscritto tuttora esistente, scritto sul retro di una copia del *Triplice Sūtra del Loto*, una serie di tre *sūtra* che comprendono il *Myōhōrengekyō* (*Sūtra del Loto*); il *Muryōgikyō*, considerato un introduzione al *Loto* e il *Kan Fugen bosatsu gyōhōkyō*, che ne è un epilogo. Oltre al *Rishō ankokuron*, i trattati più significativi di Nichiren sono: *Kaimokushō*, *Kanjin honzonshō*, *Senjishō* (La scelta del tempo appropriato) e *Hōonshō* (Lo scambio di favori).

[Vedi *NICHIRENSHŪ*].

BIBLIOGRAFIA

Fonti dirette

L'*opera omnia* di Nichiren è disponibile in Minobusan Kuonji (cur.), *Shōwa teihon Nichiren Shōnin ibun*, I-IV, Yamanashi 1952-1959. Alcune di queste opere sono state pubblicate in inglese; cfr. Ryōzui Ehara (trad.), *The Awakening to the Truth or Kaimokushō*, Tokyo 1941; Senchu Murano (trad.), *Risshō ankokuron; or Establish the Right Law and Save Our Coutry*, Tokyo 1977; e Senchu Murano (trad.), *Nyorai metsugo go gohyakusaishi kanjin honzonshō; or The True Object of Worship Revealed for the First Time in the Fifth of Five Century Periods after the Great Decease of the Tathāgata*, Tokyo 1954.

Un'altra raccolta delle opere di Nichiren, in giapponese, è *Nichiren Daishōnin gosho zenshū*, Tokyo 1952. Alcune parti di quest'opera sono sono ora disponibili in inglese, cfr. Seikyo Times (cur. e trad.), *The Major Writing of Nichiren Daishōnin*, Tokyo 1979-1981.

Fonti secondarie

Masaharu Anesaki, *Nichiren, the Buddhist Prophet*, 1916, Gloucester/Mass. 1966.
Masaharu Anesaki, *Hokekyō no gyōja Nichiren*, Tokyo 1933.
Fumio Masutani, *Nichiren*, Tokyo 1967.
Alicia e D. Matsunaga, *Foundations of Japanese Buddhism*, II, *The Mass Movement (Kamakura and Muromachi Periods)*, Los Angeles-Tokyo 1976, cfr. cap. 3.
Kankō Mochizuki, *The Nichiren Sect*, Tokyo 1958.
Kyōkō Motai, *Kanjin honzonshō kenkyū josetsu*, Tokyo 1964.
Nichiren Sect Headquarters (cur.), *Nichirenshū jiten*, Tokyo 1981.
Tatsunosuke Ōno, *Nichiren*, Tokyo 1958.
G. Renondeau, *La Doctrine de Nichiren*, Paris 1958.
Risshō Daigaku Nichiren Kyōgaku Kenkyūsho (cur.), *Nichiren Shōnin ibun jiten*, Yamanashi 1985.
Kishio Satomi, *Japanese Civilization. Its Significance and Realization, Nichirenism and The Japanese National Principles*, London 1933.
Yutaka Takagi, *Nichiren*, Tokyo 1970.
Hōyō Watanabe, *Nichirenshū shingyōron no kenkyū*, Kyoto 1979.
Chiō Yamakawa, *Hokke shisōshijō no Nichiren Shōnin*, Tokyo 1934.

[Aggiornamenti bibliografici:
J.A. Christensen, *Nichiren. Leader of Buddhist Reformation in Japan*, Fremont/Cal. 2001.
Jane D. Hurst, *Nichiren Shoshu Buddhism and the Soku Gakkai in America. The Ethos of a New Religious Movement*, New York 1992.
D.B. Montgomery, *Fire in the Lotus. The Dynamic Buddhism of Nichiren*, New York 1991.
Kazuo Osumi, *Buddhism in the Kamakura Period*, in *The Cambridge History of Japan*, III, *Medieval Japan*, New York 1990.
D.A. Snow, *Shakubuku. A Study of the Nichiren Shoshu Buddhist Movement in America*, New York 1993.

WATANABE HŌYŌ

NICHIRENSHŪ, una delle sette del Buddhismo giapponese fondata durante il periodo di Kamakura (1192-1333), creata da Nichiren (1222-1282), monaco della setta del Tendai. Preoccupato per ciò che riteneva essere decadente e corrotto nel Buddhismo di Kamakura, Nichiren professò un ritorno ai veri insegnamenti del Buddha Śākyamuni, quelli del *Sūtra del Loto* (sanscrito, *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra*; giapponese, *Myōhōrengekyō* o in forma abbreviata *Hokekyō*). Nichiren è considerato una delle figure più profetiche, carismatiche e controverse della storia religiosa del Giappone. Oggi si può ancora riscontrare la sua influenza in molte scuole e in molte nuove religioni che lo considerano il loro fondatore.

Vita di Nichiren. Nichiren iniziò la sua istruzione formale al Buddhismo all'età di undici anni, quando entrò nel monastero del Tendai di Kiyosumidera. Dopo essere stato ordinato monaco, studiò a Kamakura il Buddhismo della Terra Pura e lo Zen, sul monte Hiei studiò il Tendai e sul monte Kōya il Buddhismo Shingon (esoterico). Nel 1253 tornò a Kiyosumidera per diffondere i suoi insegnamenti, convinto che tutte le altre forme di Buddhismo propagassero dottrine false e metodi opportunistici e che la sola via alla salvezza fosse la fede assoluta nel *Loto*. Per tutta la vita Nichiren non smise di condannare gli insegnamenti delle altre sette buddhiste, compresa la setta del Tendai. Nel suo trattato, *Risshō ankokuron* (Stabilire la giusta legge e salvare il nostro Paese), ammonì il governo che il tollerare queste scuole «eterodosse» aveva come conseguenza le catastrofi naturali del suo tempo e l'instabilità politica. Mise in guardia che se il governo non avesse abbandonato queste scuole a favore degli insegnamenti del *Loto*, la nazione avrebbe inevitabilmente subito ribellioni e invasioni straniere. L'attacco esplicito di Nichiren contro le altre scuole buddhiste e la sua critica al governo della famiglia Hōjō portarono alle denunce formali di calunnia presentate contro di lui dall'*establishment* buddhista

come conseguenza, Nichiren venne mandato in esilio dal governo.

Gli insegnamenti di Nichiren, che insistevano sulla supremazia del *Loto* su tutti gli altri insegnamenti buddhisti e sulla sola pratica della recitazione del *daimoku* («sacro titolo [del *Loto*]», cioè «Namu *Myōhōrengekyō*», «adorazione del *Loto della legge perfetta*»), rappresentano una riforma radicale dei princìpi del Tendai esposti dal fondatore della scuola, Saichō (767-822). Secondo Nichiren, la verità assoluta, o i veri insegnamenti del Buddhismo, sono contenuti sia nelle sillabe del *daimoku*, sia nel Śākyamuni eterno e originario rivelato nel *sūtra* stesso; tutti gli altri Buddha, compreso il Buddha storico manifesto, sono mere emanazioni. L'immagine di Śākyamuni e il *daimandara* – un *maṇḍala* che ritrae il *daimoku* circondato da Śākyamuni, da diversi *bodhisattva*, divinità giapponesi (*kami*), e maestri del Tendai – vennero considerati, nel pensiero di Nichiren, gli oggetti principali di venerazione.

Primi scismi. Prima di morire Nichiren incaricò sei discepoli di diffondere i suoi insegnamenti e curare la sua tomba sul Minobusan: Nisshō (1221-1323), Nichirō (1245-1320), Nikkō (1246-1333), Nikō (1253-1341), Nitchō (1252-1317) e Nichiji (nato nel 1250). Inizialmente questi sei discepoli si accordarono per accudire la tomba del maestro con turni mensili. Tuttavia, i disordini politici seguiti alle invasioni mongole del 1274 e del 1281, e le conseguenti restrizioni che il ministro della guerra (Nagasaki Yoritsuna) impose alla setta di Nichiren, resero difficile il viaggio fino al monte Minobu per i discepoli che vivevano a Kamakura. Nel 1285 Nikkō si assunse l'intera responsabilità della tomba. Venne poi assistito da Nikō, che in poco tempo divenne il favorito di un ricco patrono locale, Nambu Sanenaga. Il primo scisma serio all'interno della setta di Nichiren avvenne quando Nikkō, che era un purista pragmatico, sostenne che Nambu Sanenaga aveva commesso due azioni religiose improprie, adorando un'immagine di Śākyamuni senza i quattro discepoli, rendendo quindi l'immagine non discernibile da quella del Buddha storico, e offrendo omaggio agli dei scintoisti. Nikkō difese la sua posizione sostenendo che Nichiren aveva identificato l'eterno Śākyamuni come il solo vero oggetto di venerazione e aveva proibito l'adorazione nei templi degli dei scintoisti, dal momento che erano stati abbandonati dai *kami* ed erano quindi vuoti. Nel 1288 Nikkō istituì una propria setta, conosciuta come Kōmon-ha, e nel 1290 fondò il Taisekiji nel distretto di Fuji, nella provincia di Suruga (Shizuoka-ken).

Gli attori principali nella disputa del XIV secolo furono Nichijū, un monaco del Tendai convertito al Nichirenshū nel 1378, e Nisson, il sacerdote principale dello Hommyōji a Shimousa (Chiba-ken). Nel 1384, Nichijū, scontento dell'approccio conciliatorio di Nisson verso le altre scuole buddhiste, si allontanò dalla setta principale di Nichiren per fondare una sottosetta, detta Myōmanji-ha, a Kyoto.

La giustificazione offerta per la scissione del Kōmon-ha e del Myōmanji-ha fu dottrinale, ma queste due sottosette non adottarono pratiche e insegnamenti che differivano da quelli della setta principale di Nichiren. Infatti, queste prime sottosette nacquero soprattutto a seguito delle dispute sul comando. Con il XIV e il XV secolo, tuttavia, le differenze dottrinali divennero sempre più notevoli come razionalizzazioni per stabilite nuove sette. Le questioni sollevate da Nikkō e Nichijū (cioè se scendere a compromessi con le altre sette buddhiste e con i templi scintoisti e se dovesse essere il Buddha Śākyamuni o il Buddha «manifesto» il vero oggetto di venerazione) dominarono le controversie e le dispute di fazione. Nacquero diversi movimenti, che proponevano differenti pratiche e insegnamenti, basati su posizioni dottrinali particolari.

La controversia Honmon-Shakumon. I primi studi esegetici dividevano il *Sūtra del Loto* in due parti. I primi quattordici capitoli, detti *Shakumon* («sezione della manifestazione»), si occupano dei discorsi del Buddha storico e manifesto, nei quali egli rivela il suo metodo di insegnamento. I secondi quattordici capitoli, chiamati *Honmon* («sezione dell'origine»), trattano dei discorsi dell'eterno Śākyamuni, il *dharmakāya* stesso, dove si afferma che il Buddha storico fu solamente una delle tante manifestazioni. Mentre la dottrina tradizionale del Tendai poneva più enfasi sullo *Shakumon*, Nichiren insisteva sulla supremazia dell'eterno Śākyamuni e considerava più importante lo *Honmon*. Nel XV secolo la controversia tra coloro che propugnavano la supremazia dello *Honmon* e coloro che ritenevano che le due sezioni fossero ugualmente importanti portò a dispute intestine e, in fine, alla formazione di varie sottosette. Coloro che credevano nella parità delle sezioni rimasero all'interno della setta di Nichiren e vennero chiamati Itchi-ha (setta della conformità). Coloro che asserivano la supremazia dello *Honmon* includevano: Nichijin (1339-1419), che fondò lo Honjōji-ha; Nichiryū (1385-1464), che creò nel 1423 lo Happon-ha (Setta degli otto capitoli), così chiamato per la convinzione del suo fondatore che i capitoli dal quindici al ventidue del *Sūtra del Loto* contenessero l'essenza degli insegnamenti di Śākyamuni; e Nisshin (1444-1528), il fondatore eponimo del Nisshin-monryū. Queste tre sottosette e i precedenti due gruppi (Kōmon-ha e Myōmanji-ha) vennero conosciuti collettivamente come Shōretsu-ha, una contrazione della frase *honshō shakuretsu* («*Honmon* superiore; *Shakumon* inferiore»).

La controversia jufuse-fujufuse. Un altro punto che

portò alla divisione della setta di Nichiren fu se i monaci del gruppo potessero ricevere offerte e doni dai sacerdoti e dai templi scintoisti e dalle scuole buddhiste «eterodosse» e dare ad essi il proprio contributo. La discussione si ripercosse sulla relazione della setta di Nichiren con le altre sette buddhiste e sui sistemi di insegnamento. In generale, coloro che appartenevano allo Itchi-ha propendevano per la moderazione. Essi evitavano di denunciare violentemente le pratiche delle altre sette (dette *shakubuku*, una parte della pratica di conversione del Nichirenshū) ed effettuavano rituali per il governo. Coloro che credevano nella supremazia dello *Honmon*, ovvero lo Shōretsu-ha, preferivano l'estremismo delle pratiche dello *shakubuku*, chiedendo che le famiglie dei monaci di Nichiren si convertissero e si impegnassero in attacchi espliciti contro le altre sette buddhiste. Essi erano irremovibili nel rifiutare di celebrare rituali per coloro che non fossero fedeli assoluti del *Loto* o di ricevere da loro offerte, ed erano anche rigorosi nell'aderire alla sola pratica dell'intonazione del *daimoku*.

Il termine *fujufuse* (né ricevere né dare) apparve per la prima volta in un documento dell'inizio del XV secolo, associato al Myōkakuji-monryū di Kyoto. In senso stretto, si riferisce alla politica di non ricevere dai devoti delle sette non-*Loto* e di non dare loro offerte; in senso più ampio, comprende un rifiuto dell'ecumenismo delle opinioni più moderate del Nichirenshū. Verso la fine del XVI secolo coloro che professavano il *fujufuse* si erano organizzati in un movimento che minacciava di distruggere la stabilità della setta. La disputa raggiunse il culmine nel 1595, quando Toyotomi Hideyoshi, governante del Giappone dal 1586 al 1598, invitò i monaci più eminenti delle varie sette a partecipare a una cerimonia commemorativa dei suoi antenati nel Daibutsuden costruito da poco. Ad eccezione di Nichiō (1564-1630), l'abate del Myōkakuji a Kyoto, tutti i monaci di Nichiren accettarono l'invito, sostenendo che si potesse seguire una politica di *jufuse* («ricevere ma non dare») qualora si trattasse del governante del Giappone. Nichiō sostenne invece che non esisteva nessuna circostanza in cui fosse appropriato dare o ricevere da coloro che non erano aderenti al Nichirenshū. Il suo rifiuto del compromesso lo portò a censurare i monaci di Nichiren più moderati e il governo lo mandò in esilio nell'isola di Tsushima. Nel 1612, dopo dodici anni di esilio, ottenne il perdono e tornò a Kyoto. I suoi sforzi imperterriti per la propagazione del *fujufuse* attrassero molti seguaci. Tra questi vi fu Nichikō (1626-1698), che venne esiliato, assieme ad altri capi del movimento *fujufuse*, a Kyushu nel 1669. Il governo, spaventato dalla resistenza tenace agli ordini governativi degli adepti del *fujufuse*, proibì ufficialmente il movimento nel 1669. Tuttavia, dei gruppi continuarono a diffondere la politica del *fujufuse* di nascosto, dichiarando pubblicamente di avere aderito al *jufuse*. Nel 1875, sotto la direzione di Shaku Nisshō, il movimento sotterraneo ottenne il riconoscimento del governo. La setta ristabilita venne chiamata Nichirenshū Fujufuse-ha.

L'epoca moderna. Il periodo Meiji (1868-1912) fu caratterizzato dalla volontà del governo di tollerare l'influsso della filosofia e della scienza occidentali, dall'istituzione dello Scintoismo come religione di Stato e dal persistere (anche se con vigore meno intenso) dei princìpi neoconfuciani come fondamento dell'ideologia di Stato. Mentre le sette buddhiste riconosciute pativano l'istituzionalizzazione e la monotonia che risultava dalla perdita del sostegno imperiale, i movimenti laici del Buddhismo popolari erano relativamente vitali. Questo periodo vide la nascita di «nuove religioni» (*shinkō shūkyō*), che furono, più esattamente, riforme, riproposte e restaurazioni delle antiche tradizioni. Alcuni dei primi di questi nuovi movimenti ebbero origine dalla setta di Nichiren. In generale, si trattava di movimenti laici che sottolineavano la possibilità di ottenere la salvezza in questo mondo e la ricerca di benefici terreni, e che combinavano la fede di Nichiren nel *Loto* con l'arte della guarigione. I movimenti ispirati a Nichiren che nacquero nell'epoca Meiji diedero vita a una serie di gruppi scissionisti nel periodo tra la prima e la seconda guerra mondiale. Molti erano ancora attivi alla fine del XX secolo. I nuovi movimenti, che pretendono di essere affiliati agli insegnamenti di Nichiren, si dividono per la maggior parte in due gruppi principali: il Nichirenshū e il Nichiren Shōshū (Il vero insegnamento di Nichiren). Quest'ultimo, anche se viene considerato una nuova religione, fonda le sue origini nel XIII secolo, quando Nikkō si staccò dalla setta principale per formare il Kōmon-ha.

Butsuryūkō. Una delle prime nuove religioni nate nel periodo Meiji, il Butsuryūkō (Società stabilita dal Buddha), venne fondata nel 1857 da Nagamatsu Seifū (1817-1890). Nagamatsu, come monaco dello Happon-ha, prese a interrogarsi sulla qualità del sacerdozio e delle organizzazioni monastiche del suo tempo. Lasciò l'ordine e cominciò a diffondere i suoi insegnamenti, promuovendo un ritorno alle dottrine esposte da Nichiren. Anche se il suo movimento continuò a essere affiliato al Nichirenshū, in realtà si trattava di un'organizzazione essenzialmente laica. I seguaci crebbero di numero così rapidamente che i capi dello Happon-ha non poterono far altro che nominare Nagamatsu come sacerdote capo dello Yūseiji a Kyoto. Nel 1947 il movimento dichiarò la propria indipendenza dallo Happon-ha e si nominò Honmon Butsuryūshū.

Kokuchūkai. Nel 1879, Tanaka Chigaku (nato nel 1861), un monaco della setta Nichiren, rinunciò ai voti per organizzare il Kokuchūkai o Società del Sostegno

della Nazione. Tanaka si rivolse alla comunità laica perché, come Nagamatsu, riconobbe il bisogno di riformare il Buddhismo di Nichiren dall'esterno. La popolarità della setta crebbe, soprattutto nel periodo di fervente nazionalismo nell'ultimo decennio del XIX secolo. Il carisma del fondatore attrasse molti seguaci, ma la popolarità del movimento scemò dopo la prima guerra mondiale. Kokuchūkai fu, tuttavia, il responsabile del riaccendersi dell'interesse per gli insegnamenti di Nichiren. Nel 1922 Tanaka ottenne dal governo il titolo postumo di Risshō Daishi, conferito a Nichiren.

Reiyūkai. Un terzo movimento laico che nacque dalla scuola di Nichiren in questo periodo fu il Reiyūkai (Società degli amici spirituali), fondato nel 1925 da Kotani Kimi, una laica con poteri sciamanici e da suo cognato Kubo Kakutarō. Questo gruppo accetta la pratica di Nichiren della recitazione del *daimoku*, ma afferma che il solo vero oggetto di venerazione è il *daimandara*. Inoltre, il Reiyūkai, con la sua enfasi sul culto degli antenati, sulla divinazione e sulle pratiche di guarigione è rappresentativo di una tendenza più spiritualista all'interno della scuola di Nichiren. Il movimento fu veramente importante per avere fatto nascere una serie di gruppi scissionisti dopo la seconda guerra mondiale. [Vedi *REIYŪKAI KYŌDAN*].

Risshō Kōseikai. Il Risshō Kōseikai, fondato nel 1938 da Niwano Nikkyō (nato nel 1906) e dalla sua discepola Naganuma Myōkō (1889-1957), una laica e divinatrice, è il movimento di maggior successo nato dal Reiyūkai. Niwano Nikkyō decise di scindersi dal movimento principale più per i contrasti personali con Kotani Kimi che per le differenze dottrinali. Niwano sosteneva che il solo vero oggetto di adorazione fosse Śākyamuni e che il *daimandara* dovesse essere riverito, ma non venerato. Le pratiche del Risshō Kōseikai si fondano su una combinazione di elementi del Buddismo Nichiren e dello Scintoismo congiuntamente ad alcune innovazioni come le sessioni del gruppo di consiglio (*hōza*) per l'edificazione morale dei suoi membri. Negli anni '80 del XX secolo il Risshō Kōseikai fu il secondo più grande movimento del Giappone con oltre un milione e mezzo di membri. [Vedi *RISSHŌ KŌSEIKAI*].

Sōka Gakkai. Il più esteso e, forse, il più controverso dei movimenti moderni di Nichiren è il Sōka Gakkai, fondato da Makiguchi Tsunesaburō nel 1930. Makiguchi, che era originariamente stato un educatore, sosteneva un sistema di educazione che rafforzasse i valori soggettivi e il pragmatismo. Come convertito al Nichiren Shōshū, riteneva che molte delle sue idee sull'educazione fossero adatte alla dottrina di Nichiren. Makiguchi pensava che il vero oggetto di venerazione dovesse essere Nichiren, che identificava come un salvatore. Le pratiche del Sōka Gakkai comprendono la recitazione del *daimoku*, la professione di fede assoluta nel *Loto* e la devozione al *daimandara*. Per appartenere a questo movimento bisogna essere membri del Nichiren Shōshū, perciò i due gruppi vantano un gran numero di aderenti. [Vedi *SŌKA GAKKAI*].

Sviluppi recenti. Negli anni '80 del XX secolo i templi affiliati al Nichirenshū e alle sue sottosette erano circa settemila, diffusi in tutto il mondo. I templi maggiori si trovano in Giappone in luoghi legati alla vita di Nichiren: il tempio Tanjōji a Kominato, luogo di nascita del fondatore; il Seichōji a Kiyosumi, dove Nichiren studiò il Buddhismo; il Kuonji a Minobusan, dove vi è la sede del centro di apprendimento monastico della setta, lo Shingyō Dōjō; e lo Hommonji a Ikegami, dove Nichiren morì. Sia le sedi amministrative del Nichirenshū sia il suo centro per l'educazione, l'università Risshō, si trovano a Tokyo. Tra le feste annuali celebrate dagli aderenti al Nichirenshū ci sono il compleanno del fondatore (*shūso-gōtan'e*) il 16 febbraio; l'anniversario della fondazione della setta (*kaishū-e*) il 28 aprile; «i giorni della persecuzione» (*gohōnan'e*) il 12 maggio, il 27 agosto, il 12 settembre e l'11 novembre, e l'anniversario della morte del maestro (*oeshiki*) il 13 ottobre.

[Vedi *TENDAISHŪ*; *NICHIREN*; *NIKKŌ*; e *NUOVE RELIGIONI IN GIAPPONE*, vol. 13].

BIBLIOGRAFIA

Fonti dirette

L'*opera omnia* di Nichiren è disponibile in Minobusan Kuonji (cur.), *Shōwa teihon Nichiren Shōnin ibun*, I-IV, Yamanashi 1952-1959, ed. riv. 1988. Alcune opere sono state pubblicate in inglese. Cfr. Ryōzui Ehara (trad.), *The Awakening to the Truth or Kaimokushō*, Tokyo 1941; Senchu Murano (trad.), *Risshō ankokuron; or Establish the Right Law and Save Our Coutry*, Tokyo 1977, e Senchu Murano (trad.), *Nyorai metsugo go gohyakusaishi kanjin honzonshō; or The True Object of Worship Revealed for the First Time in the Fifth of Five Century Periods after the Great Decease of the Tathāgata*, Tokyo 1954. Un'altra raccolta delle opere di Nichiren è *Nichiren Daishōnin gosho zenshū*, Tokyo 1952. Una parte di queste opere sono ora pubblicate in inglese, cfr. Seikyo Times (cur. e trad.), *The Major Writing of Nichiren Daishōnin*, Tokyo 1979-1981.

Sullo sviluppo storico e dottrinale della scuola, cfr. Kankō Mochizuki, *Nichirenshū gakusetsushi*, Tokyo 1968; Kaishū Shigyō, *Nichirenshū kyōgakushi*, Tokyo 1964; Gyōo Kageyama, *Nichiren kyōdanshi gaisetsu*, Tokyo 1959; e Risshō Daigaku Nichiren Kyōgaku Kenkyūjo (cur.), *Nichiren kyōdan zenshi*, I, Tokyo 1964 sullo sviluppo storico e dottrinale della scuola fino al 1590); cfr. anche Nichiren Sect Headquarters (cur.), *Nichirenshū jiten*, Tokyo 1981. Per una introduzione agli scritti di Nichiren, cfr. G. Renondeau, *La Doctrine de Nichiren*, Paris 1958 (Publications de Musée Guimart, 49).

Fonti secondarie

Masaharu Anesaki, *Nichiren the Buddhist Prophet*, 1916, Gloucester/Mass. 1966.
Masaharu Anesaki, *Hokekyō no gyōja Nichiren*, Tokyo 1933.
Fumio Masutani, *Nichiren*, Tokyo 1967.
Alicia e D. Matsunaga, *Foundations of Japanese Buddhism*, II, *The Mass Movement (Kamakura and Muromachi Periods)*, Los Angeles-Tokyo 1976, cfr. capitolo 3.
Mochizuki Kankō, *The Nichiren Sect*, Tokyo 1958.
Kyōkō Motai, *Kanjin honzonshō kenkyū josetsu*, Tokyo 1964.
Nichiren sect Headquarters, *Nichirenshū jiten*, Tokyo 1941.
B. Petzold, *Buddhist Prophet Nichiren. A Lotus in the Sun*, Tokyo 1978.

MURANO SENCHU

NIKKŌ (1246-1333), sacerdote buddhista giapponese e uno dei discepoli principali di Nichiren (morto nel 1282). Nichiren non designò un suo successore, ma alla sua morte scelse sei discepoli più anziani, affinché proseguissero la sua opera. Questi furono: Nisshō (1221-1323), Nichirō (1245-1320), Nikō (1253-1341), Nitchō (1252-1317), Nichiji (nato nel 1250) e Nikkō. Dopo la morte del maestro questi sei discepoli decisero di prendersi cura, a rotazione, del tempio Kuonji, fondato sul monte Minobu da Nichiren nel 1281. Secondo l'accordo, i sacerdoti, aiutati dai monaci locali, dovevano soggiornare per un mese presso il tempio. Le circostanze politiche intervennero però a complicare il piano. Nikkō e Nichiji, che abitavano vicino a Minobusan, trovarono poche difficoltà ad adempiere ai loro obblighi, mentre gli altri sacerdoti subirono le pressioni di Nagasaki Yoritsuna, ministro della guerra e potente oppositore della setta e non poterono più lasciare la capitale Kamakura. Nel 1285, Nikkō soddisfò una richiesta di Nambu Sanenaga, un protettore del tempio e, con altri cinque discepoli anziani, prese dimora fissa a Minobusan. Nel 1288, Nikō lo raggiunse in seguito alla riduzione degli sforzi di Yoritsuna di sopprimere la setta.

In seguito, Nambu Sanenaga fece fare un'immagine del Buddha Śākyamuni e la adorò. Nikkō protestò che l'immagine avrebbe dovuto essere accompagnata da quelle dei quattro discepoli del Śākyamuni «originario», per distinguerla da quella del Śākyamuni «storico». Nikō fu invece incline a permettere la venerazione dell'icona non affiancata dalle immagini dei quattro discepoli. Nambu Sanenaga si schierò dalla parte di Nikō, e Nikkō lasciò quindi Minobusan e nel 1288 fondò la sottosetta del Kōmon-ha. Nel 1290, fondò un suo tempio personale, il Taisekiji, a Ōishi-ga-hara nella provincia di Suruga (Shizuoka-ken) e l'anno seguente si trasferì presso un nuovo eremitaggio a Kitayama, due miglia più a nord. Nel 1298, questo eremo venne trasformato in un tempio e ribattezzato Honmonji. Nikkō servì come abate in entrambi i templi fino alla sua morte, sopraggiunta nel 1333.

Nikkō non formulò alcuna dottrina indipendente, ma è storicamente significativo perché collaborò alla creazione del primo scisma della scuola di Nichiren. Le generazioni successive di aderenti alla setta del Kōmonha, tra cui degno di nota fu Nichiu (1409-1482), nono abate del Taisekiji, sostennero che Nichiren fosse il Buddha «originario» e proibirono la venerazione delle immagini, ma queste dottrine non si possono far risalire all'influenza di Nikkō.

BIBLIOGRAFIA

Tra le opere sulla vita di Nikkō, cfr. Nichikō Hori, *Fuji Nikkō Shōnin shōden*, Tokyo 1974, e Hajime Kawai, *Nikkō Shōnin den*, Tokyo 1976.

MURANO SENCHU

NIRVĀṆA. Circa venticinque secoli fa, nell'India settentrionale, Siddhārtha Gautama raggiunse il *nirvāṇa*. Questo avvenimento cambiò definitivamente il carattere spirituale di gran parte dell'Asia e, più di recente, di un po' dell'Occidente. È fuori di dubbio che qualcosa capitò effettivamente e ciò che realmente successe è stato oggetto di speculazioni, analisi e dibattiti fino ai giorni nostri.

Nirvāṇa è sia un termine che un ideale. Come parola sanscrita (*nibbāna* in *pāli*) è stata utilizzata da diversi gruppi religiosi in India, ma si riferisce principalmente all'obiettivo spirituale dello stile di vita buddhista. Nel significato più ampio, la parola *nirvāṇa* viene usata pressappoco allo stesso modo della parola italiana *illuminazione*, una parola generica che non traduce letteralmente nessun termine tecnico asiatico in particolare, ma che viene utilizzata per designare ogni nozione buddhista dell'esperienza spirituale superiore. Ovviamente il Buddhismo comprende un vasto insieme di fenomeni religiosi, una tradizione con testi sacri in quattro lingue canoniche principali (*pāli*, sanscrito, tibetano e cinese) e un seguito spirituale in tutto il mondo. Non deve sorprendere, quindi, il fatto che, nel riferirsi all'ideale spirituale ultimo, molti gruppi buddhisti preferiscano sottolineare i loro propri termini distintivi anziché utilizzare il termine *nirvāṇa*.

Il nirvāṇa nelle tradizioni buddhiste antiche e dell'Abhidharma. Nei *nikāya* pāli e negli *āgama* cinesi

opere redatte o composte per la prima volta due o tre secoli dopo la morte del Buddha, vi è una piccola discussione filosofica sulla natura del *nirvāṇa*. In effetti, su punti tecnici quali la condizione dopo la morte della persona illuminata, i *sūtra* ammoniscono che tale speculazione metafisica è soltanto un ostacolo al raggiungimento dell'obiettivo finale. In una famosa storia trovata nel *Majjhima Nikāya*, per esempio, Māluṅkyāputta pone al Buddha molti quesiti metafisici, tra i quali la domanda se il Buddha continua ad esistere dopo la morte. Il Buddha risponde che una tale questione è fuori luogo: è paragonabile a un uomo colpito da una freccia avvelenata che si preoccupa dell'origine e della natura della freccia piuttosto che cercare di estrarla.

> Māluṅkyāputta, nel caso in cui esista l'idea che Tathāgata sia e non sia dopo la morte come nel caso in cui esista l'idea che Tathāgata né sia né non sia dopo la morte, c'è nascita, c'è invecchiamento, c'è morte, ci sono dolore, dispiacere, sofferenza, lamento e disperazione, dei quali progetto la soppressione qui e subito.
>
> (Horner, 1954-1959, II, pp. 100s.).

In breve, i testi buddhisti antichi si avvicinarono al *nirvāṇa* principalmente come a una soluzione pratica al problema esistenziale dell'angoscia umana. In particolare, questi testi sostennero che, nell'intraprendere una prassi disciplinata, il praticante buddhista può raggiungere un risveglio (*bodhi*) non saltuario alla insostanzialità interdipendente della realtà, specialmente del sé. Si credeva che con questa intuizione si potesse essere liberati dalle morse della brama insaziabile e dalle sofferenze che ne derivano.

Nella maggior parte dei casi il *nirvāṇa* viene descritto con termini negativi quali «cessazione» (*nirodha*), «assenza di brama» (*tṛṣṇākṣaya*), «distacco», «assenza di illusione» e «incondizionato» (*asaṃskṛta*). Benché nei *sūtra* e nei commentari della successiva scuola dell'*Abhidharma* ci siano anche riferimenti positivi, per esempio alla «felicità» (*sukha*), alla «pace» e alla «beatitudine», e a metafore della trascendenza come «la riva più lontana», le immagini negative sono predominanti. In effetti, la stessa parola *nirvāṇa* significa «estinzione» e le altre parole usate come suoi sinonimi, quali *mokṣa* e *mukti*, si riferiscono all'emancipazione. Tuttavia, una difficoltà ricorrente con i testi antichi sta nel fatto che essi non sempre erano chiari e inequivocabili su *ciò* che veniva estinto e *da che cosa* si veniva emancipati. Una tendenza importante interpretava il *nirvāṇa* come una liberazione dal *saṃsāra*, il mondo doloroso della nascita e della morte dominato dalla passione, dall'odio e dall'ignoranza.

Secondo i testi antichi, l'Ottuplice Sentiero che conduce al *nirvāṇa* è la sola via per uscire da questo ciclo ed estirpare alla radice la brama insaziabile. Il Sentiero non è soltanto un insieme di esortazioni morali, ma piuttosto un programma di riedificazione spirituale che libera ognuno dal dolore del *saṃsāra*. [Vedi *OTTUPLICE SENTIERO*].

L'idea buddhista di *saṃsāra* si sviluppò poiché il concetto di rinascita stava mettendo le sue radici nell'India antica. L'illuminazione iniziò quindi ad essere intesa come l'estinzione (*nirvāṇa*) di ciò che può rinascere, vale a dire come la dissoluzione di ogni identità personale dopo la morte. Ciò portò alla necessità di distinguere tra: 1) l'illuminazione della persona che ha superato in questo mondo la sofferenza causata dalla brama; e 2) il *nirvāṇa* perfetto ottenuto soltanto quando tale persona muore e viene liberata completamente dal *saṃsāra*, il ciclo di nascita, morte e rinascita. Pertanto, i testi *pāli* distinsero «*nirvāṇa* con il resto» (*saupādisesa nibbāna*) da «*nirvāṇa* senza resto» (*anupādisesa nibbāna*) oppure più semplicemente «illuminazione» (*nibbāna*) da «illuminazione completa» (*parinibbāna*; sanscrito, *parinirvāṇa*).

Le tradizioni dell'*abhidharma* interpretarono la distinzione nel seguente modo: dopo molte vite di sforzi e un miglioramento totale nelle circostanze della rinascita, la persona che intraprende il Sentiero raggiunge infine lo stadio nel quale la bramosia e gli effetti negativi che l'accompagnano non sono più generati. Questo è lo stato di «*nirvāṇa* con il resto» perché persiste un residuo di effetti karmici negativi delle azioni precedenti. La persona illuminata prova ancora dolore fisico, per esempio, come conseguenza del solo fatto della corporeità, essa stessa un «frutto» del *karman*. Una volta che questi residui vengono bruciati completamente, per così dire, la persona morirà e raggiungerà il perfetto «*nirvāṇa* senza resto».

Un'ambiguità nella distinzione tra *saṃsāra* e *nirvāṇa* è il problema di stabilire se i termini messi in contrasto si riferiscono a stati psicologici oppure ontologici. Vale a dire, il *saṃsāra* e il *nirvāṇa* sono stati mentali o modi dell'esistenza? Se il *saṃsāra* si riferisce all'idea psicologica universale che tende alla sofferenza, allora il passaggio dal *saṃsāra* al *nirvāṇa* è semplicemente un cambiamento profondo dell'atteggiamento, della prospettiva e della motivazione. Se, invece, il *saṃsāra* si riferisce a questo mondo colpito dal dolore, allora il *nirvāṇa* deve essere da qualche altra parte. A questo punto l'antica metafora del *nirvāṇa* come «la riva più lontana» potrebbe assumere uno *status* metafisico. In effetti, il *nirvāṇa* potrebbe essere inteso come uno stato permanente di beatitudine al di là del mondo di nascita, morte e rinascita. La reazione contro una tale interpretazione influenzò le idee del Buddhismo Mahāyāna sull'illuminazione.

Il nirvāṇa nelle tradizioni del Buddhismo Mahāyāna dell'India. I buddhisti indiani del Mahāyāna minimizzarono l'opposizione tra *nirvāṇa* e *saṃsāra*, rinunciando all'idea secondo la quale il *nirvāṇa* era una fuga dal mondo della sofferenza. Invece, essi pensarono all'illuminazione come a uno stile di vita saggio e compassionevole in questo mondo. I seguaci delle due maggiori correnti indiane della filosofia del Mahāyāna, i mādhyamika e gli yogācāra, svilupparono il proprio rispettivo modo di respingere la tendenza a evadere dalla realtà alla quale si riteneva portasse l'interpretazione dell'*abhidharma*.

Le tradizioni della Perfezione della Saggezza e dei mādhyamika. Una strategia del Mahāyāna fu di tagliare le basi epistemologiche e logiche per una precisa distinzione tra i concetti di *nirvāṇa* e *saṃsāra*. Senza *nirvāṇa* non c'è *saṃsāra* e viceversa. Quindi, com'è possibile che uno sia assoluto e l'altro relativo? Questa questione fu sollevata soprattutto dalla letteratura della Perfezione della Saggezza (*Prajñāpāramitā*) e fu analizzata filosoficamente dalla scuola dei mādhyamika fondata da Nāgārjuna (circa 150-250 d.C.).

In effetti, il pensiero dei mādhyamika radicalizzò il silenzio originario del Buddha su questa questione critica cercando di dimostrare che ogni tentativo filosofico di caratterizzare la realtà è limitato dall'interdipendenza logica delle parole o dei concetti. Supponendo una relazione isomorfica tra le parole e i referenti non linguistici, Nāgārjuna osservò che il carattere interdipendente delle parole preclude il loro riferirsi a qualunque realtà assoluta e non dipendente. In buona parte si può discutere o ragionare sul *nirvāṇa* e sul *saṃsāra*, quindi essi devono dipendere uno dall'altro, nessuno può essere assoluto in se stesso.

Per i mādhyamika la vera causa dell'inquietudine umana sta nel fatto che, dando i nomi e analizzando, tentiamo di afferrare e aggrapparci a ciò che esiste soltanto tramite le distinzioni imposte dalle convenzioni del linguaggio. Secondo questa prospettiva, la pratica buddhista libera ognuno da questo attaccamento ai concetti attraverso la coltivazione della *prajñā*, una intuizione diretta non saltuaria del modo in cui le cose sono. Una volta riconosciuto che il senso sostanziale dell'ego è basato su una distinzione linguistica che non ha basi definitive, un atteggiamento illuminato si sviluppa in colui che partecipa attivamente alla sofferenza di tutti gli altri esseri senzienti. In questo modo, la saggezza della *prajñā* può anche essere considerata una forma di compassione, la *karuṇā*. L'ideale della *prajñā-karuṇā* diventa alla fine un importante paradigma dell'illuminazione nell'intera tradizione mahāyānica in India, Tibet e Asia orientale. [Vedi *MĀDHYAMIKA*; *PRAJÑĀ*; *KARUṆĀ* e *NĀGĀRJUNA*].

Il nirvāṇa nelle tradizioni idealistiche e degli yogācāra. L'orientamento tipico di testi idealistici quali il *Laṅkāvatāra Sūtra* e della scuola filosofica a esso collegata, lo Yogācāra, fu di affermare che il *nirvāṇa* e il *saṃsāra* hanno un terreno comune, cioè l'attività dell'intelletto. La terminologia varia da testo a testo e da pensatore a pensatore, ma l'opinione di questo ramo del Buddhismo Mahāyāna fu che l'intelletto fosse alla base sia dell'illusione (intesa come *saṃsāra*) che dell'illuminazione (intesa come *nirvāṇa*). Per molti seguaci di questa tradizione ciò significò che in ogni persona è presente un nucleo intrinseco di buddhità, coperto da un guscio di fissazioni illusorie. A volte questo nucleo venne chiamato il *tathāgata-garbha* («utero del Buddha, embrione del Buddha», o «matrice del Buddha»), mentre altre volte esso venne considerato come parte di una coscienza-deposito (*ālaya-vijñāna*) che contiene semi (*bīja*) che possono essere germogli di esperienze sia illusorie che illuminate. In entrambi i casi, la pratica buddhista venne vista come una tecnica per chiarire o rendere manifesto l'intelletto di Buddha o la natura di Buddha nell'individuo.

Questo concetto di intelletto e la sua relazione con la pratica buddhista influenzarono il successivo sviluppo del Buddhismo Mahāyāna, a partire dalle scuole che per prime fiorirono nell'Asia orientale, come il Tiantai, lo Huayan e il Chan (Zen). [Vedi *TATHĀGATA-GARBHA* e *ĀLAYA-VIJÑĀNA*].

Da questa visione più psicologica dell'illuminazione sorse la questione dell'universalità. Il nucleo intrinseco dell'illuminazione è lo stesso in ogni persona? È ugualmente presente in ognuno? Con domande di questa portata emerge ancora una volta la difficoltà dello *status* ontologico dell'illuminazione. Vale a dire, se sia il *nirvāṇa* che il *saṃsāra* sono dipendenti in qualche modo dall'intelletto, il problema per i filosofi dello Yogācāra fu quello di spiegare la base oggettiva del *nirvāṇa*, altrimenti la verità sarebbe puramente soggettiva. Pensatori dello Yogācāra come Asaṅga (IV secolo d.C.) e suo fratello Vasubandhu si accostarono a questo problema affermando una base mentale transindividuale per tutte le esperienze, chiamata *ālaya-vijñāna*. Tuttavia, altri pensatori dello Yogācāra, tra i quali Dignāga, respinsero l'esistenza di tale coscienza-deposito e tentarono di stabilire le basi necessarie all'obiettività nella cognizione mentale stessa, negando allo stesso tempo la realtà sostanziale di ogni oggetto al di fuori della cognizione. Generalmente, l'orientamento precedente persistette nella trasmissione della filosofia dello Yogācāra nell'Asia orientale, dove l'idea della base dell'illuminazione o della natura di Buddha sarebbero diventate il tema principale. [Vedi *YOGĀCĀRA*; *ASAṄGA*; *VASUBANDHU* e *DIGNĀGA*].

La buddhità nel Buddhismo Mahāyāna devozionale. La natura ontologica o metafisica del *nirvāṇa* fu anche un tema delle pratiche religiose del Mahāyāna, completamente al di fuori delle considerazioni formali dei filosofi. Questo sviluppo fu associato alla nascita del concetto che il Buddha storico, morto nel V secolo a.C., fosse in realtà soltanto una manifestazione terrena di un Buddha eterno o della buddhità stessa. Questa linea di pensiero diede origine alla creazione di un ricco pantheon di Buddha e *bodhisattva*, che vivevano in diversi regni celesti e interagivano con gli esseri umani dando loro supporto. Queste figure celesti divennero oggetto di meditazione, emulazione, riverenza e supplica. [Vedi *BUDDHA E BODHISATTVA CELESTI*].

L'evoluzione del pantheon buddhista fu coerente con il principio generale mahāyānico secondo il quale uno degli elementi necessari per l'illuminazione è la compassione. Si credeva che il Buddha non avrebbe abbandonato coloro che non avevano ancora raggiunto il *nirvāṇa* e si trovavano in uno stato di angoscia. Mentre la persona fisica del Buddha si era estinta, la compassione della sua buddhità sembrava resistere. Seguendo questa linea di pensiero, il Buddha storico fu ritenuto soltanto una manifestazione fisica dell'essere illuminato. Questa interpretazione rese discutibile la questione del *nirvāṇa* come liberazione dal ciclo di nascita, morte e rinascita. Se la buddhità continua anche dopo la scomparsa fisica della persona illuminata, l'illuminazione deve essere *manifestata* piuttosto che raggiunta. Questo modo di pensare favorì la trasmissione del Buddhismo Mahāyāna nell'Asia orientale.

Il nirvāṇa nelle tradizioni buddhiste dell'Asia orientale. I seguaci del Mahāyāna furono generalmente più interessati alla verità per la quale l'illuminazione è un risveglio, piuttosto che al dolore dal quale l'illuminazione è una liberazione. Questa enfasi sull'aspetto positivo dell'illuminazione provocò anche una diminuzione dell'importanza del *nirvāṇa* come liberazione dalla rinascita. Questa prospettiva si adattò bene al pensiero cinese. Poiché i Cinesi non avevano un'idea propria del ciclo della rinascita, la liberazione da questo ciclo non fu una questione esistenziale in Cina, come fu in India.

Una seconda idea mahāyānica subito accettata dai Cinesi fu quella secondo la quale l'illuminazione è disponibile per ognuno in questa stessa vita. Le tradizioni dell'*abhidharma* supposero generalmente che il cammino verso l'illuminazione sarebbe durato eoni e che l'ultima rinascita in questa progressione di vite sarebbe stata quella di un monaco, benedetto dalle circostanze che maggiormente favoriscono la concentrazione sugli stadi finali della Via. Questa visione portò a distinguere tra lo sviluppo spirituale dei monaci e quello dei laici: i laici dovevano sostenere i monaci nella loro ricerca religiosa e, in cambio, questo sostegno avrebbe dato loro dei *karman* meritori per condurli a successive rinascite migliori, fino al conseguimento delle circostanze necessarie a raggiungere gli stadi finali della Via.

D'altra parte, l'ideale del Mahāyāna fu quello del *bodhisattva*, l'essere illuminato (o, più tecnicamente, quasi illuminato) che sceglie di essere coinvolto attivamente nell'alleviare la sofferenza degli altri, guidandoli verso l'illuminazione. In altre parole, il *bodhisattva* subordina la propria illuminazione a quella degli altri. Sia il Buddhismo *Abhidharma* che quello Mahāyāna aspirano all'illuminazione di tutti, ma, mentre dal punto di vista dell'*Abhidharma* l'illuminazione viene raggiunta da una persona alla volta, e il gruppo, come un insieme, spinge verso l'alto in un effetto piramidale che sostiene la maggior parte dei progressi spirituali di quelli che sono al vertice, nel Buddhismo Mahāyāna i *bodhisattva* che si trovano al vertice tornano indietro per tirare su coloro che sono dietro di loro, fino a quando tutti sono pronti a ricevere l'illuminazione simultaneamente. Alla fine, il modello del Mahāyāna prevalse nell'Asia orientale, anche perché il punto di vista collettivo fu più coerente con le idee cinesi locali antecedenti all'introduzione del Buddhismo. [Vedi *BODHISATTVA (LA VIA DEL)*].

Quando il Buddhismo entrò in Cina intorno all'inizio della nostra era, il Confucianesimo e il Taoismo erano già ben insediati. Il Confucianesimo poneva particolarmente in evidenza l'importanza delle relazioni umane virtuose per il funzionamento armonioso della società. Questa accentuazione della responsabilità sociale e della virtù collettiva si amalgamò positivamente con la visione mahāyānica dell'illuminazione. [Vedi *CONFUCIANO, PENSIERO*, vol. 13].

Paragonato al Confucianesimo, il Taoismo era relativamente ascetico, mistico e staccato dal mondo. Eppure, il suo misticismo era fortemente naturalistico poiché il saggio taoista cercava l'unità con il Tao tramite il suo essere in armonia con la natura. Nel Taoismo, come nel Buddhismo Mahāyāna, il principio assoluto era completamente immanente in questo mondo, accessibile a tutti coloro che si mettono in sintonia con esso impegnandosi nelle forme appropriate di meditazione e di autodisciplina. Poiché uno dei significati del termine *tao* è «via», i Cinesi trovarono dei paralleli tra il senso buddhista della Via e la comprensione taoista del raggiungimento dell'unione con il Tao. [Vedi *TAOISMO*, vol. 13].

Il nirvāṇa nelle scuole del Tiantai e dello Huayan. In seguito sorsero delle nuove forme di Buddhismo Mahāyāna caratteristiche dell'Asia orientale, scuole che in India rimasero sconosciute oppure si fermarono alla sola fase iniziale. Il termine *nirvāṇa*, forse perché carico di connotazioni di un punto di vista straniero pieno di idee quali la rinascita e il disagio (*duḥkha*) intrinseco

dell'esistenza, cominciò a perdere il suo stato privilegiato a favore di termini quali «risveglio» (*jue*) e «realizzazione» (*wu*).

Le tradizioni cinesi del Tiantai e dello Huayan formularono le loro sofisticate visioni filosofiche al di fuori delle idee suggerite dai *sūtra* indiani. Entrambe le scuole diedero importanza alla compenetrazione di tutte le cose. Nella terminologia del Tiantai come venne sviluppata da filosofi quali Zhiyi (538-597), tutti i «tremila mondi» vengono riflessi in un singolo istante del pensiero. L'intelletto venne considerato il fattore unificante, il sostrato della realtà. [Vedi *ZHIYI*]. Per i seguaci del Tiantai l'intelletto fondamentale è esso stesso sempre puro e non contiene, come ritenevano molti yogācārin indiani, semi illusori o illuminati.

L'adozione del Tiantai di un intelletto sottostante intrinsecamente puro ebbe due importanti conseguenze. In primo luogo, l'obbiettivo della sua pratica contemplativa primaria, conosciuta come «cessazione e discernimento» (*zhiguan*), venne spiegato come immersione nell'intelletto piuttosto che purificazione di esso. Smettendo di focalizzare l'attenzione sulla superficie del flusso dei fenomeni ordinari, è possibile discernere il singolo intelletto sottostante all'origine di tutte le cose. In secondo luogo, poiché l'intelletto sottostante è puro o illuminato, ne deriva che tutte le cose, anche le inanimate, sono dotate della natura di Buddha. Questa conseguenza fu proposta per la prima volta da Zhanran (711-782), nono patriarca della tradizione, che articolò chiaramente la visione secondo la quale il mondo intero, così com'è, è già in qualche modo illuminato. L'obbiettivo, quindi, è di capire, risvegliarsi oppure mostrare l'illuminazione nella propria vita. La relazione tra illuminazione intrinseca e acquisita divenne una problematica centrale nella tradizione del Tiantai e anche un tema importante alla base dello sviluppo di molte scuole del Buddhismo giapponese nel periodo di Kamakura (1185-1333).

Anche lo Huayan cinese affermò l'armonia in tutte le cose e la loro interdipendenza. Tuttavia, diversamente dai seguaci del Tiantai, i filosofi dello Huayan non considerarono l'intelletto come una entità sottostante e unificante. Fazang (643-712), per esempio, preferì negare ogni singolo fattore unificante e usò la frase «la non ostruzione tra cosa e cosa» (*shishi wuai*). In altre parole, riteneva che ogni fenomeno riflettesse tutti gli altri fenomeni. D'altra parte, Zongmi (780-841) preferì la frase: «la non ostruzione tra principio assoluto e cosa» (*lishi wuai*). Così, egli considerava il principio (*li*) come il sostrato unificante fondamentale, nonché fonte creativa, della realtà. [Vedi *FAZANG* e *ZONGMI*].

In tutte queste teorie del Tiantai e dello Huayan è possibile trovare un'interpretazione del *nirvāṇa* ricorrente e caratteristica dell'Asia orientale. Così come i confuciani cercavano l'armonia all'interno dell'ordine sociale e i taoisti la cercavano all'interno dell'ordine naturale, i buddhisti del Tiantai e dello Huayan intendevano l'illuminazione in termini di armonia. Piuttosto che enfatizzare l'aspetto doloroso del mondo e i mezzi per emanciparsi da esso, i buddhisti del Tiantai e dello Huayan si concentravano sul riconoscere l'armonia intrinseca dell'universo e sul sentirsi intimamente una parte di esso. [Vedi *TIANTAI* e *HUAYAN*].

Il nirvāṇa nella scuola del Chan (Zen). La scuola del Chan (coreano, Seon; giapponese, Zen) ha anch'essa le sue radici in India, ma si è sviluppata in una tradizione pienamente matura soltanto in Asia orientale. Questa scuola è caratterizzata da una minore accentuazione del ruolo della dottrina formale e dei testi religiosi a favore di una diretta «trasmissione dell'intelletto» dal maestro al discepolo. Il Chan si concentrò su molti degli aspetti interpersonali dell'esperienza dell'illuminazione. Quest'ultima venne considerata un marchio incarnato in una discendenza particolare di persone illuminate che risaliva al Buddha storico, e gli incontri personali di grandi maestri e discepoli furono ricordati perché fungessero come oggetto di meditazione per le generazioni future.

All'interno della scuola del Chan, uno degli argomenti di dibattito riguardò la questione se l'illuminazione fosse «improvvisa» o «graduale». La Scuola settentrionale enfatizzò la purezza intrinseca dell'intelletto e, quindi, sostenne una pratica volta a rimuovere i pensieri illusori che ricoprono questo nucleo intrinsecamente puro. Inoltre, si suppose che l'illuminazione intrinseca dell'intelletto potesse risplendere di una sempre maggiore brillantezza. Seguendo il *Sūtra della Piattaforma*, un testo della Scuola meridionale, questa posizione venne espressa in un componimento di Shenxiu (606-706) come segue:

> Il corpo è l'albero della *bodhi*,
> L'intelletto è come uno specchio pulito.
> Sempre dobbiamo sforzarci di pulirlo,
> E non dobbiamo permettere che la polvere si formi.
> (Yampolski, 1967, p. 130)

D'altra parte, i membri della Scuola meridionale accusarono la loro controparte settentrionale di materializzare l'illuminazione in una cosa esistente indipendentemente. Nel *Sūtra della Piattaforma* viene anche citato Huineng (638-713), che afferma:

> *Bodhi* originariamente non ha un albero,
> Anche lo specchio non c'era.
> La natura di Buddha è sempre pulita e pura;
> Dov'è, quindi, il posto della polvere?
> (*Ibid.*, p. 132)

In altre parole, l'illuminazione dovrebbe essere manifesta in tutti i tempi e in tutte le attività. Non è uno stato separato o un seme che va nutrito o curato. Perciò, l'obiettivo della Scuola meridionale fu di rendere l'illuminazione manifesta mentre ci si occupa delle proprie faccende quotidiane. [Vedi *HUINENG*]. Questo punto di vista, alla fine, portò alcuni maestri meridionali, specialmente quelli della discendenza di Mazu (709-788), a sminuire l'importanza della semplice meditazione a favore delle tattiche violente che consistevano nell'urlare, colpire e usare il *gong'an* (giapponese, *kōan*). Queste tecniche speciali erano tutti modi per permettere al discepolo di realizzare e manifestare la natura di Buddha in maniera subitanea.

Un altro approccio alla questione improvvisa/graduale fu in origine tentato dal già menzionato Zongmi, maestro dello Huayan (e del Chan), e in seguito sviluppato ampiamente da Jinul (1158-1210), grande maestro del Seon coreano. Il loro punto di vista era che la scuola meridionale (che alla fine dominò sia per ragioni politiche che religiose e filosofiche) sosteneva correttamente che l'illuminazione, il risveglio alla propria natura di Buddha, doveva essere una realizzazione subitanea. Tuttavia, Zongmi e Jinul sostennero anche che la realizzazione doveva essere gradualmente integrata nella propria vita attraverso una pratica sempre più profonda di accrescimento spirituale. Così, la loro posizione è conosciuta come «risveglio subitaneo/accrescimento graduale» piuttosto che come «risveglio subitaneo/accrescimento subitaneo».

Questa distinzione spiega l'importanza che i filosofi del Chan accordavano al bisogno di definire il più precisamente possibile la relazione tra la pratica e l'illuminazione. [Vedi *JINUL*]. Dōgen (1200-1253), il fondatore della tradizione giapponese dello Zen Sōtō, affrontò il problema di come l'illuminazione possa essere intrinseca e, nonostante questo, la pratica sia comunque necessaria. Vale a dire, se si è già primordialmente illuminati, perché ci si dovrebbe prendere il disturbo di sedere in meditazione? Dōgen capì l'attività stessa della pratica di essere illuminati: non ci si siede in meditazione per raggiungere l'illuminazione, ma piuttosto la propria illuminazione viene espressa dal proprio sedersi in meditazione. [Vedi *DŌGEN*]. In effetti, per tutte le tradizioni del Chan (e del Seon e dello Zen) l'illuminazione è più che un'intuizione o un senso di armonia. È anche un modo di *comportamento* che deve essere continuamente rappresentato e testimoniato nella vita quotidiana. Molte delle dinamiche interpersonali tra il maestro e il discepolo sono concepite per sfidare la persona a rendere il *nirvāṇa* manifesto in attività ordinarie quali parlare, lavorare, mangiare e lavare, così come nel meditare. [Vedi *CHAN* e *ZEN*].

Il nirvāṇa nelle tradizioni della Terra Pura. Tutte le forme di Buddhismo analizzate fino ad ora supponevano che si potesse raggiungere il *nirvāṇa* soltanto attraverso anni, o anche una vita intera, di pratica di concentrazione. La tradizione della Terra Pura, specialmente come venne sviluppata da Shinran (1173-1262) in Giappone, reinterpretò radicalmente la nozione di pratica buddhista.

Il Buddhismo della Terra Pura è un'altra tradizione del Mahāyāna che affonda le sue radici nei *sūtra* indiani, ma che fiorì completamente soltanto in Asia orientale. All'inizio ebbe un orientamento piuttosto staccato dal mondo: l'attuale periodo della storia era considerato così degenerato che per gli esseri umani si riteneva non fosse più possibile praticare un Buddhismo genuino e raggiungere il *nirvāṇa*. Tuttavia, un *bodhisattva* chiamato Dharmākara (Hōzō in giapponese), fece voto di non permettere a se stesso di raggiungere la completa buddhità se le persone che avevano invocato il suo nome con fede non fossero rinate in una Terra Pura, un luogo idealmente adatto alla pratica buddhista. In questa Terra Pura, le persone potevano raggiungere l'illuminazione e anche tornare al mondo come *bodhisattva* per aiutare gli altri nel progresso spirituale. I *sūtra* della Terra Pura raccontano anche che Dharmākara divenne il Buddha Amitābha/Amitāyus (giapponese, Amida). Quindi, egli ha realizzato il suo voto e così, se le persone invocano quel nome del Buddha con una fede completa nella sua compassione e nel suo potere di aiuto, sarà loro garantita la rinascita nella Terra Pura.

Per i buddhisti della Terra Pura come Shinran, la lezione più importante in questo racconto fu che gli esseri umani oggi non possono raggiungere il *nirvāṇa* con il loro «proprio potere» (*jiriki*). Piuttosto che aiutare se stesse con la pratica di azioni calcolate e autoconsapevoli (*hakarai*), le persone dovrebbero semplicemente sottomettersi completamente al «potere di un altro» (*tariki*), cioè al potere del voto compassionevole di Amida. Anche questo atto di «affidare cuore e intelletto» (*shinjin*) deve essere un'espressione del voto di Amida e non un proprio sforzo personale. In questo modo, Shinran sostenne che l'illuminazione poteva essere raggiunta in definitiva soltanto tramite la liberazione di se stessi alla «naturalità» spontanea (*jinen hōni*), la grazia attiva della compassione di Amida come questo stesso mondo. «Amida Buddha è lo strumento attraverso il quale noi riusciamo a realizzare *jinen*» (Ueda, 1978, pp. 29-30). Subordinando in questo modo anche Amida e il suo voto al principio della naturalità spontanea, Shinran eliminò le tracce di distacco dal mondo nell'insegnamento della Terra Pura, rendendolo più adatto al suo contesto dell'Asia orientale e soprattutto del Giappone. [Vedi *AMITĀBHA* e *SHINRAN*].

Il nirvāṇa nelle tradizioni esoteriche. Le forme di Buddhismo esoterico, vajrayānico o tantrico possono essere generalmente viste come estensioni del Mahāyāna. Tuttavia, in linea di massima il Buddhismo esoterico fu influente in maniera costante soprattutto in Tibet, comprese le estensioni mongole del Buddhismo tibetano, e in Giappone. In entrambi i casi, l'esoterismo fuse le sue pratiche e le sue dottrine con le religioni locali sciamaniche e arcaiche, rispettivamente del Bon e dello Scintoismo.

Secondo il loro modo di intendere il *nirvāṇa*, le tradizioni esoteriche aggiunsero una dimensione importante alla loro prospettiva, altrimenti generalmente mahāyānica, ossia che l'illuminazione dovrebbe essere considerata come la partecipazione all'illuminazione del Buddha-come-realtà (il *dharmakāya*). Da questo punto di vista, le parole sacre (*mantra*), i gesti sacri (*mudrā*) e le raffigurazioni sacre (*maṇḍala*) costituiscono una pratica rituale buddhista che ha un carattere quasi sacramentale. Vale a dire, nell'eseguire i rituali descritti nei *tantra*, i buddhisti esoterici credono che le proprie parole, azioni e pensieri diventino l'espressione concreta dell'illuminazione propria del Buddha cosmico.

Questa nozione trovò una formulazione particolarmente chiara nel Buddhismo Shingon giapponese, fondato da Kūkai (774-835). Secondo Kūkai, il principio fondamentale della pratica e della filosofia dello Shingon è quello di *hosshin seppō*, «il Buddha-come-realtà (*dharmakāya*) predica il vero insegnamento (*dharma*)». Con questa affermazione, Kūkai rifiutò la nozione del Buddhismo esoterico che soltanto un Buddha storico (*nirmāṇakāya*) o un Buddha celeste (*saṃbhogakāya*) può predicare. Sempre secondo Kūkai, tutta la realtà in se stessa è l'espressione simbolica dell'attività illuminata del Buddha *dharmakāya*, e come tale è la diretta manifestazione della verità. Per poter comprendere questa espressione simbolica non è sufficiente esserne uno spettatore, ma piuttosto è necessario prenderne parte direttamente, attraverso rituali esoterici. L'illuminazione propria dell'individuo fu considerata un aspetto dell'attività illuminata del Buddha cosmico. Kūkai identificò il Buddha-come-realtà o il Buddha cosmico come il Grande Sole Buddha, Dainichi Nyorai (sanscrito, Mahāvairocana). [Vedi *MAHĀVAIROCANA*].

Pertanto, la visione dell'illuminazione di Kūkai può essere riassunta nella frase «il raggiungimento del Buddha in e attraverso questo proprio corpo» (*sokushin jōbutsu*). Attraverso la partecipazione rituale e fisica al mondo, la persona può diventare un'espressione concreta dell'azione illuminata del Buddha Dainichi. Kūkai espresse l'intimità tra l'individuo e il Buddha Dainichi con queste parole «il Buddha entra nel sé e il sé entra nel Buddha» (*nyūga ganyū*). Infatti, l'identificazione da parte del Buddhismo Mahāyāna del *nirvāṇa* con il mondo fu portata alla sua più radicale conclusione. In altre parole, dalla prospettiva dello Shingon, proprio questo mondo è il Buddha Dainichi. Ciò significa che l'illuminazione non è inerente al mondo, ma piuttosto il mondo stesso è l'esperienza dell'illuminazione. [Vedi *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*, articolo sul *Buddhismo esoterico*; *ZHENYAN*; *SHINGONSHŪ* e *KŪKAI*].

Conclusioni. Quanto detto dimostra che non c'è un'unica visione buddhista del *nirvāṇa*. L'ideale buddhista varia a seconda della cultura, del periodo storico, della lingua, della scuola e persino dell'individuo. Nondimeno possiamo trovare nelle nozioni buddhiste del *nirvāṇa* ciò che Ludwig Wittgenstein avrebbe chiamato una «somiglianza di famiglia», cioè un gruppo di caratteristiche che nessun singolo membro della famiglia possiede per intero, ma che tutti i membri condividono con un'ampiezza tale che i membri di una famiglia sono distinguibili dai membri di un'altra. Secondo questa teoria, le concezioni buddhiste del *nirvāṇa* condividono una serie di qualità così riassumibili:

1. Il *nirvāṇa* è la liberazione dall'ignoranza di ciò che è il mondo. Poiché non comprendiamo la natura dell'esistenza umana e le leggi che regolano la vita umana, viviamo in uno stato di sofferenza assoluta o in uno stato di disarmonia. In definitiva, il *nirvāṇa* è vivere delle verità del nostro mondo e riconoscerle. Secondo questo punto di vista, il suo orientamento è di questo mondo.

2. La conoscenza acquisita dal *nirvāṇa* non è puramente intellettuale o spirituale. Si raggiunge il *nirvāṇa* attraverso un processo di condizionamento psicologico e fisico rivolto a orientare nuovamente e a invertire le forme egocentriche del pensiero e del comportamento. Si raggiunge il *nirvāṇa* attraverso il corpo e con il corpo, non malgrado il corpo.

3. Non si è soli sulla Via. Si ha il supporto dei testi, degli insegnamenti filosofici, delle pratiche religiose, della comunità buddhista, degli esempi dei maestri e anche delle rocce e degli alberi. Soprattutto c'è il potere della compassione che ognuno riceve dagli altri e che più viene offerto agli altri, più accresce la sua forza.

4. Si raggiunge il *nirvāṇa* penetrando e dissolvendo le barre o le virgole che separano umanità/natura, sé/altro, soggetto/oggetto e anche *nirvāṇa/saṃsāra*. Le coppie specifiche di opposizioni variano a seconda del luogo e dell'epoca, poiché il Buddhismo attacca le dicotomie maggiormente distruttive in una determinata cultura durante un determinato periodo. Il *nirvāṇa* comporta un riconoscimento dell'armonia e dell'uguaglianza intrinseche di tutte le cose.

5. Il *nirvāṇa* ha un aspetto intrinsecamente morale. Eliminando tutte le idee, le emozioni e le azioni egocentriche, la persona illuminata si avvicina agli altri con

una totale equanimità (in cui il sé e gli altri vengono trattati esattamente allo stesso modo) o con una partecipazione compassionevole nell'alleviare la sofferenza degli altri (in cui il sé è subordinato alle necessità dei meno fortunati). La moralità può essere considerata come l'alfa e l'omega del *nirvāṇa*, ossia la Via inizia con l'accettazione di svariate regole e precetti di comportamento, mentre il *nirvāṇa* culmina nella cura aperta e morale delle altre persone e delle cose.

6. Anche se in un dato contesto un punto di vista viene enfatizzato più degli altri, in generale il *nirvāṇa* può essere compreso da una prospettiva psicologica oppure ontologica. Dal punto di vista psicologico, il *nirvāṇa* è un cambiamento radicale nell'atteggiamento tale che non si prova più l'influenza negativa del pensiero egocentrico. Tuttavia, se questa prospettiva viene fraintesa e iperenfatizzata, essa porta a uno psicologismo che ritiene che la verità sia semplicemente nell'intelletto senza alcuna connessione con una realtà esterna. Il rimedio a questa distorsione è asserire l'aspetto ontologico del *nirvāṇa*.

Dal punto di vista ontologico, il *nirvāṇa* è l'affermazione della bontà intrinseca del mondo e anche della natura umana. In questo senso, il *nirvāṇa* non è semplicemente un tipo di esperienza (come descritto dal punto di vista psicologico), ma è anche il contenuto o perfino il *fondamento* di un'esperienza. D'altra parte, se questa prospettiva ontologica viene iperenfatizzata, essa può portare all'idea distorta che la cura e la pratica siano arbitrarie o addirittura non necessarie. Il rimedio è, per contro, la neutralizzazione della distorsione ponendo più enfasi sul lato psicologico del *nirvāṇa*.

In breve, sia il punto di vista psicologico che quello ontologico contengono verità circa la natura del *nirvāṇa*, ma se una delle posizioni viene sviluppata in modo tale da escludere l'altra, il risultato è una distorsione della Via buddhista. Per questa ragione, i due punti di vista convivono nella storia del Buddhismo, uno sempre complementare all'altro e volto a controllare qualsiasi distorsione che potrebbe sorgere da una prospettiva unilaterale.

[Vedi *FILOSOFIA BUDDHISTA*; *ETICA BUDDHISTA*; *LETTERATURA BUDDHISTA*, articolo su *Esegesi ed ermeneutica*; *LINGUAGGIO* (*Teorie buddhiste*); *SOTERIOLOGIA BUDDHISTA*].

BIBLIOGRAFIA

Essendo uno dei concetti fondamentali del Buddhismo, il *nirvāṇa* viene trattato in una vasta gamma di opere: *sūtra*, commentari e opere critiche secondarie ad opera di studiosi di diverse tradizioni, e qualunque bibliografia potrebbe risultare incompleta o, nella migliore delle ipotesi, fortemente selettiva. Le seguenti opere sono state scelte per la loro particolare rilevanza con le questioni trattate nell'articolo.

Il nirvāṇa nelle tradizioni buddhiste indiane. Dei molti riferimenti al *nirvāṇa* presenti negli antichi testi indiani, alcuni passi hanno tradizionalmente attirato un'attenzione particolare. Per esempio, negli scritti in *pāli*, la condizione del Buddha dopo la morte (*parinirvāna*) viene trattata in diversi modi. Quello indubbiamente più importante è il racconto tradizionale del trapasso del Buddha narrato nel capitolo 6 del *Mahāparinibbāna Suttanta*. Una traduzione in inglese di questo testo si può trovare in F.M. Müller (cur.), *Buddhist Suttas*, T.W. Rhys Davids (trad.), New York 1881, rist. 1969 (Sacred Books of the East, 11). Una caratteristica interessante di questo racconto è la sua netta distinzione tra il *nirvāṇa* del Buddha e la sua capacità meditativa di provocare la completa cessazione (*nirodha*) delle percezioni, dei pensieri e dei sentimenti. Tuttavia, questo passo viene anche citato contro qualsiasi affermazione che l'antica visione buddhista fosse semplicemente nichilista e rinunciataria nei confronti del mondo. Evidentemente assente in questo testo è qualsiasi considerazione dettagliata circa la classica distinzione tra *nirvāṇa* con il resto e *nirvāṇa* senza resto. Questa distinzione viene presentata in maniera più dettagliata in E. Windisch (cur.), *Itivuttaka*, London 1889 (in particolare, pp. 38s.), rist. 1975. La traduzione inglese si trova in Caroline Augusta Rhys Davids (cur.), *The Minor Anthologies of the Pali Canon*, II, F.L. Woodward (trad.), London 1935, 1998 (2ª ed.).

Un altro tema frequentemente analizzato è la reticenza propria del Buddha nel descrivere la condizione della persona illuminata dopo la morte. Su questo punto esistono due riferimenti bibliografici particolarmente provocatori: V. Trenckner, R. Chalmers e Caroline Augusta Rhys Davids (curr.), *Majjhima-Nikāya*, I-IV, London 1887-1925, rist. 1948-1951, *sutta* 63-64 (la già citata storia di Māluṅkyāputta), e L. Feer (cur.), *The Saṃyutta-nikāya of the Sutta piṭaka*, I-VI, London 1884-1904, rist. 1960, III, p. 118. Le traduzioni in inglese delle due raccolte complete si trovano rispettivamente in I.B. Horner (trad.), *The Collection of the Middle Length Sayings*, I-III, London 1954-1959, rist. 1975-1977, e Caroline Augusta Rhys Davids e F.L. Woodward (tradd.), *The Book of the Kindred Sayings*, London 1917-1930.

Come abbiamo già detto, le descrizioni del *nirvāṇa* sono per la maggior parte poste in termini negativi. Un attento lettore potrà trovare molti esempi consultando, per esempio, gli eccellenti indici delle raccolte di antichi testi *pāli* citate sopra. Un'eccezione sorprendente a questa regola è rappresentata dal già citato L. Feer (cur.), *The Saṃyutta-nikāya of the Sutta piṭaka*, I-VI, London 1884-1904, rist. 1960, IV, p. 373. Questo passo offre una lista piuttosto lunga di equivalenti per lo più positivi per il *nirvāṇa*, compresi termini che significano «verità», «riva lontana», «la stalla», «pace», «sicurezza», «purezza» e così via. Queste caratterizzazioni positive del *nirvāṇa* sono state trovate altrove, ma mai in una sequenza così lunga.

Per quanto riguarda la questione dell'aspetto trascendente, mistico o metafisico del *nirvāṇa* nella tradizione buddhista antica, il testo di riferimento è P. Steinthal (cur.), *Udāna*, London 1885, rist. 1982, una traduzione in inglese del quale si trova anche nel già citato Caroline Augusta Rhys Davids (cur.), *The Minor Anthologies of the Pali Canon*. Alle pp. 80s. di *Udāna* si trova un riferimento indiscusso a una condizione dell'intelletto o a un

posto al di là della nascita e della morte, oltre tutte le discriminazioni e le percezioni ordinarie. La polemica continua ancora al di là dell'interpretazione appropriata del passo. In R.E.A. Johansson, *Psychology of Nirvana*, London 1969 (trad. it. *La psicologia del nirvana*, Roma 1984), per esempio, vi è una prolungata discussione sulla condizione illuminata dell'intelletto in quanto condizione della coscienza mistica, transempirica e indifferenziata. Il passo tratto dall'*Udāna* compare prevalentemente nelle argomentazioni di Johansson. Questo punto di vista è severamente criticato in D.J. Kalupahana, *Buddhist Philosophy. A Historical Analysis*, Honolulu 1976, rist. 1984, cap. 7. Nell'interpretare questo passo in riferimento allo stato di cessazione (*nirodha*) appena precedente la morte del Buddha ma non al normale *nirvāṇa* di questo mondo, Kalupahana afferma che il Buddhismo antico sostenne costantemente che il raggiungimento del *nirvāṇa* non richiede, o comporta, una qualsiasi forma transempirica di percezione. A questo riguardo, Kalupahana sviluppa la teoria che il Buddhismo antico fosse principalmente empirico nella prospettiva, una teoria che venne sviluppata completamente per la prima volta in K.N. Jayatilleke, *The Early Buddhist Theory of Knowledge*, London 1963, rist. Delhi 1980.

Un'altra questione controversa tra gli studiosi moderni è la relazione tra il Buddhismo antico e la forma coeva di Induismo. Mentre il criterio di Kalupahana distingue nettamente il concetto di *nirvāṇa* nel Buddhismo antico dall'idea coeva induista dell'unità di *ātman* e *brahman*, Johansson è propenso a vedere un elemento mistico comune. Una posizione generalmente più obiettiva e convincente su questo punto si può trovare nella scrupolosa disamina di K.N. Upadhyaya, *Early Buddhist and the Bhagavadgītā*, Delhi 1971.

Una buona introduzione alla concezione moderna di *nirvāṇa* dal punto di vista della sola tradizione abhidharmica ancora in vita, il Theravāda, è Walpola Rahula, *What the Buddha Taught*, Bedford 1959, 1967 (2ª ed. riv.), rist. Oxford 1997, cap. 4 (trad. it. *L'insegnamento del Buddha*, Roma 1984, 1994 [3ª ed. riv.]). Questa breve opera è tenuta in grande considerazione per la sua capacità nell'esporre la sostanza di secoli di analisi abhidharmica in un modo semplice, accurato e pur tuttavia non tecnico. Sul modo in cui il *nirvāṇa* in realtà funziona oggi come un ideale etico nella vita quotidiana del Theravāda, cfr. W.L. King, *In the Hope of Nibbana. An Essay of Theravada Buddhist Ethics*, La Salle/Ill. 1964. Per un approccio più storico e specialistico allo sviluppo delle visioni abhidarmiche antiche del *nirvāṇa*, cfr. E. Conze, *Buddhist Thought in India*, London 1962, rist. New Delhi 2002, in particolare le sezioni 1.5 e 2.3. Benché questo volume sia scritto e organizzato male, esso contiene alcune informazioni che non possono essere reperite altrove in inglese.

Per Nāgārjuna e la scuola dei mādhyamika, il *locus classicus* è la dissertazione di Nāgārjuna nel capitolo 25 della sua *Mūlamadhyamakakārikā*. L'originale sanscrito completo di quest'opera, con traduzione in inglese e un ampio commentario, è contenuto in D.J. Kalupahana, *Nagarjuna. The Philosophy of the Middle Way*, Albany/N.Y. 1986. Una buona trattazione della posizione fondamentale di Nāgārjuna in riferimento al *nirvāṇa* si trova anche in F.J. Streng, *Emptiness. A Study in Religious Meaning*, New York 1967, pp. 69-81.

Per lo studio dello Yogācāra e della posizione idealista, è possibile consultare D.T. Suzuki (trad.), *The Laṅkavātāra Sūtra*, London 1932, rist. 2000. Le identificazioni del *nirvāṇa* con i puri *ālaya-vijñāna* e *tathāgata-garbha*, così come con l'intelletto liberato dalle discriminazioni ingannevoli, vengono trattate in particolare nelle sezioni 18, 38, 63, 74, 77 e 82. Per gli sviluppi della tradizione dello Yogācāra più sistematicamente filosofici, il lettore può fare riferimento alle seguenti opere: il *Mahāyānasaṃgraha* di Asaṅga, tradotto nel volume di É. Lamotte (trad. e cur.), *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga (Mahāyānasaṃgraha)*, I-II, Louvain 1939, vol. II; la *Viṃśatikā* e la *Triṃśikā* di Vasubandhu, tradotte in S. Radhakrishnan e C.A. Moore (curr.), *A Source Book in Indian Philosophy*, C.H. Hamilton e Wing-tsit Chan (tradd.), Princeton 1957, rist. 1971. Tuttavia, S. Lévi, *Un Système de philosophie bouddhique. Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra*, Paris 1932, rimane il trattato più completo sulle opere di Vasubandhu. Per un'analisi del pensiero di Dignāga, cfr. Hattori Masaaki (trad.), *Dignāga, on Perception*, Cambridge/Mass. 1968.

Per una dissertazione semplice e dettagliata delle teorie indiane buddhiste sul *nirvāṇa*, cfr. N. Dutt, *Mahāyāna Buddhism*, Calcutta 1973, Delhi 2003 (2ª ed. riv.), cap. 7. Benché a volte sia nettamente contro le tradizioni dell'*abhidharma*, la sua esposizione delle differenze tra le scuole buddhiste indiane è molto buona. Per una disquisizione approfondita e affascinante dei tentativi fatti dagli studiosi occidentali nell'interpretazione dell'idea di *nirvāṇa*, quale risulta principalmente dai testi *pāli*, cfr. G.R. Welbon, *The Buddhist Nirvāṇa and its Western Interpreters*, Chicago 1968. Il volume di Welbon contiene anche una vasta bibliografia delle opere pubblicate in lingue occidentali e raggiunge il suo apice nella trattazione del famoso, acceso dibattito tra Louis de La Vallée-Poussin (1869-1938) e Theodore Stcherbatsky (Fëdor Stcherbatskii, 1866-1942). Entrambi si fecero notare come commentatori di prim'ordine del Buddhismo Mahāyāna, ma la loro personalità e il loro temperamento li portò ad assumere posizioni differenti sul Buddhismo e sui suoi fini. Così, nell'analizzare gli stessi antichi testi buddhisti, il primo enfatizzò gli aspetti yogici e religiosi, mentre il secondo preferì quelli filosofici. Malgrado le loro limitazioni, su questo argomento, le loro opere rimangono dei classici: cfr. L. de La Vallée-Poussin, *Nirvāṇa*, Paris 1925, e Th. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhism Nirvāṇa*, Leningrad 1927, Delhi 1989 (2ª ed. riv.).

Tradizioni dell'Asia orientale. Per le ragioni fornite nell'articolo, il concetto di *nirvāṇa* non è trattato nelle tradizioni dell'Asia orientale in modo così esplicito come nell'Asia meridionale. Quando il *nirvāṇa* viene preso in esame dai buddhisti dell'Asia orientale, le profonde distinzioni esistenti tra le diverse scuole indiane del Mahāyāna vengono smorzate. Ne è un esempio evidente il volume D.T. Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*, New York 1963, cap. 13. In questo capitolo, e in effetti in tutto il libro, Suzuki si accosta alle idee dei buddhisti del Mahāyāna come se fossero scaturite da tradizioni separate ma che implicavano uno spirito comune di fondo.

Per una dissertazione sulla scuola del Tiantai come venne sviluppata da Zhiyi, l'opera in inglese più approfondita è L.N. Hurvitz, *Chih-i (538-597). An Introduction to the Life and Ideas of a Chinese Buddhist Monk*, Bruxelles 1962. Per l'impatto che l'idea del Tiantai dell'illuminazione intrinseca ebbe sul Buddhismo giapponese nel periodo di Kamakura, cfr. l'esauriente studio di Yoshirō Tamura, *Kamakura shinbukkyō shisō no kenkyū*, Tokyo 1965

La tradizione dello Huayan, come quella del Tiantai, non è ancora stata studiata in modo esauriente in opere occidentali. Una tra le migliori esposizioni filosofiche della teoria dello Huayan in relazione all'illuminazione è la dissertazione su Fazang in Yu-Lan Fung, *A History of Chinese Philosophy*, II, *The Period of Classical Learning*, D. Bodde (trad.), Peiping 1937, rist. Princeton 1983, cap. 8. Fazang è fondamentale anche nell'analisi di F.D. Cook, *Hua-yen Buddhism. The Jewel Net of Indra*, University Park/Pa. 1977, 1981, (2ª ed.). Alcuni saggi sulla storia della pratica dello Huayan sono contenuti in R.M. Gimello e P.N. Gregory (curr.), *Studies in Ch'an and Hua-yen*, Honolulu 1984.

Per quanto riguarda la teoria dei quattro regni della realtà (*fajie*), che culmina nella «non ostruzione tra cosa e cosa», il testo fondamentale è lo *Huayan fajie xuanjing* di Chengguan, del quale si può trovare una traduzione in inglese in Th. Cleary, *Entry into the Inconceivable*, Honolulu 1983. In quest'opera è da sottolineare la ragguardevole traduzione data per i termini *li* e *shi*, rispettivamente «noumeno» e «fenomeno», un'interpretazione popolare dei primi traduttori, ora abitualmente sostituita con i termini meno speculativi e filosoficamente fuorvianti di «principio» e «evento» (oppure «principio» e «cosa»).

Per quanto riguarda la distinzione operata dal Chan tra illuminazione improvvisa e graduale, lo scambio di poemi tra Shenxiu e Huineng è stato registrato nelle prime dieci sezioni del *Liuzu tanjing*, del quale abbiamo una buona traduzione in inglese in Ph.B. Yampolski (cur. e trad.), *Platform Sutra of the Sixth Patriarch*, New York 1967. Per il pensiero di Zongmi su illuminazione improvvisa e applicazione graduale, così come per l'elaborazione di Jinul su questo argomento, cfr. R.E. Buswell, Jr. (trad.), *The Korean Approach to Zen. The Collected Works of Chinul*, Honolulu 1983 (della stessa opera esiste anche una versione compendiata dal titolo *Tracing Back The Radiance. Chinul's Korean Way of Zen*, Honolulu 1991). Per la visione di Dōgen dell'unicità di applicazione e illuminazione, cfr. H.J. Kim, *Dōgen Kigen. Mystical Realist*, Tucson 1975, 1987 (2ª ed. riv.), cap. 3. e Th.P. Kasulis, *Zen Action/Zen Person*, Honolulu 1981, capp. 6-7.

Per una visione d'insieme della tradizione della Terra Pura e, in particolare, dell'idea di Shinran che l'illuminazione sia irraggiungibile con qualsiasi sforzo personale, cfr. A. Bloom, *Shinran's Gospel of Pure Grace*, Tucson 1965, a tutt'oggi il solo studio oggettivo in lingua inglese su Shinran che sia rilevante. Sono state pubblicate anche due collane che offrono una buona traduzione delle opere di Shinran: la «Ryūkoku Translation Series» e la «Shin Buddhism Translation Series», entrambe edite a Kyoto, Giappone. Nessuna delle due è completa, ma grazie a entrambe la maggior parte delle opere di Shinran è stata adeguatamente tradotta. La citazione presente in questo articolo è tratta dal vol. 1 della seconda collana, e precisamente Ueda Yoshifumi (cur. e trad.), *The Letters of Shinran. A Translation of Mattōshō*, Kyoto 1978 (Shin Buddhism Translation Series, 1).

Per il pensiero di Kūkai sulle caratteristiche del Buddhismo esoterico, un'opera fondamentale è *Benkenmitsu nikyō ron* (Sulla Distinzione dei Due Insegnamenti, Essoterico ed Esoterico). Sul ruolo del rituale nell'illuminazione, cfr. le opere *Sokushin jōbutsu gi* (Sul raggiungimento della buddhità proprio in questo corpo), e *Shōji jissō gi* (Sul Suono-Parola-Realtà). Le traduzioni in inglese di queste e di altre opere di Kūkai si possono trovare in Yoshito S. Hakeda, *Kūkai. Major Works*, New York 1972.

[Aggionamenti bibliografici:

S. Collins, *Nirvāṇa and Other Buddhist Felicities. Utopias of the Pali Imaginaire*, New York 1998.

R.F. Gombrich, *Kindness and Compassion as Means to Nirvāṇa*, Amsterdam 1998.

T.P. Casulis, *Nirvāṇa*, in J.M. Kitagawa e M.D. Cummings (curr.), *Buddhism and Asian History*, New York 1989, pp. 395-408.

E. Obermiller e H.S. Sobati, *Nirvāṇa in Tibetan Buddhism*, Delhi 1988.

K. Sukla, *Nagarjuna Bauddha Pratisthanam, Nature of Bondage and Liberation in Buddhist Systems. Proceedings of Seminar Held in 1984*, Gorakhpur (India) 1988.

N. Swaris, *The Buddha's Way to Human Liberation. A Socio-Historical Approach*, Dehiwala (Sri Lanka) 1999.

E.J. Thomas, *The Road to Nirvāṇa. A Selection of the Buddhist Scriptures Translated from the Pali*, Rutland/Vt. 1992.

A. Tilakaratne e University of Kelaniya, *Nirvāṇa and Ineffability. A Study of the Buddhist Theory of Reality and Language*, Sri Lanka 1993].

THOMAS P. KASULIS

NISHIDA KITARŌ (1875-1945), il principale filosofo giapponese del XX secolo. Nishida nacque in un piccolo villaggio presso la città di Kanazawa, sul mar del Giappone. Studente particolarmente dotato, già nel 1894 completò i suoi studi di filosofia all'Università Imperiale di Tokyo e, dopo un breve periodo di insegnamento nella scuola media, nel 1899 passò alla Fourth Higher School di Kanazawa. Il suo primo libro, *Zen no kenkyū* (Uno studio del Bene), nacque appunto dalle lezioni tenute in quel periodo. La sua pubblicazione, nel 1911, fu salutata come un evento epocale per l'introduzione della filosofia occidentale in Giappone. In quest'opera, Nishida getta le fondamenta di quello che sarà il suo pensiero filosofico con la nozione di «esperienza pura». Il libro esordisce con queste parole:

> Sperimentare significa conoscere le cose come sono. Significa conoscerle mettendo completamente da parte i propri artifici ed essere guidati dalle cose stesse. Dal momento che, di solito, quando si parla di esperienza si comprende anche una certa attività mentale, qui si indicherà con «pura» la condizione dell'esperienza come davvero essa è, senza l'aggiunta del benché minimo pensiero o della benché minima riflessione. Per esempio, quando vediamo un colore o sentiamo un suono, l'esperienza pura è quella del momento precedente non soltanto all'aggiunta del nostro giudizio circa la provenienza esterna di ciò che vediamo o sentiamo o a qualunque sensazione che noi proviamo, ma è precedente persino all'identificazione stessa del colore o del suono. Esperienza pura è dunque sinonimo di esperienza diretta. Quando si sperimenta direttamente il pro-

prio stato conscio, non c'è soggetto né oggetto; il conoscere e l'oggetto della conoscenza sono la stessa identica cosa. Questa è la più pura forma di esperienza.

Le parole di Nishida riecheggiano quelle di Bergson e di William James, entrambi spiriti a lui affini, ma mostrano anche l'influenza dello Zen, alla cui pratica si dedicò assiduamente durante il periodo trascorso a Kanazawa.

Nel 1910, Nishida divenne docente all'Università Imperiale di Kyōto, dove rimase fino al suo ritiro dall'insegnamento, nel 1928. Morì nel 1945, all'età di settantacinque anni. Durante il periodo di Kyōto e nei suoi ultimi anni, Nishida sviluppò instancabilmente il suo metodo filosofico, rimaneggiando continuamente le sistematizzazioni precedenti e cercando sempre nuove forme di espressione. Egli stesso si paragonò a un cercatore di pietre preziose, più ansioso di estrarre da una vena i suoi ricchi tesori che non di lucidarne i reperti e metterli in mostra. Ciò risulta ben chiaro nei sette volumi della sua opera *Tetsugaku ronbunshū* (Saggi filosofici), pubblicata tra il 1935 e il 1945. Nei suoi scritti, inoltre, troviamo anche una netta adesione all'identificazione tra filosofia e religione, un principio suggerito dallo Zen.

Intorno al 1910, l'attività filosofica di Nishida subì un forte stimolo dallo studio delle opere di Bergson e dei neokantiani tedeschi (in particolare, Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert e Hermann Cohen). La strenua ricerca nell'epistemologia logica del trascendentalismo neokantiano e la critica ai suoi princìpi fondamentali portarono Nishida ad apprezzare il significato più profondo della filosofia di Kant e del metodo trascendentale dell'idealismo tedesco. Attraversato il lungo e oscuro tunnel nel quale questo orientamento interiore lo aveva condotto, egli riuscì a passare dal trascendentalismo al trascendente riscoprendo, a un livello più alto, il suo primo concetto di esperienza pura. Ciò che più di ogni altra cosa gli aprì questa nuova dimensione fu la nozione del *topos* del nulla, culminante nel suo saggio finale, *La logica del* topos *e la visione religiosa del mondo*.

In quest'ultima opera, Nishida si rifà a un discorso del maestro dello Zen, Dōgen (1200-1253), per caratterizzare l'essenza del Buddhismo: «Per apprendere il Buddhismo, si deve apprendere il sé. Per apprendere il sé, si deve dimenticare il sé. È sbagliato pensare che ci si debba avvicinare a una cosa per capire cosa essa sia veramente. Al contrario, è la cosa com'è veramente che ci viene incontro e ci illumina su cosa essa è» (*Shōbōgenzō*, «Genjōkōan»). Nishida vede qui un superamento della dicotomia soggetto-oggetto attraverso la pura esperienza e, allo stesso tempo, un salto oltre la riflessione intenzionale. Nel linguaggio della logica de-ontologica del suo periodo finale, l'assoluto inteso come nulla assoluto riflette in se stesso tutti gli esseri individuali del mondo e identifica se stesso con loro ma, al contempo, questo specchio cosmico del *dharma* si ritrae dagli esseri in esso riflessi così da mantenere la propria indipendenza da loro. Se questo specchio avesse qualità proprie, non potrebbe riflettere perfettamente le cose. Da una parte, lo specchio perfetto è nulla esso stesso e perciò riflette ogni cosa allo stesso modo, senza differenziazione o discriminazione. Dall'altra parte, lo specchio perfetto non è un mero nulla, dal momento che la sua funzione di specchio esiste davvero e presenta le cose esattamente come sono. Perciò lo specchio cosmico del *dharma* esiste e agisce soltanto come nulla assoluto. Dal punto di vista degli esseri individuali, questa riflessione dell'assoluto è una «espressione» della sua totalità cosmica in ciascun individuo, e imprime il marchio del tutto assoluto sugli esseri relativi, ciascuno nel proprio contesto.

Nishida chiama questa scambievole riflessione, o espressione dell'assoluto e del relativo, l'«autoidentità dei contraddittori assoluti». Inoltre, considera ciascuna di tali espressioni dell'assoluto come un atto di creazione, che permette dunque a ogni individuo di riflettere e di esprimersi faccia a faccia con ciascun altro in un atto di «autonegazione in quanto autoaffermazione». Questo conferisce al mondo storico il ruolo speciale di *topos* mediatore dell'autoriflessione e dell'autoespressione globale del nulla assoluto. Nishida descrive questa dialettica come un movimento «dal fatto al fare», chiaramente derivato dallo sviluppo dialettico hegeliano. Per Nishida, «tutti noi siamo elementi creativi in un mondo creativo».

BIBLIOGRAFIA

Opere di Nishida Kitarō

Art and Morality, D.A. Dilworth e V.H. Viglielmo (tradd.), Honolulu 1973.

Fundamental problems of Philosophy. The World of Action and the Dialectical World, D.A. Dilworth (trad.), Tokyo 1970.

Intelligibility and the Philosophy of Nothingness, R. Schinzinger (trad.), Tokyo 1958.

The Problem of Japanese Culture, in Ryūsaku Tsunoda, W.Th. de Bary, D. Keene (curr.), *Sources of Japanese Tradition*, New York 1958, pp. 350-65.

Religious Consciousness and the Logic of Prajñāpāramitā Sūtra, D.A. Dilworth (trad.), in «Monumenta Nipponica», 25 (1970), pp. 203-16.

A Study of Good, V.H. Viglielmo (trad.), Tokyo 1960.

Towards a Philosophy of Religion with the Concept of Pre-established Harmony as Guide, D.A. Dilworth (trad.), in «Eastern Buddhist», 3 (1970), pp. 19-46.

Zenshū (Opere complete), I-XVIII, Tokyo 1965-1966 (2ª ed.).
Last writings. Nothingness and the religious worldview, D.A. Dilworth (trad.), Honolulu 1987.
[In italiano:
Il corpo e la conoscenza. L'intuizione attiva e l'eredità di Cartesio, M. Cestari (cur.), Venezia 2001.
Io e il tu, R. Andolfato (cur.), Padova 1996].

Studi dedicati a Nishida Kitarō

L. Knauth, *Life is Tragic. The Diary of Nishida Kitarō*, in «Monumenta Nipponica», 20 (1965), pp. 335-58.
Noda Matao, *East-West Synthesis in Kitarō Nishida and the Kyoto School*, in «Monumenta Nipponica», 21 (1966), pp. 354-91.
G.K. Piovesana, *Recent Japanese Philosophical Thought, 1862-1968*, Tokyo 1968 (cfr. pp. 85-122), Richmond 1997 (3ª ed. riv.).
H. Waldenfels, *Absolute Nothingness. Foundations for a Buddhist-Christian Dialogue*, J.W. Heisig (trad.), New York 1980, pp. 35-46.
[In italiano:
M. Cestari, *Il concetto di autoidentità contraddittoria nel pensiero di Nishida Kitaro*, Venezia 1995.
M. Cestari, *Storicità e corporeità del conoscere. Nishida Kitaro e l'intuizione attiva*, Venezia 1996].

TAKEUCHI YOSHINORI

OLDENBERG, HERMANN (1856-1920), sanscritista, buddhologo e storico delle religioni tedesco. Nato ad Amburgo il 31 ottobre 1856, figlio di un ecclesiastico protestante, Hermann Oldenberg terminò i suoi studi di filologia classica e indiana nel 1875 all'Università di Berlino con una tesi sui Fratelli Arvali, un'antica confraternita cultuale romana. Nel 1878 discusse, sempre a Berlino, la sua tesi di abilitazione in filologia sanscrita e insegnò prima all'Università di Kiel, dal 1889, e poi a Göttingen, dal 1908 fino alla sua morte avvenuta il 18 marzo 1920.

Dopo la pubblicazione, nel 1878, di un'edizione e traduzione dello *Śāṅkhāyana Gṛhyasūtra*, il giovane Oldenberg si dedicò ai testi buddhisti *pāli* e si deve a lui come singolo studioso l'inizio di una seria investigazione di questo materiale. Nei precedenti decenni del XIX secolo, la ricerca buddhologica europea si era incentrata sullo studio di testi sanscriti (e tibetani) del Mahāyāna, che presentavano in modo assai sfumato la figura storica del Buddha e la prima storia del Buddhismo. Oldenberg prima curò e tradusse in inglese, nel 1879, un importante cronaca *pāli*, il *Dīpavaṁsa*, e poi curò il *Vinaya Piṭaka* (Canestro della disciplina) del *Tipiṭaka* pāli (1879-1883), del quale pubblicò le traduzioni inglesi (1881-1885) con T.W. Rhys Davids, fondatore della Pali Text Society. Frutto di questo periodo di intensa ricerca sul Buddhismo è l'esemplare pubblicazione del suo *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde* (1881), scritto a soli ventisei anni, e «forse il libro più famoso mai scritto sul Buddhismo» (J.W. de Jong, in «Indo-Iranian Journal», 12 [1970], p. 224).

Oldenberg, pur non trascurando mai di intervenire attivamente negli studi buddhisti, fece del Buddhismo una delle dimensioni del proprio personale *Lebenswerk*, che consisteva niente meno che nell'esame sistematico della più antica storia religiosa dell'India. E infatti i suoi risultati negli studi vedici sono – se è possibile – ancor più fecondi dei suoi contributi agli studi buddhisti. Considerate nel complesso, le sue opere *Die Hymnen des Rigveda* (1888), *Die Religion des Veda* (1894) e *Ṛgveda. Textkritische und exegetische Noten* (1909-1912) costituiscono un trittico di enorme e ininterrotta importanza per la ricerca sulla forma, i metri e la storia testuale della *Ṛgveda Saṁhitā*. Inoltre, le traduzioni di diversi *gṛhyasūtra* vedici (*sūtra* su cerimonie religiose domestiche), gli studi dedicati ai *brāhmaṇa* e alle *upaniṣad*, e i numerosi articoli su argomenti vedici completano il suo imponente lascito di meticolosa ricerca.

Grazie agli sforzi di Hermann Oldenberg, l'analisi storica e letteraria delle religioni vedica e buddhista raggiunse finalmente la maturità, benché quella sua continua preoccupazione di decifrare le fondamenta storiche del Buddhismo e del Vedismo, tipica delle tendenze in voga alla fine del XIX e all'inizio del XX secolo nella ricerca storica tedesca, possa sembrare in certo qual modo ingenua agli studiosi contemporanei. Oldenberg morì ad appena un anno dalla prima produttiva stagione di ricerche archeologiche nella Valle dell'Indo, un'opera destinata a modificare completamente molte delle teorie allora prevalenti sulla civiltà e la religione dell'India delle origini. Si può soltanto ipotizzare quale sarebbe stata la risposta di Oldenberg a tali scoperte, ma è comunque certo che egli se ne sarebbe occupato con quello stesso spirito illuminato, distaccato e critico che caratterizzò tutta la sua produzione scientifica. I suoi continui sforzi per svelare i primi stadi del pensiero religioso e della storia dell'India, il suo rigoroso metodo filologico e l'abilità con cui seppe integrare gli spunti dati da altre discipline rimangono quali memorabili testimonianze che continueranno a informare e guidare la ricerca.

BIBLIOGRAFIA

Sfortunatamente, l'impatto diretto della ricerca di Oldenberg sugli studi non germanofoni è limitato dalla scarsezza delle traduzioni. L'opera di Oldenberg, *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, Berlin 1881 (trad. it. *Buddha*, Milano 1998), è l'unica più volte tradotta in italiano. In lingua inglese, i seguenti

titoli sono tutti corredati da pregevoli introduzioni: *The Dīpavaṁsa*, London 1879; *Vinaya Texts*, Oxford 1881-1885, rist. Delhi 1968; *The Gṛhya-sūtras. Rules of Vedic Domestic Ceremonies*, I-II, Oxford 1886-1892, rist. Delhi 1989; e *Vedic Hymns*, parte 2, *Hymns to Agni*, Oxford 1897, rist. Delhi 1988. Anche tre dei suoi saggi generali sono stati pubblicati in unico volume dal titolo *Ancient India*, Chicago 1898, rist. Delhi 1962. Di inestimabile valore è l'edizione dei *Kleine Schriften*, K. Janert (cur.), I-II, Wiesbaden 1967, che comprende non soltanto il testo completo di oltre un centinaio di articoli, ma anche un'esauriente bibliografia.

G.R. WELBON

OTTUPLICE SENTIERO. Il Nobile Ottuplice Sentiero (sanscrito, *āryāṣṭāṅgamārga*) è la prima via soteriologica enunciata dal Buddha Śākyamuni. Secondo la tradizione, il Buddha predicò questa via immediatamente dopo la propria illuminazione, nel suo primo sermone a Benares, noto come il Discorso del Giro della Ruota del *dharma* (pāli, *Dhammacakkappavattana Sutta*). In questo discorso, Śākyamuni espose le Quattro Nobili Verità – ossia la sofferenza, la sua causa, la sua cessazione e la via che porta alla cessazione – e sostenne la Via di Mezzo come principio basilare della vita religiosa. La Via di Mezzo evita gli estremi dell'edonismo e dell'ascetismo, giudicati dal Buddha controproducenti e infruttuosi, così come il dualismo metafisico dell'essere e del non essere, e sostiene invece una via critica, ma sensata e pratica, alla suprema illuminazione. Questa via è sia un mezzo per l'illuminazione, sia l'espressione di tale illuminazione nella vita quotidiana.

Per apprezzare pienamente le Quattro Nobili Verità e il principio della Via di Mezzo nella storia religiosa dell'India occorre comprendere la relazione che intercorre tra la nascita del Buddhismo e il Brahmanesimo, ossia la corrente religiosa prevalente al tempo di Śākyamuni. Il fine ultimo del Brahmanesimo era la realizzazione dell'unità di *ātman*, il centro divino personale, e *brahman*, il centro divino universale. L'unione dei due princìpi conduceva alla realizzazione di *sat* (essere permanente), *cit* (conoscenza) e *ānanda* (beatitudine), ma tale intuizione era limitata a un ristretto numero di persone. Quel che il Buddha insegnava, al contrario, si basava sull'esperienza popolare, per la quale la realtà non era l'essere permanente, bensì l'impermanenza (*anityata*), la sorte comune non era la conoscenza, bensì l'ignoranza (*avidyā*) e la vita non era beatitudine, ma sofferenza (*duḥkha*). Egli predicava che l'essenza di una persona era *anātman* (non-sé), distruggendo così la visione del mondo strutturata sull'unità di *ātman* e *brahman*. Tale negazione dell'universo brahmanico implicava anche l'annullamento del sistema di casta o di classe, ritenuto ben radicato nella realtà sacra. Nel nuovo ordinamento, invece, si riteneva che il valore di una persona fosse determinato non dalla nascita o dalla stirpe, ma dalla condotta (*caraṇa*), che ha un ruolo centrale nella vera vita religiosa. Così, una persona di bassa casta ma di nobile condotta deve essere considerata di alta casta, mentre una persona di alta casta ma di ignobile condotta è da ritenersi di bassa casta.

Nel proclamare la sua via rivoluzionaria, il Buddha mantenne alcuni concetti tradizionali, come il *saṃsāra* e il *karman*, cui attribuì però un'interpretazione esistenziale. I suoi insegnamenti contenevano anche nuove idee, come il concetto di *nirvāṇa*, il rifiuto della speculazione metafisica e l'enfasi posta sulla condotta morale. Inoltre, il Buddha elevò i termini che connotavano una superiorità razziale o culturale in parole che designavano alti ideali religiosi. Così, per esempio, il termine *ārya* («nobile»), che indicava la razza dei conquistatori di pelle chiara stabilitisi nel territorio centrale (Madhyadeśa) dell'India nordoccidentale, venne fatto proprio dal Buddha che l'utilizzò per descrivere la nobiltà e la verità del suo insegnamento. Tale termine divenne componente essenziale delle Quattro Nobili Verità (*catvāry āryasatyāni*) e del Nobile Ottuplice Sentiero (*āryāṣṭāṅgamārga*). Allo stesso modo, il termine *madhyama* («medio») venne utilizzato per indicare non un ordine sociopolitico stabilito dai conquistatori di razza indoeuropea, bensì un principio basilare della via all'illuminazione, la Via di Mezzo.

È stato detto che le Quattro Nobili Verità seguono come schema il metodo di diagnosi e prognosi comune nella scienza medica dell'epoca. La Prima Nobile Verità stabilisce che alla base della condizione umana vi è la sofferenza o il disagio (*duḥkha*), e la Seconda Nobile Verità ne analizza la causa (*samudaya*), individuandola in una sete insaziabile che si impadronisce dell'uomo e lo intrappola nei vagabondaggi saṃsārici. La Terza Nobile Verità è una prognosi della salute, o stato ideale: l'estinzione (*nirodha*) della sete e la pace che ne segue. La Quarta Nobile Verità mostra la via (*mārga*) che conduce alla pace, e che nel caso specifico è l'Ottuplice Sentiero.

L'Ottuplice Sentiero è formato dalla retta vista, dal retto pensiero, dalla retta parola, dalla retta condotta, dal retto stile di vita, dal retto sforzo, dalla retta attenzione e dalla retta meditazione. Pur elencate come se fossero otto categorie separate, esse formano ciascuna una parte di un'unica disciplina, e ognuna necessariamente comprende le altre. L'aggettivo «retto» significa che esse sono tutte in accordo con la realtà come essa è (*yathā-bhūtaṃ*), in opposizione alla percezione erronea inconscia e alla distorsione volontaria della realtà comuni tra i non illuminati.

La retta vista, ad un livello elementare, è l'apprezza-

mento della legge del *karman* che opera attraverso i tre tempi del mondo: passato, presente e futuro. Quando si pensa conformemente alla legge di causa ed effetto, si è liberi da credenze superstiziose e irrazionali. A un livello religioso più profondo, essa è l'intuizione esatta delle Quattro Nobili Verità, della coproduzione condizionata e della comprensione della vita basata su questi princìpi. La retta vista confuta tutte quelle credenze che, secondo il Buddha, conducono alla sofferenza: l'attaccamento all'essere permanente, sia nel mondo esterno che in se stessi; il rifiuto della legge del *karman*, sostenendo l'esistenza del sé nonostante la sua infondatezza; l'eternalismo, che ipotizza un essere supremo alla guida del destino umano; e il nichilismo, che sostiene che la vita non sia che un evento casuale e accidentale, privo di significato.

Quando si vede la vita conformemente alla realtà, allora il retto pensiero, la retta parola e la retta condotta ne conseguono naturalmente. Questo significa che i nostri pensieri, parole e opere sono fondamentalmente liberi dall'egocentrismo. Con il retto pensiero siamo liberi dai tre veleni costituiti da avidità, inimicizia e ignoranza, e colmi di pensieri di compassione e di non violenza. Con la retta parola evitiamo la menzogna, la diffamazione, la doppiezza, la grossolanità e il pettegolezzo, e diciamo soltanto la verità, lodiamo il prossimo, creiamo armonia e pronunciamo parole amichevoli, gentili e utili. Con la retta condotta evitiamo di far del male senza necessità, di rubare e di avere rapporti sessuali illeciti e ci sforziamo di amare tutti gli esseri, di donare con generosità, di predicare il *dharma* e di mantenere corrette relazioni coniugali.

Tutto questo porta ad un corretto stile di vita. Noi dobbiamo procurarci ciò di cui quotidianamente abbiamo bisogno in fatto di cibo, vestiti e riparo, ma nel fare ciò non dobbiamo lasciarci coinvolgere in mestieri e passatempi che facciano del male agli altri, come fare traffico di armi, bere, far uso di veleni o cacciare e pescare. Il retto stile di vita come conseguenza del retto pensiero, della retta parola e della retta condotta, necessariamente porta a un regime quotidiano regolato, salutare e produttivo.

Poiché non è facile persistere in queste pratiche, al centro dell'Ottuplice Sentiero viene posto il retto sforzo. Lo sforzo è particolarmente richiesto per prevenire l'insorgere del male, per abbandonare il male ormai presente, per tendere al bene e per accrescere il bene che già esiste. Male, qui, significa tutto ciò che intralcia il cammino verso l'illuminazione, e bene ciò che contribuisce a progredire nel cammino. Lo sforzo dipende direttamente dal volere, dalla pazienza, dalla costanza e dal coraggio di fronte agli innumerevoli ostacoli della vita.

Perché lo sforzo sia indirizzato correttamente occorre la retta attenzione, la piena consapevolezza di tutto quello che sta accadendo intorno a noi, compreso il nostro corpo, i sentimenti, le idee e i pensieri. Si deve ricordare costantemente a se stessi l'impermanenza del mondo, la sofferenza che vi abbonda, il non egocentrismo del sé e le impurità alle quali siamo falsamente attaccati. La retta attenzione è inseparabile dalla prontezza mentale, dalla vigilanza, dall'onestà e dal senso di responsabilità.

Infine, tutte queste componenti dell'Ottuplice Sentiero devono radicarsi nella retta meditazione. In questo contesto, il termine meditazione può indicare i vari livelli raggiunti dal fedele che la pratica, oppure la concentrazione assoluta della mente su un compito da affrontare. Il punto essenziale è l'unificazione della mente tale da non disperdere l'attenzione, né agitare la mente. Una mente salda e concentrata è essenziale per il successo di qualsiasi impresa.

La pratica della via buddhista si può riassumere con i Tre Insegnamenti: osservanza dei precetti (*śīla*), pratica della meditazione (*dhyāna*) e raggiungimento della saggezza (*prajñā*). Quando l'Ottuplice Sentiero viene compreso secondo i Tre Insegnamenti, la retta parola, la retta azione e il retto stile di vita sono regolati da precetti; la retta attenzione e la retta meditazione sono aspetti della pratica meditativa; la retta vista e il retto pensiero sono connessi alla saggezza. Il retto sforzo è alla base di tutti e tre gli insegnamenti.

L'Ottuplice Sentiero, oltre a condurre alla suprema illuminazione, esprime anche un approccio ragionevole e pratico alla vita, nel senso che, qualunque sia il nostro scopo, è importante per noi comprendere con chiarezza quel che speriamo di raggiungere, cosicché i nostri pensieri, le nostre parole e le nostre azioni coincidano con la realizzazione di questo scopo. Ciò significa che tutto il nostro stile di vita deve essere adatto a realizzarlo, e ciò richiede uno sforzo costante, che è forse la componente essenziale di tutte le diverse pratiche buddhiste. Lo sforzo deve essere guidato dall'attenzione, così da essere costantemente consci del processo che conduce a una fine efficace. Infine, l'intera impresa deve essere radicata nell'esperienza meditativa, che aggiunge lucidità e forza all'Ottuplice Sentiero.

Per riassumere, l'Ottuplice Sentiero ha costituito la prima concreta espressione della Via di Mezzo, un principio fondamentale per i successivi sviluppi del Buddhismo. Esso configura la ragione della vita buddhista: la ricerca pratica e illuminata di una vita quotidiana in cui siano presenti saggezza e compassione, tanto che tutti gli esseri possano manifestare il loro pieno potenziale per creare un mondo di uguaglianza, armonia e pace. A qualsiasi scuola si faccia riferimento, questo è il fine di tutto il Buddhismo.

[Vedi *QUATTRO NOBILI VERITÀ*].

BIBLIOGRAFIA

Per il testo originale del Primo Sermone, cfr. C.A.F. Rhys Davids e F.L. Woodward (tradd.), *The Book of the Kindred Sayings, Saṃyutta-nikāya*, London 1930, V, pp. 356-65. Per una trattazione classica dell'Ottuplice Sentiero, cfr. per esempio W. Rahula, *What the Buddha Taught*, Bedford 1959, 1967 (2ª ed. riv.), rist. Oxford 1997 (trad. it. *L'insegnamento del Buddha*, Roma 1984, 1994 [3ª ed. riv.]).

[In italiano segnaliamo il saggio di C. Gregorat, *L'ottuplice sentiero nella visione buddistica e antroposofica*, Milano 1994].

TAITETSU UNNO

P-Q

PADMASAMBHAVA (tibetano, Padma 'byung gnas; circa VIII secolo d.C.), famoso in Tibet come grande saggio tantrico, esorcista, praticante dello *yoga* e mago. Conosciuto anche con i nomi di Guru Padma, U rgyan Padma, Guru Rin po che, Loto Nato e Secondo Buddha. Padmasambhava è ritenuto, insieme con Śāntirakṣita, uno dei fondatori del primo monastero buddhista (Bsam yas [Samye]) in Tibet. Le fonti tibetane riportano che egli venne invitato in Tibet dal re Khri srong lde btsan (Trisong Detsen, 755-797) per sottomettere alcuni demoni che ostacolavano la trasmissione del *dharma*.

Sulle origini di Padmasambhava non si può dire nulla di preciso, sebbene sia difficile negare l'esistenza storica di un personaggio che porta questo nome. Le tradizioni tibetane lo vogliono nativo di Uḍḍiyāna e figlio rivelato del re Indrabodhi: si dice che il re abbia scoperto un ragazzo che somigliava al Buddha seduto nel centro di un fiore di loto sul lago Dhanakośa. Una vasta letteratura si sviluppò intorno a Padmasambhava, ma soltanto il *Padma thang yig* (Rotoli Padma) e il *Bka' thang sde lnga* (Insieme pentapartito di rotoli), entrambi composti nel XIV secolo, vengono considerati le opere principali che raccontano gli avvenimenti della sua vita e del suo tempo. La sua nascita viene celebrata in Tibet il decimo giorno del decimo mese lunare.

Si dice che Padmasambhava sia partito per il Tibet il quindicesimo giorno dell'undicesimo mese lunare di quello che dagli occidentali è considerato l'anno 746 e che sia arrivato nella primavera del 747. Tuttavia, questa ipotesi ha dei detrattori. Non si sa per quanto tempo Padmasambhava rimase in Tibet e come avvenne la sua partenza. Secondo il *gter ma*, o «letteratura segreta», rimase in Tibet per cinquanta anni. Secondo il *Chos 'byung* (Storia del Buddhismo) di Bu ston (Buston), alla fine, egli venne mandato via dopo aver compiuto un'azione miracolosa che non fu gradita ai ministri di corte poco dopo che sette Tibetani erano stati selezionati e ordinati monaci.

Come saggio tantrico ed esorcista, a Padmasambhava venne attribuito il merito di aver accolto nel Buddhismo divinità locali, che poi divennero tutrici della religione. Si ritiene che la costruzione del monastero di Samye abbia messo il sigillo alla sottomissione finale di queste divinità locali.

Padmasambhava portò in Tibet il Vajrayāna, la forma esoterica del Buddhismo, scrisse un commentario sul *Bar do thos grol* (Libro tibetano dei morti), commentò il *Guhyamālāgarbha Tantra*, tradusse molti *sūtra* e *tantra* e insegnò il *Dākiṇyagnijihvājvala Tantra* a Dpal gyi seng ge, uno dei suoi venticinque discepoli, il quale custodì i suoi insegnamenti orali. In questo modo egli fondò il Berretto Rosso, o Rnying ma («antico»), tradizione buddhista del Tibet, in contrasto con il Cappello Giallo, o Gsar ma («nuovo»), tradizione organizzata da Tsong kha pa (Tsongkhapa, 1357-1419). Si dice che Padmasambhava abbia ricevuto, attraverso una trasmissione esoterica, dei *tantra* da detentori delle conoscenze magiche (*vidyādhāra*) sia umani (per esempio, Indrabodhi) che non umani (per esempio, Vajrapāṇi). In seguito, egli nascose questi «tesori letterari» (*gter ma*) in molti templi, grotte e sotto delle pietre, in modo che fossero scoperti in seguito da «scopritori dei tesori» (*gter ston*) come O rgyan gling pa (morto nel 1379). Padmasambhava è considerato l'iniziatore delle «istruzioni purissime» (*snyin thig*) degli insegnamenti *atiyoga* dei *tantra* «interni». Grazie alla codificazione dei *tantra* dei rnying ma pa (Nyingmapa) in una raccolta cono-

sciuta con il nome di *Rnying ma rgyud 'bum*, questa «tradizione antica» del Buddhismo tibetano raggiunse il suo apice con la scuola del Rdzogs chen (Dzogchen), rappresentata da Klong chen pa (1308-1363) e altri.

[Vedi *BUDDHISMO*, articolo sul *Buddhismo in Tibet*; e *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*, articolo sul *Buddhismo tibetano*].

BIBLIOGRAFIA

W.Y. Evans-Wentz (cur. e trad.), *The Tibetan Book of the Great Liberation*, Oxford 1954, rist. 2000 (trad. it. *Il libro tibetano della Grande Liberazione*, Roma 1975, 1992 [2ª ed.]). La prefazione *Psychological Commentary* è di C.G. Jung. La lunga introduzione si occupa di idee del Mahāyāna, di Buddhismo tantrico, di problemi tematici quali tempo e spazio, sé e anima, e di problemi di traduzione ed edizione. Sono comprese anche delle versioni inglesi della biografia di Padmasambhava (libro 1); la traduzione della sezione intitolata *Knowing the Mind. The Seeing of Reality Called Self-Liberation*, tratta dal *Zab chos zhi khro dgongs pa ran grol* di Padmasambhava (libro 2) e la traduzione degli ultimi insegnamenti testamentari di Guru Padma Sangs rgyas.

T. Tarthang, *History*, in «Crystal Mirror», 4 (1975) (Tibetan Nyingma Meditation Center, Emmeryville/Cal.), per un approfondimento scrupoloso della vita e della liberazione di Padmasambhava, dei suoi venticinque discepoli e delle prime cronache del Buddhismo in Tibet.

G.C. Toussaint (trad.), *Le Dicte de Padma*, Paris 1933 (Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Chinoises, 3). È una traduzione in francese del *Padma thang yig*, basata su un manoscritto trovato a Lithang e collazionato con altre versioni. Quest'opera riporta la storia di Padmasambhava in 108 canzoni.

LESLIE S. KAWAMURA

PARAMĀRTHA è il nome religioso di Kulanātha (499-569), monaco indiano e traduttore di testi sanscriti. Paramārtha fu una figura centrale nell'introduzione in Cina delle dottrine buddhiste dello Yogācāra o Vijñānavāda (idealiste). Nato a Ujjain, in India, Paramārtha viaggiò molto come missionario buddhista e visse probabilmente in Cambogia prima di arrivare a Canton nel 546, con il bagaglio pieno di *sūtra*. Due anni più tardi raggiunse Jiankang, capitale della dinastia Liang, l'attuale Nanchino, e venne convocato in udienza dall'imperatore Wu, un grande patrocinatore del Buddhismo. Impressionato sia dal sapere di Paramārtha che dalla quantità di *sūtra* da lui posseduti, l'imperatore decise di nominarlo responsabile di un ambizioso progetto di traduzione, ma la ribellione di Hou Jing lo costrinse ad abbandonare il suo piano.

Scappato nelle province della costa, Paramārtha andò alla ventura traducendo e insegnando e per un anno circa godette del patrocinio di Lu Yuanzhe, governatore di Fuchun nel distretto di Fuyang nello Zhejiang. Nel 552 fu richiamato nella capitale dal vittorioso Hou Jing. Dopo soltanto centoventi giorni dalla sua ascesa al trono, Hou Jing venne sconfitto da Xiao I (imperatore Yuan), che durante i suoi tre anni di regno diede a Paramārtha l'appoggio imperiale. Quest'ultimo risedette nel tempio Zhenguan di Nanchino e tradusse il *Suvarṇaprabhāsa Sūtra* (*Jinguangming jing*). Trascorsi tre anni a Nanchino, a causa della situazione politica instabile, Paramārtha fu costretto a riprendere la vita da vagabondo, che tuttavia non frenò la sua prodigiosa attività di traduttore. Eppure, nonostante l'apparente energia, era depresso a causa della sua situazione instabile, soffriva continuamente di nostalgia per l'India e più volte cercò di tornarvi, ma ogni volta veniva dissuaso da discepoli e amici.

Uno dei più importanti tra i molti tentativi di tornare a casa avvenne nel 562, quando riuscì a salire a bordo di una nave e viaggiò in mare aperto per due mesi prima che una tempesta spingesse la nave a Canton. Ouyang Wei, il governatore locale, e suo figlio Ouyang Ho, entrambi conosciuti da Paramārtha nel suo primo soggiorno a Canton, vennero in suo aiuto e presto divennero suoi discepoli. Sotto la loro protezione, Paramārtha tradusse molti testi, compreso il *Mahāyānasaṃgraha* (Compendio del Mahāyāna; cinese, *Shedasheng lun*), che fu fondamentale per lo sviluppo delle tradizioni esclusivamente cinesi nel Buddhismo. Il completamento di queste opere gli diede evidenti soddisfazioni, tuttavia egli cadde nuovamente in depressione e i suoi discepoli dovettero ostacolare un suo tentativo di suicidio nel 568.

Nella speranza di migliorare il suo stato d'animo, i suoi seguaci progettarono di farlo tornare nella capitale, ma i monaci che si erano stabiliti laggiù, temendo che Paramārtha potesse minacciare la loro condizione, convinsero l'imperatore della nascente dinastia Chen che le sue dottrine erano una minaccia per il governo. Quindi Paramārtha rimase a Canton fino a quando, all'età di settantuno anni, non si arrese alla malattia.

Molte delle traduzioni di Paramārtha risultarono influenti nello sviluppo delle tradizioni buddhiste cinesi dei periodi Sui (581-618) e Tang (618-907). Tra queste vi sono l'*Abhidharmakośa* (*Epidamozhushe lun*, Antologia dell'Abhidharma), il *Madhyāntavibhāga* (*Zhongbian fenbie lun*, Sulla distinzione degli estremi dal centro), la *Viṃśatikā* e la *Triṃśikā* di Vasubandhu; il *Mahāyānasaṃgraha*; il *Saptadaśabhūmikaśāstra* (*Youjia shidi lun qishi lun*), parte della *Yogācārabhūmi* e il *Mahāyānasaṃgraha-bhāṣya*, il trattato di Vasubandhu sul *Mahāyānasaṃgraha* di Asaṅga. Quest'ultima opera preparò la fondazione della

scuola di Paramārtha, lo Shelun, che durante il periodo Sui fu patrocinata dall'imperatore Wen e venne difesa e modificata durante il periodo Tang dal monaco Xuanzang. L'opera di Paramārtha fu il punto di partenza per Zhiyi (538-597) e Fazang (738?-838?), i maestri principali rispettivamente delle scuole del Tiantai e dello Huayan. Il suo pensiero fu importante anche per lo sviluppo delle scuole del Faxiang e del Chan (Zen) della dinastia Tang.

BIBLIOGRAFIA

Una fonte importante per le informazioni sulla vita e sul pensiero di Paramārtha è Hakuju Ui, *Indo tetsugaku kenkyū*, VI, *Shintai sanzōden no kenkyū*, Tokyo 1965. Per un'eccellente analisi dell'influenza di Paramārtha sullo sviluppo del Buddhismo cinese completa di una bibliografia particolareggiata degli studi [illegible] moderni, cfr. Diana Y. Paul, *Philosophy of Mind in Sixth Century China. Paramārtha's "Evolution of consciousness"*, Stanford Cal. 1984.

MIYAKAWA HISAYUKI

PĀRAMITĀ. Il termine *pāramitā*, «perfezione» in sanscrito e *pāli*, si riferisce alle virtù che devono essere completamente sviluppate da chiunque aspiri a diventare un Buddha, cioè da un *bodhisattva*. La pratica delle *pāramitā* rende il cammino di un *bodhisattva* estremamente lungo, ma il loro compimento fa sì che il processo di illuminazione sia a vantaggio non di un singolo individuo ma, secondo le parole del *Visuddhimagga*, «per il bene e il vantaggio del mondo intero».

L'idea delle *pāramitā* come un gruppo non è presente nella letteratura buddhista più antica. Tale nozione si sviluppò nell'espansione generale del pensiero e della pratica buddhista prima dell'inizio della nostra era, e il movimento diede un nuovo riconoscimento a modelli di religione diversi dalla alla rinuncia. Le *pāramitā* fornirono uno schema alternativo di pratica religiosa, maggiormente in accordo con le concezioni, sviluppate da poco, del Buddha e della natura di un *bodhisattva*, rispetto agli schemi antichi di moralità, meditazione e saggezza (*śīla*, *samādhi*, *prajñā*) e del Nobile Ottuplice Sentiero. [Vedi *OTTUPLICE SENTIERO*].

Sebbene le *pāramitā* compaiano come un gruppo, il loro numero può variare: sono più frequenti liste di sei e dieci, ma sono state trovate anche delle liste di cinque e sette. Si suppone che il numero originario potrebbe essere sei, a causa di un aumento evidente della difficoltà in [illegible] enumerazioni. Le sei *pāramitā* sono: «dono» (*dāna*), «moralità» (*śīla*), «pazienza» (*kṣānti*), «vigore» (*vīrya*), «contemplazione» (*dhyāna*) e «saggezza» (*prajñā*). Queste liste sono state trovate negli antichi testi del Mahāyāna (per esempio, il *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra* e la letteratura della *Prajñāpāramitā*) e nel *Mahāvastu* della scuola dei mahāsāṃghika. La lista di dieci, che include le aggiuntive virtù di «abilità nei mezzi» (*upāya* o *upāyakauśalya*), «risoluzione» (*praṇidhāna*), «forza» (*bala*) e «conoscenza» (*jñāna*), è presente nei testi successivi, per esempio nel *Daśabhūmika Sūtra* (IV secolo). In questi testi, le *pāramitā* sono correlate con i dieci gradi (*bhūmi*) del cammino del *bodhisattva*.

Altri elenchi delle perfezioni, indipendenti e relativamente antichi, sono stati trovati nel *Cariyāpiṭaka* e nel *Buddhavaṃsa*, entrambi scritti in *pāli* e considerati canonici dalla scuola del Theravāda. Mentre il *Cariyāpiṭaka* elenca sette perfezioni, il *Buddhavaṃsa* ne offre dieci. Queste sono diventate il modello nelle tradizioni del Theravāda e sono: «dono» (*dāna*), «moralità» (*sīla*), «rinuncia» (*nekkhamma*), «saggezza» (*paññā*), «vigore» (*viriya*), «pazienza» (*khanti*), «sincerità» (*sacca*), «determinazione» (*adhiṭṭhāna*), «affetto» (*mettā*) ed «equanimità» (*upekkhā*).

Il sostantivo sanscrito e pāli *pāramitā* deriva dall'aggettivo *parama*, che significa «alto, completo, perfetto». Il Theravāda ha coerentemente inteso il termine in questo senso e ha comunemente usato un altro derivato, *pāramī*, come un sinonimo. Invece, la tradizione del Mahāyāna ha analizzato il termine come formato da due parole, *pāram ita*, che significano «andato al di là» e indicano il suo carattere di schema di progresso spirituale. Le traduzioni cinese e tibetana del termine *pāramitā*, rispettivamente *du* e *pha rol tu phyin pa*, riflettono quest'ultima interpretazione del suo significato.

Queste interpretazioni possono cambiare a seconda dell'orientamento delle diverse sette, ma le applicazioni che esse suggeriscono si trovano in ogni scuola buddhista. Nel Theravāda, le perfezioni offrono al praticante un modo per celebrare l'importanza e la superiorità del Buddha, la cui realizzazione delle perfezioni si dice sovente sia incomparabile. Allo stesso modo, i devoti del Mahāyāna concentrano la loro venerazione sull'enorme fatica dei grandi *bodhisattva*, come Avalokiteśvara, che sono impegnati nella pratica delle perfezioni. [Vedi *AVALOKITEŚVARA*].

Le *pāramitā* forniscono anche un gruppo di norme per strutturare la lettura dei *jātaka*, la raccolta delle storie sulle vite precedenti del Buddha. Questi racconti, spesso di origine non buddhista e oscuri nel significato, assumono un carattere buddhista quando vengono letti assumendo come guide le *pāramitā*. Il *Cariyāpiṭaka*, il *Buddhavaṃsa* e le opere più tarde del Theravāda (per esempio, la *Nidānakathā*, l'introduzione alla raccolta di *jātaka* risalente al V secolo) raggruppano e ordinano alcune delle storie secondo la pratica e il raggiungimento

di ogni perfezione. È possibile utilizzare questo modello anche per leggere opere del Mahāyāna quali il *Mahāprajñāpāramitā Śāstra*.

Lo stesso modello guida le illustrazioni dei *jātaka*, come messo in rilievo da forme artistiche buddhiste quali i fregi dei monumenti religiosi dell'India antica e i dipinti che decorano i templi dello Sri Lanka e dell'Asia sudorientale odierni. In breve, le *pāramitā* trasformano i *jātaka* in fonti efficaci e popolari per l'arte e la letteratura didascaliche. Come ha osservato Richard Gombrich nel volume *Precept and Practice* (Oxford 1971), uno studio sul Buddhismo nell'attuale Sri Lanka: «Esiste una tendenza generale per quanto riguarda quei *jātaka* che sono canonicamente associati con l'acquisizione da parte del *bodhisattva* di una perfezione particolare per essere più ampiamente conosciuto» (p. 93).

La sovrapposizione delle *pāramitā* ai *jātaka*, a sua volta, alterò la percezione delle perfezioni stesse. Poiché i diversi gradi delle virtù divennero evidenti, si verificò in pratica una suddivisione delle dieci perfezioni in trenta. Ogni *pāramitā* fu divisa in tre gradi: una perfezione ordinaria (*pāramī*), una perfezione inferiore (*upapāramī*) e una perfezione superiore (*paramatthapāramī*). Per esempio, nel Theravāda, la perfezione ordinaria del dono è «il sacrificio degli arti», la perfezione inferiore è «il sacrificio delle ricchezze e delle proprietà esterne» e la perfezione superiore è «il sacrificio della vita».

I *jātaka* forniscono anche modelli per esercitare le *pāramitā*. Attraverso queste storie sul coinvolgimento nel mondo del *bodhisattva*, e quindi del Buddha, le virtù rappresentate dalle perfezioni sono inculcate e iniziano a essere altamente stimate come qualità degli individui.

Come proposto dall'analisi mahāyānica del termine, queste virtù non sono solamente un assortimento casuale, ma sono un gruppo ordinato che guida verso un obiettivo. Quando il Mahāyāna sostituì la nozione di *arhat* con l'idea di *bodhisattva* come ideale religioso al quale ognuno dovrebbe aspirare, le *pāramitā* fornirono un programma pratico che poteva essere seguito dai nuovi aspiranti. Questa sostituzione alterò alcuni dei presupposti fondamentali del cammino spirituale. Con questa nuova regola, l'*arhat*, poiché segue il Nobile Ottuplice Sentiero, distrugge le contaminazioni che perpetuano la rinascita, ma diventa illuminato soltanto al livello necessario per ottenere la liberazione dalla rinascita. Il *bodhisattva*, al contrario, rinuncia all'illuminazione dell'*arhat* per intraprendere ciò che è percepito come la più alta e la più completa illuminazione raggiunta dai Buddha. Il *bodhisattva* si prepara per questo raggiungimento attraverso la pratica delle perfezioni, che rappresentano un programma di sviluppo morale positivo a vantaggio degli altri. I devoti del Mahāyāna valutano negativamente la pratica degli *arhat*, sostenendo che sia basata sull'autocontrollo e sulla rimozione e che sia priva di altruismo evidente. Le perfezioni proiettano il raggiungimento dell'obiettivo in un futuro inconcepibile e rimuovono il senso dell'urgenza e dell'immediatezza che motiva la ricerca dell'*arhat*. Di conseguenza, virtù quali pazienza, risoluzione, forza e determinazione, che avevano un posto limitato nel Buddhismo antico, divennero importanti come *pāramitā*. Il vigore, per esempio. che aveva integrato l'urgenza sentita dal discepolo che segue l'Ottuplice Sentiero, divenne un antidoto alla stanchezza e alla disperazione durante il lungo cammino del *bodhisattva*.

L'idea delle perfezioni come un sentiero soteriologico graduale venne sviluppata ed enfatizzata nel Mahāyāna ma trovò spazio anche nel Theravāda. Come si può vedere in una lunga disamina contenuta nel commentario sul *Cariyāpiṭaka* di Dhammapāla, commentatore *pāli* del VI secolo, le perfezioni sono trattate come un sentiero spirituale accessibile a tutti. Alcune delle perfezioni, come per esempio, rinuncia ed equanimità, rinforzano i presupposti fondamentali del programma dell'*arhat* che il Theravāda non ha mai rifiutato.

Per funzionare come uno schema progressivo che conduce all'obiettivo finale dell'illuminazione tutte le perfezioni devono essere realizzate. Tuttavia, alcune perfezioni hanno assunto un'importanza più grande. Dal punto di vista della dottrina, negli scritti del Mahāyāna, spesso viene dato un posto d'onore alla saggezza (*prajñā*), l'ultima delle sei perfezioni. Il *Bodhicaryāvatāra* afferma che «il Buddha insegnava che questo alto numero di virtù è tutto per il bene della saggezza» (Matics, 1970, p. 211). La *prajñā* è considerata più grande di tutte le altre virtù ed è la perfezione che rende efficaci tutte le altre. [Vedi *PRAJÑĀ*]. Dal punto di vista della pratica, la perfezione del dono (*dāna*) ha grande importanza. Storie commoventi sulla pratica di questa perfezione, come le storie *jātaka* del re Śibi e del principe Viśvantara, sono molto popolari in tutto il mondo buddhista e sono state il soggetto favorito dell'arte e della letteratura buddhiste. In quanto è la prima e la più facile delle *pāramitā*, il *dāna* è accessibile al buddhista più umile quando questi, sia esso maschio o femmina, intraprende la via dell'illuminazione. La sua importanza come preparazione all'illuminazione è ampiamente attestata dal *Viśvantara (Vessantara) Jātaka* nel quale il futuro Buddha perfeziona il *dāna* nella sua penultima rinascita.

[Vedi *BODHISATTVA (LA VIA DEL)*].

BIBLIOGRAFIA

Un quadro generale delle *pāramitā* nella letteratura del Mahāyāna si trova in H. Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist*

[Sa]nskrit Literature, London 1932, rist. New Delhi 1975, che for[ni]sce un'interpretazione dettagliata di ognuna delle perfezioni e [l]e mette in relazione con gli altri aspetti del pensiero buddhista. [U]n racconto stupendo delle *pāramitā* e del loro ruolo nel cammi[no] di un *bodhisattva*, così come viene inteso della tradizione in[di]ana dei mādhyamika, è il *Bodhicaryāvatāra* di Śāntideva, tra[do]tto in inglese in Marion L. Matics (trad.), *Entering the Path of [En]lightenment*, New York 1970, rist. London 1971. Il *Cariyāpi[ṭaka]* e il *Buddhavaṃsa* sono stati tradotti rispettivamente in B.C. [La]w (trad.), *Buddhavaṃsa, the Lineage of Buddhas and Cariyā[pi]ṭaka or the Collection of Ways of Conduct*, London 1938 (Sacred Books of the Buddhists, 9), e I.B. Horner (trad.), *Buddhavaṃsa*, [Lo]ndon 1975 (Sacred Books of the Buddhists, 31). Il *Trattato sul[l]e pāramī* di Dhammapāla, contenuto nel commentario del *Ca[riyā]piṭaka*, è consultabile in traduzione inglese in B. Bodhi, *The [Di]scourse on the All-Embracing Net of Views. The Brahmajāla Sut[ta] and Its Commentarial Exegesis*, Kandy 1978, rist. 1992. Una [sin]tesi del pensiero buddhista sulle perfezioni è il *Mahāprajñāpā[ra]mitā Śāstra*, attribuito a Nāgārjuna e tradotto dal cinese in fran[ce]se da É. Lamotte, *Le Traité de la grande vertu de sagesse*, I-IV, [Lo]uvain 1944-1980, rist. Louvain-la-Neuve 1981. Questa è una [fon]te indispensabile per lo studio delle *pāramitā*. Le annotazioni [ste]sse di Lamotte sono una miniera di informazioni per i riferi[me]nti generali alle *pāramitā* e per i rimandi alle molte pubblica[zio]ni che trattano della loro iconografia.

Nell'articolo è stata citata l'opera di R.F. Gombrich, *Precept and Practice. Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*, Oxford 1971, London-New York 1991 (2ª ed.).

[Aggiornamenti bibliografici:

R. Aitken, *The Practice of Perfection. The Paramitas from a Zen Buddhist Perspective*, New York 1994.

G. Sonam Richen, *The Six Perfections. An Oral Teaching*, Ruth Sonam (cur. e trad.), Ithaca/N.Y. 1998].

CHARLES HALLISEY

PELLEGRINAGGIO BUDDHISTA. [Questa voce si divide in due parti. La prima affronta il pellegrinaggio buddhista in Asia meridionale e sudorientale, la seconda si concentra su quello in Asia orientale].

Pellegrinaggio buddhista in Asia meridionale e sudorientale

Victor ed Edith Turner, nel loro libro *Image and Pilgrimage in Christian Culture* (New York 1978) hanno scritto che «se il misticismo è un pellegrinaggio interiore, il pellegrinaggio è misticismo esteriorizzato». Nella tradizione buddhista si intraprende un pellegrinaggio per trovare il Buddha nel mondo esterno: si intraprende la meditazione per scoprire la natura di Buddha all'interno di se stessi. Il pellegrinaggio interno porta più vicino alla meta del *nirvāṇa* (pāli, *nibbāna*) di quanto faccia il pellegrinaggio esterno, ma rivolgersi al Buddha, che è rappresentato iconicamente nei segni della sua presenza sulla terra o nelle reliquie, costituisce un passo preliminare importante nella via dell'illuminazione. Bisogna riconoscere che il Buddha è effettivamente esistito nel mondo e continua a esistere attraverso tracce (sanscrito, *caitya*; pāli, *cetiya*) prima di cominciare a seguire i suoi insegnamenti (sanscrito, *dharma*; pāli, *dhamma*).

La questione della persistenza del Buddha nel mondo si presentò quando questi si approssimò alla propria morte fisica e al suo *parinirvāṇa* (pāli, *parinibbāna*), o «cessazione finale». Durante la sua vita, il Buddha aveva attratto molti seguaci, fra i quali vi erano coloro che vennero a costituire il *saṃgha*, l'ordine di mendicanti devoto al suo insegnamento. Sebbene dopo la morte del Buddha la responsabilità della perpetuazione del *dharma* attraverso la pratica e l'insegnamento potesse esser affidata al *saṃgha*, rimaneva ancora il problema di come attrarre inizialmente le persone verso il messaggio buddhista. Il problema fu risolto quando il Buddha incaricò il suo discepolo Ānanda di predisporre che i suoi resti cremati fossero raccolti in *stūpa*. [Vedi *STŪPA, CULTO DEL*]. Nel *Mahāparinibbāna Sutta* si racconta come, dopo la morte del Buddha, il suo corpo fu cremato e i suoi resti furono divisi in otto parti, ciascuna conservata in uno *stūpa* separato. Furono anche costruiti due ulteriori *stūpa*; uno, costruito dal brahmano che aveva diviso le reliquie, conservava in un sacrario la ciotola dell'elemosina del maestro, e un altro, eretto da coloro che erano arrivati troppo tardi per ricevere una porzione di resti, conservava le ceneri della pira funeraria.

Secondo un'antica leggenda, dopo che il grande re Maurya Aśoka (circa 270-232 a.C.) si convertì al Buddhismo, egli fece aprire tutti i reliquiari originali tranne uno (che era protetto da *nāga*) e fece dividere le reliquie in ottantaquattromila parti, ciascuna destinata a un nuovo *stūpa*. Sebbene si debba interpretare questo numero simbolicamente, esiste documentazione storica del fatto che Aśoka abbia eretto numerosi nuovi *stūpa*. Inoltre, la tradizione che le reliquie del Buddha, per così dire, fossero state messe in circolazione da Aśoka serviva a legittimare le affermazioni che vere reliquie del Buddha si potevano trovare dovunque il Buddhismo si era stabilito.

Oltre alle reliquie corporee (pāli, *sarīradhātu*), la tradizione buddhista riconosce anche due altre forme di reliquie che sono considerate indicative della presenza del Buddha nel mondo. In *pāli* esse sono chiamate *paribhogikadhātu* e *uddesikadhātu*: la prima si riferisce a oggetti che il Buddha utilizzò (come, per esempio, la ciotola dell'elemosina) o a segnali (come impronte od ombre) che egli lasciò sulla terra, mentre la seconda si riferisce a memorie votive, come immagini e *stūpa* che non contengono vere e proprie reliquie.

Dagli editti di Aśoka traiamo la prima documentazione storica del pellegrinaggio buddhista, sebbene sia probabile che la pratica sia iniziata prima dell'epoca di Aśoka. Nell'editto rupestre 8 egli afferma che, sebbene in precedenza fosse solito recarsi in *vihārayātrā* («escursioni per diporto»), dieci anni dopo la propria incoronazione egli intraprese un *dharmayātrā* («viaggio verso la verità») al luogo nel quale il Buddha ottenne l'illuminazione, cioè a Bodh Gayā. Sembra che questo pellegrinaggio costituisca l'inizio della ricerca del vero *dharma* e della rilevanza del *dharma* nella sua vita come imperatore.

Dall'epoca di Aśoka fino ai giorni nostri, Bodh Gayā è rimasto il luogo di pellegrinaggio buddhista più importante in India. Esso è spesso raggruppato con altri tre siti: Lumbini in Nepal, dove nacque il futuro Buddha Siddhārta; il parco delle gazzelle a Sarnath, nei pressi di Benares, dove egli «mise in moto la ruota della legge», cioè predicò il suo primo sermone; infine, Kuśinagara in Uttar Pradesh, dove egli passò nello stato di *nirvāṇa*. Tuttavia, nessuno di questi altri luoghi, né alcun altro luogo in India dove si reputa che egli abbia compiuto miracoli durante la vita, ha per i buddhisti l'importanza che si attribuisce a Bodh Gayā. Bodh Gayā rappresenta la nascita del Buddhismo, il luogo nel quale il Tathāgata realizzò la verità fondamentale che giace alla base del *dharma*.

La ricerca del *dharma* sembra aver rappresentato la motivazione principale per quelli che sono forse i pellegrini buddhisti più famosi, i monaci cinesi che viaggiarono dalla loro madrepatria fino in India nel V secolo e ancora nel VII secolo d.C. Faxian, il più antico di questi pellegrini ad aver lasciato un resoconto dettagliato, partì dalla propria residenza a Chang'an nel 399 e viaggiò via terra attraverso l'Asia centrale e in seguito nell'India settentrionale. Dall'India settentrionale egli viaggiò in nave fino allo Sri Lanka e a Giava e infine ritornò in Cina nel 412. Sebbene il pellegrinaggio di Faxian, come quelli dei successivi monaci cinesi, fosse stato intrapreso allo scopo di conquistare il *dharma*, esso rivela anche un altro modello del pellegrinaggio buddhista, più popolare presso i laici, e precisamente un pellegrinaggio incentrato sul culto delle reliquie.

Dal suo primo incontro con le comunità buddhiste dell'Asia centrale, Faxian scoprì non solo monaci, ma anche *stūpa* e immagini del Buddha che costituivano il fulcro di culti popolari. Egli stesso visitò numerosi luoghi associati con avvenimenti della vita del Buddha e il suo resoconto costituisce una breve versione della vita del Buddha. Cosa particolarmente interessante, dato il successivo sviluppo del pellegrinaggio buddhista in paesi al di fuori dell'India, Faxian osservò «impronte» del Buddha in regioni molto lontane dall'area nella quale il Buddha visse effettivamente, come il Panjab e lo Sri Lanka.

Santuari che segnano le tracce lasciate dal Buddha nelle sue visite sovrannaturali in terre che sarebbero diventate buddhiste, come anche santuari che conservano reliquie che sono state trasportate (naturalmente o in modo sovrannaturale) dall'India in tali Paesi, spesso divennero a loro volta centri di pellegrinaggio. Effettivamente, nel lungo periodo tra il declino del Buddhismo in India nell'ultima parte del I millennio d.C. e la fine del XIX secolo, quando la combinazione del basso costo dei viaggi e il *revival* buddhista stimolò un rinnovato interesse nei luoghi sacri del Buddhismo in India, il pellegrinaggio buddhista rimase principalmente confinato nei paesi buddhisti fuori dall'India. L'importanza crescente di alcuni luoghi (i cosiddetti sedici grandi luoghi dello Sri Lanka e i dodici santuari associati al ciclo di dodici anni nella Tailandia settentrionale) è principalmente associata alla connessione di alcune comunità politiche e morali del mondo a un cosmo sacro buddhista.

Per lungo tempo i pellegrini buddhisti si sono recati presso importanti santuari come quelli che ospitano le impronte del Buddha (Sri Pada [Picco di Adamo]) nello Sri Lanka e a Saraburi in Thailandia e altri che conservano famose reliquie buddhiste, come il Tempio del Dente di Kandy (Sri Lanka), lo Shwe Dagon (Birmania), il tempio di That Luang (Laos), e Doi Suthep nei pressi di Chiang Mai (Thailandia). I pellegrini visitavano questi e altri luoghi sacri per poter acquisire merito od ottenere accesso ai presunti poteri magici associati a essi. Sebbene per alcuni il pellegrinaggio ai santuari associati alle tracce del Buddha fosse un fine in sé, la maggior parte dei pellegrini continua, come Aśoka e Faxian, a considerare il pellegrinaggio come un mezzo per orientare se stessi verso il Buddha e come passo preliminare sulla via dell'illuminazione. Il pellegrinaggio che comincia col rivolgersi al Buddha in questo mondo trova il proprio culmine in un pellegrinaggio interiore che porta a una vera comprensione del *dharma*.

[Vedi anche le biografie di *AŚOKA*; *FAXIAN*; *XUANZANG* e *YIJING*].

BIBLIOGRAFIA

La fonte scritturale del pellegrinaggio buddhista va ritrovata nel *Mahāparinibbāna Sutta*, un testo che è stato tradotto in T. W. Rhys Davids (trad.), *Sacred Books of the East*, XI, Oxford [illegible], pp. 1-136. Una discussione del pellegrinaggio di Aśoka, insieme con una traduzione degli editti di Aśoka, compare in R. Mookerji, *Aśoka*, London 1928. I viaggi di Faxian sono stati tradotti [illegible] Legge, *A Record of Buddhistic Kingdoms*, 1886, New York [illegible] (rist.). Il *locus classicus* per un'interpretazione dell'importanza

[...]logica degli *stūpa* buddhisti è P. Mus, K.W. Bolle (cur.), *[...]dur*, 1935, New York 1978. Una panoramica del pellegri[naggio] buddhista fra i Tibetani si trova in Marilyn Stablein, *Tex[ts] and Contextual Patterns of Tibetan Buddhist Pilgrimage in [...]*, in «Tibet Society Bullettin», 12 (1978), pp. 7-38. Per alcu[ne] discussioni del pellegrinaggio buddhista nello Sri Lanka, cfr. [G.] Obeyesekere, *The Buddhist Pilgrimage in Ceylon and its Ex[ten]sions*. in M. Nash et al., *Anthropological Studies in Theravada [Budd]hism*, New Haven 1966, pp. 1-26; B. Pfaffenberger, *The Ka[tar]agama Pilgrimage. Hindu-Buddhist Interaction and Its Signifi[can]ce in Sri Lanka's Polyethnic Social System*, in «Journal of [Asian] Studies», 38 (1979), pp. 253-70; e H.L. Seneviratne, *Ri[tuals] of the Kandyan State*, Cambridge 1978. Il pellegrinaggio [buddh]ista in Thailandia è stato esaminato in C.F. Keyes, *Buddhi[st] Pilgrimage Centers and the Twelve Year Cycle. Northern Thai [Moral] Orders in Space and Time*, in «History of Religions», 15 [(197]5), pp. 71-89, e in J.B. Pruess, *Merit Seeking in Public. [Budd]hist Pilgrimage in Northeastern Thailand*, in «Journal of the [Siam] Society», 64 (1976), pp. 169-206.

CHARLES F. KEYES

Pellegrinaggio buddhista in Asia orientale

Il pellegrinaggio, specialmente nei luoghi montuosi [sac]ri, per lungo tempo è stato una pratica religiosa po[pol]are sia in Cina che in Giappone. Fin dall'ingresso [del] Buddhismo in Cina nei primi secoli dell'era volgare, [e d]al suo arrivo in Giappone attraverso la Cina molti [sec]oli più tardi, il pellegrinaggio in Asia orientale è sta[to] associato con credenze religiose buddhiste.

Pellegrinaggi in Cina. Nella Cina continentale esisto[no] molti luoghi di pellegrinaggio connessi sia al Buddhi[smo] che al Taoismo. Riguardo al primo, esistevano i se[gu]enti quattro luoghi fondamentali: il monte Wutai, [con]sacrato a Mañjuśrī (sanscrito, noto in cinese come [W]enshu); il monte Oumei, sacro a Samantabhadra (ci[ne]se, Puxian); il monte Putuo, sacro a Avalokiteśvara [(G]uanyin); e il monte Jiu Hua, consacrato a Kṣitigarbha [(Di]zang). Nel caso dei pellegrinaggi taoisti, uno dei luo[ghi] più famosi è il monte Tai. Si tratterà in questa sede [del] monte Wutai e del monte Tai. [Vedi *AVALOKI-TEŚVARA; MAÑJUŚRĪ* e *KṢITIGARBHA*].

Il monte Wutai. Situato nella Cina nordorientale, il [mo]nte Wutai presenta cinque cime. Questa sacra monta[gn]a nei secoli ha attratto numerosissimi pellegrini, non [so]lo da ogni parte della Cina ma anche dalla Manciuria, [da]lla Mongolia, dall'Asia centrale, dall'India e dal Giap[po]ne. Pertanto, lo si è considerato il luogo di pellegri[na]ggio più importante dell'Asia. Sebbene fosse famoso [co]me luogo sacro a Mañjuśrī, si dice che originariamente [es]so fosse un luogo sacro connesso alla tradizione spiri[tu]ale del Taoismo. Fu solo con la dinastia dei Wei del [No]rd (386-535) che l'influenza buddhista si diffuse in Cina, ottenendo il predominio sulla tradizione taoista indigena, e da quest'epoca il monte Wutai divenne un luogo sacro a Mañjuśrī. Nella dinastia Tang (618-907) esso fu così popolare come luogo di pellegrinaggio che molti pellegrini giungevano a visitare la montagna da paesi stranieri, compresi il Tibet e l'India. In quello stesso periodo si pubblicarono molti libri, che raccoglievano storie dei miracoli e delle meraviglie compiuti da Mañjuśrī. Erano anche ampiamente diffusi disegni che raffiguravano il monte Wutai. Generalmente questi disegni erano affissi alle pareti di templi buddhisti o di case private in tutta la Cina.

Si dice che fu durante la dinastia Yuan (1271-1366), quando la Cina fu invasa e governata dai Mongoli, che il Buddhismo tibetano, che i Mongoli preferivano al Buddhismo cinese, cominciò a esercitare la propria influenza sul monte Wutai. Ben presto su questa sacra montagna il Buddhismo cinese e il Buddhismo tibetano finirono per coabitare. In altre parole, la montagna divenne simultaneamente un importante luogo di pellegrinaggio per due tradizioni religiose diverse. Durante la dinastia Qing (1644-1912) il Buddhismo tibetano gradualmente divenne predominante presso il monte Wutai, in parte perchè i sovrani Qing della Manciuria, che etnicamente non erano cinesi, cominciarono a mantenere una politica conciliatoria verso altri gruppi non cinesi come i Mongoli, che credevano nel Buddhismo tibetano. Di conseguenza, il monte Wutai divenne il luogo religioso più sacro per i Mongoli. Secondo le testimonianze di studiosi giapponesi che visitarono il monte Wutai negli anni '30 del XX secolo, in quel luogo si potevano osservare molti devoti pellegrini mongoli. Nel caso dei siti di pellegrinaggio buddhisti cinesi, è molto comune che altre tradizioni religiose, comprese quelle indigene come il Taoismo, siano state strettamente associate alla storia dei luoghi.

Il monte Tai. Il monte Tai, per lungo tempo famoso come un luogo di pellegrinaggio taoista, è stato associato continuamente con il Buddhismo in vari modi. Nella storia cinese, questo sacro monte è rinomato come uno dei cosiddetti «cinque picchi», designati come indispensabile per la protezione dell'intero paese. La storia del monte Tai può essere distinta in tre fasi.

Nei tempi antichi, gli imperatori cinesi dovevano visitare Taishan quando salivano al trono e si richiedeva che essi celebrassero un rituale speciale per dichiarare la loro incoronazione, venerando tutte le divinità del cielo e della terra. Contemporaneamente, si diceva che gli imperatori pregassero per i propri desideri individuali, come la longevità.

Fu probabilmente verso la fine della seconda dinastia Han (25-220 d.C.) che Taishan venne a essere considerato come un luogo che possedeva alcune connes-

sioni con il mondo dei defunti, sebbene ciò fosse diametralmente opposto alla precedente fede nella longevità. Col passare del tempo, pertanto, si ritenne che il monte Tai fosse connesso all'inferno. A quell'epoca si credeva che i defunti presso il monte Tai fossero giudicati sulla loro eventuale destinazione all'inferno. Tale idea dell'inferno fu introdotta dal Buddhismo.

A partire dalla dinastia Song (960-1279) sino al periodo moderno, una nuova credenza fu associata con il monte Tai: quella di una dea. Questa dea era venerata come una divinità che presiedeva alla nascita e alla crescita dei bambini. Questa particolare caratteristica della dea attraeva un grande numero di pellegrini a causa della sua familiarità e intimità con la gente comune. Di conseguenza, statue in miniatura di questa particolare dea furono consacrate in epoca moderna in tutta la Cina.

Il pellegrinaggio nella Cina moderna. Dopo che nel 1949 fu fondata la Cina comunista, sembrò che in Cina il pellegrinaggio fosse sparito. Inoltre, molti templi e santuari appartenenti a diversi luoghi di pellegrinaggi in tutta la Cina furono gravemente danneggiati durante la rivoluzione culturale degli anni '60 e '70. Tuttavia, in anni recenti, alcuni luoghi di pellegrinaggio sono stati rapidamente restaurati e hanno riaperto le proprie porte a pellegrini sia dalla Cina sia da oltremare. La maggior parte dei pellegrini stranieri è costituita da mercanti cinesi che vivono all'estero. In conseguenza del rapido aumento del tenore di vita della popolazione cinese, si profila tendenza a trasformare i famosi luoghi di pellegrinaggio in mete turistiche.

Il pellegrinaggio in Giappone. Nella tradizione religiosa giapponese sia lo Scintoismo che il Buddhismo possiedono diversi luoghi di pellegrinaggio. In Giappone si possono dividere i pellegrinaggi in due tipi generali. Il primo tipo è esemplificato dal pellegrinaggio ai trentatré luoghi sacri di Kannon (Avalokiteśvara) nelle province occidentali e dal pellegrinaggio agli ottantotto templi di Shikoku, nel quale si effettua un circuito di una serie di templi o di luoghi sacri in un ordine definito. I singoli luoghi sacri che il pellegrino visita possono essere separati da grandi distanze, come nel caso del pellegrinaggio a Shikoku, nel quale ottantotto templi sono disseminati su una rotta di circa 1.200 chilometri. L'ordine della visita è una caratteristica importante di questo tipo di pellegrinaggio. Il secondo tipo è il viaggio verso un solo luogo sacro. A questo tipo appartengono i pellegrinaggi ai santuari Kumano e al santuario scintoista di Ise, come anche ad alcuni sacri monti. Nell'uso comune, il termine *junrei*, la parola giapponese per «pellegrinaggio», si riferisce di solito solamente al primo tipo.

Si ritiene che pellegrinaggi cominciarono a essere intrapresi nel periodo Nara (710-794), sebbene l'usanza non divenne popolare fino al periodo Heian (794-1185). Con la crescente popolarità di religioni che includevano il culto delle montagne, alcuni membri della famiglia imperiale, della nobiltà e monaci buddhisti effettuarono pellegrinaggi verso remoti sacri monti. Fra questi, Kumano nella parte meridionale della prefettura di Wakayama è la più famosa, e già a quell'epoca si sviluppò in un grande centro per i seguaci del culto della montagna. Altri luoghi popolari di pellegrinaggio oltre a Kumano erano il tempio di Hasedera, Shitennōji, il monte Koya e il monte Kinpu. Nel tardo periodo furono anche stabilite forme arcaiche dei circuiti di pellegrinaggio per le province occidentali e per Shikoku. Si può supporre che molti di questi luoghi fossero centri nei quali i monaci e gli asceti buddhisti si sottoponevano ad austerità. [Vedi specialmente *SHUGENDŌ*, vol. 13]. Tali pellegrinaggi continuarono durante tutto il periodo Kamakura (1185-1333) e il periodo Muromachi (1333-1568).

Nel periodo Edo (1600-1868) un numero di persone senza precedenti cominciò a visitare i centri di pellegrinaggio. Mentre in precedenza la grande maggioranza dei pellegrini era costituita da membri delle classi superiori, come monaci, aristocratici e guerrieri, nel periodo Edo si accrebbe grandemente il numero di pellegrini fra la popolazione comune. Questo cambiamento fu in gran parte dovuto alla pace stabilita dal regime feudale Tokugawa e dal miglioramento delle condizioni economiche sia della classe agricola che della classe mercantile. Con il miglioramento dei trasporti, e sebbene la politica del governo imponesse restrizioni ai viaggi tra le province, si fece un'eccezione per i pellegrinaggi. Il numero di pellegrini che compirono viaggi verso le province occidentali, Shikoku, il santuario di Kotohira, Zenkoji, Ise e il monte Fuji crebbe rapidamente e in diverse parti del Paese si svilupparono molti nuovi centri di pellegrinaggio. Durante questo periodo i pellegrini tendevano a viaggiare in gruppo e, dal momento che sempre più persone partecipavano ai pellegrinaggi per motivi sia di ricreazione che per motivi religiosi, le città che ospitavano templi e santuari svilupparono strutture per alloggiarli. Bisogna anche sottolineare una crescita del numero dei cosiddetti pellegrini-mendicanti che si spostavano da un centro all'altro. Il circuito di Shikoku era particolarmente frequentato da criminali, lebbrosi e mendicanti.

A partire dal periodo Meiji (1868-1912) il viaggio ha conservato fondamentalmente lo schema di pellegrinaggio del periodo Edo. Ancor oggi, molti viaggiatori includono nei propri itinerari visite a famosi templi e santuari. Perfino circuiti di pellegrinaggio privi di qualunque altra attrattiva, come il pellegrinaggio a Shikoku, sono ritornati popolari. Dietro questo fenomeno forse c'è la nostalgia del passato, un rinnovato interesse per la religione e un desiderio di una fuga temporanea dalla vita di città.

[Vedi anche *CULTO E PRATICHE DI CULTO* [illegible]*DDHISTE*; e *MONTAGNA*, vol. 4].

BIBLIOGRAFIA

[illegible]chi e Ryodo Shioiri (curr.), *Nittō guhō junrei kōki*, I-II, [illegible] 1970-1985. Un'edizione annotata del resoconto di En[illegible] e dei suoi viaggi nella Cina dei Tang.

[illegible]gawa, *Three Types of Pilgrimage in Japan*, in E.E. Urba[illegible] R.J. Zwi Werblowsky e C. Wirszubski (curr.), *Studies in* [illegible]*cism and Religion Presented to Gershom G. Sholem on* [illegible] *Seventieth Birthday by Pupils, Colleagues, and Friends*, Je[illegible]salem 1967, pp. 155-64.

[illegible] Maeda, *Junrei no shakaigaku*, Kyoto 1971.

[illegible]oshi Ono, *Nittō guhō junrei gyōki no kenkyū*, I-IV, Tokyo [illegible]-1969. Una traduzione e uno studio del resoconto di En[illegible] e dei suoi viaggi nella Cina dei Tang.

[illegible]oshi Ono e Hibino Takeo, *Godaisan*, Tokyo 1942.

[illegible] Reischauer (trad.), *Ennin's Diary. The Record of a Pilgrima*[illegible] *China in Search of the Law*, New York 1955.

[illegible] Shinjō, *Shaji-sankei no shakai-keizaishiteki kenkyū*, [illegible] 1982 (ed. riv.).

HOSHINO EIKI

[illegible]AJÑĀ. Il termine sanscrito *prajñā* (pāli, *paññā*; tibe[illegible] *shes rab*), tradotto in vari modi come «saggezza, [illegible] visione profonda» o «conoscenza intuitiva», è [illegible]rale per tutte le tradizioni buddhiste; esso conferi[illegible] loro unità e inoltre serve a distinguerle dagli altri si[illegible] filosofici e religiosi. La *prajñā* è intesa fondamen[illegible]mente come la comprensione completa della natura e [illegible] aspetti dell'esistenza fenomenica (*saṃsāra*), delle [illegible] che la governano, del metodo per liberarsene e [illegible] realtà soggiacente. Benché questa nozione sia stata [illegible]sta in molti modi da pensatori buddhisti, essa funge [illegible] tutti loro da facoltà intellettuale e spirituale che im[illegible]sce una corretta comprensione degli insegnamenti [illegible]dhisti, guida e perfeziona la vita spirituale, le infon[illegible] orientamento e la conduce a maturazione.

[illegible] antiche scritture buddhiste attestano che il Bud[illegible] Śākyamuni spiegava frequentemente ai suoi disce[illegible] come, durante il suo sforzo per raggiungere l'illu[illegible]zione, egli abbia padroneggiato i quattro stadi con[illegible]tivi della concentrazione mentale (*dhyāna*) e abbia [illegible]unto la conoscenza delle sue vite precedenti, la co[illegible]scenza delle vite passate e future di altre persone e la [illegible]oscenza della distruzione delle depravazioni (*āśra*[illegible] Il risveglio a questa triplice conoscenza fu conside[illegible] dai primi pensatori buddhisti come il fattore fonda[illegible]tale della trasformazione del praticante in un *arhat*. [illegible]venta *arhat* padroneggiando questi tre tipi di conoscenza, ma è la conoscenza della distruzione delle depravazioni che possiede il potere decisivo ed essenziale che conduce alla liberazione finale. [Vedi *ARHAT*].

Il codice ordinario dell'addestramento religioso per i primi discepoli (*śrāvaka*) era costituito da una trilogia composta dalla moralità (*śīla*), dalla meditazione (*samādhi*) e dalla saggezza (*prajñā*). Si riteneva che, tramite la pratica della moralità, ci si purificasse e si diventasse intuitivi e consapevoli, e pertanto si preparasse e si sviluppasse la base per la meditazione. Essendo consapevoli, si è capaci di controllare i sensi, e pertanto si perviene alla pratica della meditazione, con cui la mente viene purgata dai cinque «impedimenti» (*nivāraṇa*). Praticando tecniche meditative ben sviluppate, si acquista la capacità di conseguire i quattro stadi consecutivi della concentrazione mentale (*dhyāna*). L'abilità nella pratica di questi stati concentrativi conduce ad attingere e perfezionare la triplice conoscenza. Vale a dire, si applica in primo luogo il pensiero alla conoscenza delle proprie vite precedenti; in secondo luogo, si dirige la mente alla conoscenza della dipartita e della rinascita di altre persone; in terzo luogo, si raggiunge la conoscenza della distruzione delle depravazioni. La terza conoscenza è la più importante, perché contiene la visione profonda penetrante e completa dell'esistenza fenomenica, e pertanto conduce alla liberazione finale. Allorché tale conoscenza è acquisita, si ottiene intuitivamente una comprensione intrinseca della dolorosità e dell'impermanenza del *saṃsāra*, della sua causa, dei mezzi per pacificarlo, e della via che conduce alla sua eliminazione. Essendo dotata di tale conoscenza, la mente diviene libera dalle quattro depravazioni (desiderio sensuale, attaccamento alla vita, opinioni errate e ignoranza). Si comprende pienamente che la nascita è distrutta, che le aspirazioni religiose sono state esaudite, e che non rimane più nulla per cui sforzarsi o qualcosa da conseguire. Si è così raggiunto lo stato di *prajñā*, che conferisce la condizione di *arhat* al praticante.

La triplice conoscenza che costituisce la *prajñā* è spesso messa insieme ad altri tre tipi di conoscenza: quella delle imprese magiche, quella dell'udito intuitivo e quella della chiaroveggenza. In questo gruppo di sei conoscenze, conosciute nell'insieme come le sei «superconoscenze» (*ṣaḍabhijñā*), le prime cinque sono ritenute qualità spirituali e psichiche, mentre la sesta, la conoscenza della distruzione delle depravazioni, è considerata una funzione intrinseca della mente nel suo stato purificato. La *prajñā* si trova sia all'inizio del sentiero della purificazione spirituale, sia al suo stadio finale. La pratica della moralità e della meditazione, da sola, sebbene indispensabile, non può produrre la realizzazione dello scopo finale. È la *prajñā* che conferisce unità, perfeziona le virtù e fornisce la guida verso lo

scopo, causandone così la realizzazione. La sua presenza negli stadi iniziali dello sforzo religioso non è completamente evidente o compresa; ma, nonostante il fatto che sia oscurata dalle impurità e dalle imperfezioni, la *prajñā* è attiva come fattore di controllo lungo tutto il percorso religioso del praticante. Essa cresce e si dispiega con la graduale purificazione e il perfezionamento della personalità umana. Nel *Visuddhimagga* di Buddhaghosa abbiamo un'eccellente esposizione degli stadi graduali in cui la *prajñā* si dispiega: le radici della *prajñā* sono la purezza della moralità e la purezza della mente. La purezza della moralità è conseguita mediante l'osservanza delle regole monastiche, mediante il vivere in modo corretto e mediante il controllo dei sensi; la purezza della mente si ottiene con le pratiche meditative. Il fondamento della *prajñā* consiste nella comprensione corretta e nella familiarità con gli aggregati (*skandha*), gli elementi dell'esistenza (*dharma*), le ventidue facoltà (*indriya*), il nesso causale della coproduzione condizionata (*pratītya-samutpāda*) e le Quattro Nobili Verità (*āryasatya*). La qualità inerente *prajñā* consiste nella comprensione perfetta e completa delle varie categorie e dei vari aspetti dell'esistenza fenomenica e nella comprensione del sentiero corretto della liberazione.

Nell'*Abhidharmakośa* di Vasubandhu il raggiungimento della *prajñā* perfetta e immacolata è detto essere un processo di purificazione graduale delle *prajñā* impure che sono innate e naturali nella personalità umana. L'accumulazione della *prajñā* può essere conseguita in tre modi: attraverso l'ascolto degli insegnamenti buddhisti, mediante la riflessione mentale e con la contemplazione. Gli elementi (*dharma*) dell'esistenza sono qui divisi in due gruppi, condizionati (*saṃskṛta*) e incondizionati (*asaṃskṛta*); gli elementi incondizionati sono ulteriormente suddivisi in spazio (*ākāśa*), liberazione mediante la conoscenza che discrimina (*pratisaṃkhyānirodha*) e liberazione mediante la conoscenza che non discrimina (*apratisaṃkhyānirodha*). Questi tre elementi sono considerati immutabili, puri e atemporali. La conoscenza che discrimina (*pratisaṃkhyā*) si riferisce a una *prajñā* pura di tipo trascendente che causa la distruzione di ogni desiderio e imperfezione, e che quindi è considerata come sinonimo di *nirvāṇa*. Nella suddivisione degli elementi in ventidue facoltà (*indriya*), la *prajñā* è elencata fra le cinque facoltà morali, insieme alla fede, all'energia, alla consapevolezza e alla meditazione. Queste cinque facoltà insieme alle ultime tre facoltà dell'intero gruppo, cioè la conoscenza dello sconosciuto (*ajñātam ājñāsyāmi*), la facoltà della conoscenza perfetta (*ājñā*) e la facoltà di «colui che conosce» (*ājñātāvī*), sono considerati i fattori predominanti nella purificazione dai coinvolgimenti mondani. Queste tre facoltà sono unificate dal comune fattore di *ājñā* o conoscenza perfetta, che conduce alla realizzazione delle verità che sono non realizzate, non comprese, non conosciute e non attingibili.

Una sezione dell'*Abhidharmakośa* contiene un'esposizione dei dieci tipi di conoscenza corretta (*jñāna*). In questo gruppo di dieci tipi, quattro si riferiscono alle Quattro Nobili Verità (la conoscenza della sofferenza, la conoscenza della sua origine, la conoscenza della sua cessazione e la conoscenza dell'Ottuplice Sentiero), ulteriormente analizzate in sedici caratteristiche quali sono qui enumerate: la verità della sofferenza è la conoscenza dell'impermanenza, del dolore, della pena e dell'inesistenza del sé (*anātmya*). La seconda verità è la conoscenza che comprende la causa, l'origine, i successivi sviluppi e gli effetti finali del nesso causale che è la persona empirica. La terza verità è la conoscenza dell'abolizione degli *skandha* impuri, del calmare i tre veleni (ignoranza, odio e desiderio), dell'assenza del dolore e della presenza della libertà. La quarta verità è la conoscenza caratterizzata dal retto sentiero, dalle risorse necessarie, dal potenziale raggiungimento del *nirvāṇa* e dalla dipartita in esso. La nozione di *prajñā* comprende queste sedici caratteristiche delle Quattro Conoscenze. [Vedi anche *QUATTRO NOBILI VERITÀ* e *DHARMA BUDDHISTA*].

Molti testi buddhisti del Mahāyāna, in particolare *Prajñāpāramitā Sūtra* e gli importanti commenti su di essi, trattano con molti dettagli l'argomento della *prajñā*. La *Prajñāpāramitā*, o «Perfezione della Saggezza», è vista come l'essenza di tutta la saggezza e di tutta la conoscenza. Essa è spiegata da varie angolazioni e punti di vista, spesso attraverso l'uso di descrizioni metaforiche, dialoghi e similitudini. La perfezione della saggezza, esposta e lodata come il valore e il fine più elevati delle aspirazioni umane, è proclamata la madre di tutti i Buddha ed è personificata come la dea Prajñāpāramitā. Fra concetti concepiti in epoca posteriore di buddhità cosmica, teoria dei tre corpi del Buddha (*trikāya*), ed esposizione filosofica della «vacuità» (*śūnyatā*) come identità o non dualità dell'esistenza condizionata (*saṃsāra*) e della realtà incondizionata (*nirvāṇa*), la *prajñā* riceve un'interpretazione molto più vasta e profonda di quella che aveva ricevuto nelle prime fasi del pensiero buddhista. Ivi il suo ruolo e la sua funzione, benché pienamente riconosciuti, erano alquanto messi in ombra, fintantoché la *prajñā* era vista quasi esclusivamente come un mezzo per attingere la liberazione individuale quale era esemplificato nell'ideale della condizione di *arhat*.

Nel Mahāyāna ci si impegna per la saggezza suprema e la perfetta illuminazione in modo da condividere questi doni con tutti gli esseri viventi, guidandoli sul sentiero verso questo stato. L'acquisizione della saggezza per

enza e la dimora in essa diviene il fine principale. Gli insegnamenti della *Prajñāpāramitā* sono focalizzati sulla penetrazione del vero senso delle cose mediante il discernimento metafisico e con una condotta morale appropriata, quale è propugnata dall'ideale del *bodhisattva*. Un *bodhisattva*, per la compassione (*karuṇā*) che prova verso tutti gli esseri viventi, segue la via delle *pāramitā* («perfezioni») al fine di attingere la suprema illuminazione, che desidera impartire agli altri. I princìpi filosofici degli insegnamenti della *Prajñāpāramitā* sono un ulteriore sviluppo degli insegnamenti più antichi. In primo luogo si deve acquisire la saggezza di conoscere l'inesistenza o vacuità del sé e degli elementi dell'esistenza. Stabilendo una distinzione fra gli elementi condizionati e incondizionati (e attraverso la comprensione degli elementi condizionati come vuoti, impermanenti e come ricettacoli dell'infelicità) si acquisisce la saggezza di sapere che essi non sono meritevoli di essere perseguiti, di attaccarsi a essi o di sforzarsi per ottenerli. Il passo successivo conduce a considerare gli elementi incondizionati caratteristici del *nirvāṇa* come anch'essi vuoti in quantoché sono privi di qualsiasi identificazione con gli elementi condizionati dell'esistenza e con qualsiasi cosa concernente la propria vita. Avendo raggiunto questo stadio di saggezza, la percezione della vacuità sia degli elementi condizionati sia di quelli incondizionati, si permette allo stadio successivo della saggezza perfetta, mediante il quale si è in grado di identificare il condizionato (*saṃsāra*) e l'incondizionato (*nirvāṇa*) con lo scopo di trascendere la comune identità di entrambi, caratterizzata dalla vacuità, e le loro differenze inerenti. Allorché li si considera come privi di alcuna distinzione reale, si raggiunge uno stato di non dualità trascendente in cui tutti gli opposti (la negazione e l'affermazione, il *saṃsāra* e il *nirvāṇa*) sono identificati e inclusi nella nozione di vacuità.

Questo processo speculativo, realizzato attraverso la meditazione e la purificazione morale, produce la realizzazione della saggezza suprema e perfetta. La via verso tale realizzazione è esemplificata nel percorso del *bodhisattva*. L'impegno del *bodhisattva* verso l'illuminazione suprema segue l'unico cammino della pratica delle sei o dieci «perfezioni». Il *bodhisattva* pratica anche i trentasette princìpi che conducono all'illuminazione (*bodhipakṣadharma*), coltivati da un *arhat*, ma è la pratica delle perfezioni che domina tutte le sue attività e occupa la posizione centrale nel suo viaggio spirituale. Per mezzo della saggezza perfetta, egli attinge la comprensione corretta della vera natura della realtà e dei mezzi (*upāya*) che può usare a beneficio degli altri; nello stesso tempo, oltrepassa e trascende le categorie del *saṃsāra* mediante la sua saggezza. Così, tramite la sua compassione, rimane nel *saṃsāra* e si adopera per il bene degli esseri viventi; tramite la sua saggezza perfetta dimora nella sfera del *nirvāṇa*. [Vedi anche *BODHISATTVA (LA VIA DEL)*; *UPĀYA*; e *KARUṆĀ*].

C'è una relazione intrinseca tra la saggezza perfetta e tutte le altre perfezioni. Le altre perfezioni producono la purificazione spirituale e il progresso e forniscono alla saggezza la base per crescere e raggiungere la sua pienezza. Senza di esse la saggezza perfetta non può né essere pienamente sviluppata né essere raggiunta. D'altro lato, la saggezza perfetta accompagna, guida ed eleva le altre perfezioni alla condizione di vere perfezioni. Le altre perfezioni, di per sé, possono produrre risultati positivi nel mondo del *saṃsāra*, ma non possono condurre al di là di esso. In questo modo, il loro elevarsi dalla sfera del *saṃsāra*, all'interno del quale sono praticate, è facilitato dalla saggezza perfetta. La crescita e lo sviluppo armonioso di tutte le perfezioni conduce alla maturazione spirituale e all'acquisizione della saggezza perfetta, che coincide con l'illuminazione. [Vedi anche *PĀRAMITĀ*].

Usando questo metodo dialettico, Nāgārjuna (circa 150-250 d. C.), l'esponente principale della filosofia dei mādhyamika, dimostrò che mediante le costruzioni concettuali (*vikalpa*) percepiamo la realtà come esistenza fenomenica. Togliendo via tutte le costruzioni del pensiero giungiamo alla percezione della realtà assoluta, che Nāgārjuna definì in modo negativo come «vacuità» (*śūnyatā*). Dal suo punto di vista, le costruzioni concettuali sono causate dall'ignoranza (*avidyā*), e il processo di svelare la vera realtà è attivato dalla *prajñā* e dalla compassione. Egli applicò il termine *vacuità* sia all'esistenza fenomenica sia alla realtà assoluta. L'esistenza fenomenica è la vacuità in quanto non possiede una vera natura di per sé (*niḥsvabhāva*); la realtà assoluta è anche vacuità in quanto è priva di tutte le distinzioni concettuali, dal momento che la comprensione e la realizzazione della realtà assoluta sfugge e trascende tutte le categorie intellettuali. La sua realizzazione può essere solo ottenuta attraverso l'intuizione intellettuale e spirituale rappresentata dalla *prajñā*. La *prajñā* in quanto libera da tutti i concetti e da tutte le speculazioni coincide con la realtà assoluta quale è definita dalla vacuità. Come intuizione della realtà assoluta, dove tutta la conoscenza e l'assoluto coincidono, la *prajñā* penetra nell'assoluto e lo contempla senza fare le distinzioni o le differenziazioni che il pensiero concettuale comporta. Essa contempla semplicemente l'assoluto così com'è. La *prajñā* non è l'equivalente di un'intuizione risultante dalla percezione empirica o dal pensiero discorsivo; è una visione profonda intuitiva della realtà totale ed è pertanto descritta come infinita, inesprimibile, universale, insondabile. [Vedi anche *ŚŪNYA E ŚŪNYATĀ*].

Nella scuola del Vijñānavāda, la *prajñā* coincide con

la verità suprema (*paramārtha*); come conoscenza priva di ostacoli e lucida, comprende tutto ciò che si può conoscere (*sarvajñeyānāvaraṇajñāna*). Essa implica la corretta comprensione degli insegnamenti buddhisti, la corretta visione del sentiero e la conoscenza di tutte le categorie intellettuali e della condotta appropriata. Non è né pensiero né assenza di pensiero; non pensa, ma scaturisce naturalmente dal pensiero. Il suo oggetto è la natura inesprimibile e indescrivibile delle cose. È libera da ogni caratteristica, in quanto è intrinseca e manifesta nei suoi oggetti di cognizione. Come conoscenza non concettuale (*nirvikalpajñāna*), sta oltre tutte le categorie e le costruzioni mentali. Non elabora la descrizione della realtà o la distruzione della coscienza. È non concettuale ed è libera dalla riflessione. È intuitiva, nata spontaneamente e va oltre ogni tipo di conoscenza ordinaria e mondana. La *prajñā* come saggezza perfetta in tutti i suoi aspetti è la conoscenza della realtà assoluta (*tathatā*). [Vedi *TATHATĀ*].

Il Tantrismo, seguendo i presupposti filosofici della scuola dei mādhyamika, asserisce l'unità fondamentale del *nirvāṇa* e del *saṃsāra*. Lo scopo dei diversi tipi di pratiche tantriche è di eliminare l'apparente dualità di queste due entità, che sono erroneamente concepite come duali a causa delle impurità e della mancanza di conoscenza. La sfera della conoscenza e della comprensione della non dualità fra queste due è percepita nel *nirvāṇa*, la cui principale forza e il cui attributo sono costituiti dalla saggezza (*prajñā*). Nella meditazione e nelle rappresentazioni rituali tantriche la saggezza è esplicitamente identificata con il *nirvāṇa* e i mezzi (*upāya*) con il *saṃsāra*. La verità suprema come esperienza mistica è descritta nei *tantra* quale unione o mescolanza della saggezza e dei mezzi. Nel rituale e nelle pratiche meditative, la saggezza è simboleggiata da una campana, da un loto o da un sole, come pure dalle vocali. Nelle pratiche yogiche che coinvolgono una *partner* femminile, la saggezza è identificata con una *yoginī*. Nell'unione della saggezza con i mezzi, è la saggezza a svolgere un ruolo dominante, poiché, sebbene essa non si possa attingere senza i mezzi, abbraccia la realtà suprema della vacuità. Nei testi tantrici la saggezza è frequentemente chiamata Nairātmyā («assenza del sé»), e con essa un praticante tantrico, in quanto mezzo, cerca di unirsi. La saggezza è caratterizzata prevalentemente da un aspetto femminile, ma appare anche con un aspetto maschile, simboleggiato da un *vajra*, personificazione della verità perfetta e indistruttibile. Il Buddha Vairocana e qualsiasi altro Buddha dei *tantra* contengono in sé l'intera verità e saggezza tanto quanto la dea Prajñāpāramitā o Nairātmyā. In tali casi si fa sì che la dea tantrica si trasformi nella divinità maschile. Nelle pratiche yogiche con una *partner* femminile è lo *yogin* che si assorbe nella saggezza. [Vedi anche *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*, articolo sul *Buddhismo esoterico*].

Paragonando la *prajñā* con il *jñāna*, si possono fare le seguenti osservazioni. *Prajñā* è un termine religioso che abbraccia nel contempo la conoscenza e la liberazione. Nel contesto dell'esistenza mondana permeata dall'ignoranza, la *prajñā* coglie le nozioni false e conduce via da tutto ciò che lega a questo mondo. La *prajñā* è una realizzazione spirituale ottenuta attraverso la conoscenza corretta e la purificazione morale. I pensatori buddhisti di tutti i tempi si sono astenuti dall'includere la *prajñā* in categorie come avevano fatto con il *jñāna*. La *prajñā* fu sempre considerata come se oltrepassasse le categorie della conoscenza e come se nascesse naturalmente in un praticante completamente realizzato; per contro il *jñāna* fu incluso in categorie e livelli a cominciare da quello della conoscenza empirica ordinaria fino a quello della conoscenza più elevata e trascendente. Con un approccio accademico è possibile stabilire distinzioni chiare fra i livelli più elevati di conoscenza, spesso descritti come intuitivi, e la *prajñā*; tuttavia, agire in questo modo presenta difficoltà, perché queste nozioni spesso si sovrappongono e coincidono. Forse si dovrebbe cercare la valutazione corretta della loro relazione nel vedere l'acquisizione della conoscenza come un fattore importante e necessario che, insieme alla meditazione, induce la presenza della *prajñā*. [Vedi anche *JÑĀNA*, vol. 9].

Nelle prime fasi del Mahāyāna, la compassione e la saggezza sono poste allo stesso livello. Tuttavia, a una certa epoca, negli scritti buddhisti la saggezza assunse un ruolo dominante. Mañjuśrī, come manifestazione della saggezza, cominciò a essere frequentemente invocato e lodato. La glorificazione della saggezza raggiunse il culmine nella letteratura della *Prajñāpāramitā* e in quella dei mādhyamika, in cui la *prajñā* è costantemente lodata ed elogiata mentre la *karuṇā* è raramente menzionata. Durante l'ultima fase del Mahāyāna si verificò un processo opposto. La compassione fu più enfatizzata, e Avalokiteśvara, come sua manifestazione, assunse una posizione predominante, mettendo in ombra altri *bodhisattva* e anche i Buddha. Malgrado le tendenze estreme nelle opere letterarie, nell'iconografia e nella pratica, la tradizione ha sempre riconosciuto che si dovesse mantenere un equilibrio adeguato fra la compassione e la saggezza, perché è la pratica di entrambe che conduce all'illuminazione. La compassione in quanto base per l'illuminazione non è un semplice sentimento di pietà, ma è un'applicazione di mezzi (*upāya*) pratici adeguati che conducono verso la realizzazione del fine ultimo. L'impiego di diversi mezzi (come la pratica delle Perfezioni, cioè la generosità, la moralità ecc.) e la *prajñā* vanno sempre insieme. La *prajñā* non può essere

...mente realizzata senza gli *upāya*; viceversa, gli ... non possono innalzarsi al di sopra dell'esistenza ...dana senza la *prajñā*.

[Vedi anche *NIRVĀṆA*; *INDIA, FILOSOFIE DELL'*, ... e *FILOSOFIA BUDDHISTA*. Per una prospettiva ...culturale, vedi *SAPIENZA*, vol. 4].

BIBLIOGRAFIA

...e prime scritture buddhiste la *prajñā* è trattata in molti ... dei quattro *Nikāya*, ma le esposizioni più complete e con... si trovano in scritti posteriori, cioè nel *Visuddhimagga* di ...ghosa, tradotto da Pe Maung Tin con il titolo *The Path ...*, London 1971, e nell'*Abhidharmakośa* di Vasubandhu, ...to da L. de La Vallée-Poussin con il titolo *L'Abhidhar... de Vasubandhu*, I-VI, 1923-1931, rist. Bruxelles 1971. ... informazioni attendibili e numerosi riferimenti alle fon... ...nali possono essere trovati in I.B. Horner, *The Early ...ist Theory of Man Perfected*, 1936, rist. London 1975, e ... in K.N. Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowled...*, London 1963.

... informazione necessaria inerente alla letteratura della ...*pāramitā* è contenuta in E. Conze, *The Prajñāpāramitā Li...*, The Hague 1960, rist. Tokyo 1978. L'esposizione più ... della *prajñāpāramitā* è contenuta nei *sūtra* più brevi, e la ...one di diciannove fra essi, compresa la *Vajracchedikā*, si ... ...vare in E. Conze, *The Short Prajñāpāramitā Texts*, Lon... 1973.

I *Mahāprajñāpāramitā Śāstra*, che contiene un'esposizione ...ata della *prajñā*, fu tradotto in francese da una traduzione ... di Kumārajīva da É. Lamotte (trad.), *Le Traité de la gran... de sagesse*, I-V, Louvain 1944-1980. Anche il *Mahāyāna...* di Asaṅga, che espone la posizione dello Yogācāra, fu ...to da É. Lamotte (trad.), *La Somme du Grand Véhicule ...*, I-II, Louvain 1938-1939.

...re opere consigliate includono T.R.V. Murti, *The Central ...sophy of Buddhism*, London 1955 (2ª ed.), rist. London ...; É. Lamotte, *The Teaching of Vimalakīrti*, London 1976, ... traduzione del *Vimalakīrtinirdeśa Sūtra* (trad. it. *Vimalakīr...*, in R. Gnoli [cur.], *Testi Buddhisti in sanscrito*, Torino ...; Marion L. Matics, *Entering the Path of Enlightenment. The Bodhicaryāvatāra of the Buddhist Poet Śāntideva*, New York ...; H. Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit ...ture*, London 1932, rist. Delhi 1975; D.L. Snellgrove, *The ... Tantra*, I-II, London 1959.

Aggiornamenti bibliografici:

...J. Asaṅga e Kendriya-Tibbati-Ucca-Siksa-Samsthanam, *Vaj...edika Prajñāpāramitāsūtra. Tatha, Acaryā Asangakṛta Tri...karikasaptati*, Varanasi 1997.

... Beetham, *The Pāramitās of Dhyāna and Prajñā*, in «Middle Way», 70 (1995), pp. 111-20.

E. Conze, *Perfect Wisdom. The Short Prajñāpāramitā Texts*, De...on (UK) 1993.

... ...mura, *Buddhist Critical Spirituality. Prajñā and Śūnyatā*, Delhi 2001.

... Kuiji e D. Lusthaus, *A Comprehensive Commentary on the Heart Sūtra (Prajñāpāramitā-Hrdaya-Sūtra)*, Berkeley/Cal. 2001.

E. Obermiller e H.S. Sobati, *Prajñāpāramitā in Tibetan Buddhism*, Delhi 1999.

T. Skorupski, *The Six Perfections. An Abridged Version of É. Lamotte's French Translation of Nāgārjuna's Mahāprajñāpāramitāśāstra, Chapters 16-30*, Tring (UK) 2002.

M. Tivari, *Śīla, Samādhi, and Prajñā. The Buddha's Path of Purification*, Patna 1987].

TADEUSZ SKORUPSKI

PRATĪTYA-SAMUTPĀDA. Il termine *pratītya-samutpāda* (pāli, *paṭicca-samuppāda*), «coproduzione condizionata» o «produzione condizionata», venne usato per la prima volta dal Buddha per caratterizzare la comprensione della natura dell'esistenza umana che egli aveva ottenuto con la sua illuminazione. Questo concetto è fondamentalmente una dottrina della causalità ed è così centrale nel pensiero buddhista che una comprensione appropriata del *pratītya-samutpāda* è spesso dichiarata equivalente all'illuminazione stessa. In esso si fonde un intero complesso di idee sulla responsabilità morale, sulla libertà umana, sul processo di rinascita e sulla via della liberazione.

Il *pratītya-samutpāda* venne divulgato in contrasto con un sostrato di quattro teorie della causalità contemporanee. Queste erano: 1) l'autocausalità (*svayaṃ kṛta*), patrocinata dai filosofi tradizionali brahmani; 2) la causalità esterna (*parakṛta*), sostenuta dai pensatori materialisti; 3) una combinazione di autocausalità e causalità esterna, sostenuta dai jainisti e 4) una negazione sia della autocausalità che della causalità esterna, difesa da alcuni pensatori scettici che rifiutavano di riconoscere qualsiasi forma di causalità. Mentre tutte quattro queste teorie furono esplicitamente respinte dal Buddha, la sua analisi si scontrò maggiormente contro le prime due.

Secondo il Buddha, una teoria dell'autocausalità conduce alla credenza nella permanenza (*śāśvata*), cioè al riconoscimento di un permanente ed eterno «sé» (*ātman*), che Buddha ritiene essere un'entità non verificabile. D'altra parte, la causalità esterna implica l'esistenza di una inesorabile legge fisica della natura (*svabhāva*) che renderebbe l'essere umano un semplice automa, senza la capacità di determinare la natura della sua stessa esistenza. In definitiva, una tale posizione priva gli esseri di tutte le basi per la continuità personale e quindi della responsabilità morale. Egli chiama questa teoria annichilimento (*uccheda*). D'altronde, il *pratītya-samutpāda* viene presentato come la «posizione mediana (*mahāyāna*)» tra questi due estremi. Questa posizione mediana viene spiegata dettagliatamente nel *Discorso a Kātyāyana*, che funge da *locus classicus* per tutte le suc-

cessive interpretazioni della «via di mezzo» del Buddha. Il testo seguente si riferisce alla dissertazione disponibile nella versione *pāli*:

Così ho sentito. Il Benedetto viveva una volta a Savatthi. [...] A quel tempo, il venerabile Kaccāyana appartenente a quel clan venne a trovarlo e, salutandolo, si sedette da un lato. Una volta seduto, domandò al Sublime: «Signore, [la gente] parla di "giusta visione, giusta visione". Fino a che punto c'è una giusta visione?».
«Questo mondo, Kaccāyana, è generalmente propenso a due [visioni]: esistenza e non esistenza.
Per colui che percepisce, con la giusta conoscenza, il sorgere del mondo come ciò che è diventato, qualsiasi visione ci sia nel mondo sulla non esistenza non sarà accettabile. Kaccāyana, per colui che percepisce, con la giusta conoscenza, il cessare del mondo come ciò che è diventato, qualsiasi visione ci sia nel mondo sull'esistenza non sarà accettabile.
Il mondo, per la maggior parte, Kaccāyana, è vincolato dall'attaccamento, dall'avidità e dall'inclinazione. Eppure, una persona che non segue questo attaccamento e questa avidità, questa determinazione dell'intelletto, questa inclinazione e questa predisposizione, che non rimane radicato o aderisce alla visione: "Questo è il mio io", che pensa [invece]: "La sofferenza che è soggetta alla produzione è prodotta; la sofferenza che è soggetta alla cessazione cessa", una tale persona non dubita, non è perplessa. In questo, la sua conoscenza non è dipendente-dagli-altri. Fino a questo punto, Kaccāyana, c'è "giusta visione".
"Tutto esiste", questo, Kaccāyana, è il primo estremo.
"Tutto non esiste", questo, Kaccāyana, è il secondo estremo.
Kaccāyana, senza avvicinarsi a entrambi gli estremi, il Tathāgata ti insegna una dottrina mediana.
Condizionate dall'ignoranza (*avidyā*) sono prodotte le predisposizioni (*saṃskāra*); condizionata dalle predisposizioni è prodotta la coscienza (*vijñāna*); condizionata dalla coscienza è prodotta la personalità psicofisica (*nāma-rūpa*); condizionati dalla personalità psicofisica sono prodotti i sei sensi (*ṣaḍāyatana*); condizionato dai sei sensi è prodotto il contatto (*sparśa*); condizionata dal contatto è prodotta la sensazione (*vedanā*); condizionata dalla sensazione è prodotta la brama (*tṛṣṇā*); condizionata dalla brama è prodotta l'avidità (*upādāna*); condizionato dall'avidità è prodotto il divenire (*bhava*); condizionata dal divenire è prodotta la nascita (*jāti*); condizionati dalla nascita sono prodotti l'età avanzata e la morte, il dolore, il lamento, la sofferenza, lo scoraggiamento e la disperazione. Così è prodotta questa gamma completa di sofferenze. Tuttavia, dalla sparizione totale e dalla cessazione dell'ignoranza, si ha la cessazione delle predisposizioni... dalla cessazione della nascita, si ha la cessazione dell'età avanzata e della morte, del dolore, del lamento, della sofferenza, dello scoraggiamento e della disperazione».

(*Saṃyutta Nikāya* 2,16-17).

I termini esistenza (*atthitā*; sanscrito, *astitva*) e non esistenza (*n'atthitā*; sanscrito, *nāstitva*) non si riferiscono in questo caso alle semplici nozioni di esistenza e non esistenza empiriche. Nel contesto indiano, esistenza implica permanenza, di qui il ricorso del Buddha al fatto empirico della cessazione dei fenomeni per rifiutare la nozione di esistenza. La non esistenza si riferisce al completo annichilimento senza nessuna forma di continuità, di qui il ricorso del Buddha al fatto empirico della produzione dei fenomeni. Di conseguenza, il problema filosofico fondamentale che ne risulta è come giustificare la continuità nell'esperienza umana senza dover presupporre una qualche permanenza o accettare un'assoluta discontinuità.

Le convenzioni linguistiche del suo tempo non offrivano al Buddha un termine per esprimere le sue idee: per questa ragione si rese necessario coniare un termine composto completamente differente: *pratītya-samutpāda*. La parola *samutpāda* significa letteralmente «produzione in combinazione» o «co-produzione». Ma, quando è composta con il termine *pratītya* (un gerundio dalla radice *i*, «muovere», con prefisso *prati* che significa «verso»), che implica «il muovere» o «il propendere verso», significa «condizionamento». Pertanto, *pratītya-samutpāda* può essere tradotto come «coproduzione condizionata». Formulando la sua esperienza in questo modo, il Buddha fu capace di evitare parecchie questioni metafisiche che avevano tormentato molte discussioni sul principio di causalità sia in Oriente che in Occidente.

I tentativi per comprendere come una causa produca un effetto hanno portato i filosofi ad adottare una prospettiva riduzionista e a cercare una «essenza» o una «sostanza» nella causa che dà origine all'effetto. Una tale prospettiva è anche motivata dal desiderio di predire con assoluta certezza il modo di sorgere dell'effetto dalla causa. Parlando di *condizionamento* dell'effetto dalla causa, che è ciò che il termine *pratītya-samutpāda* intende esprimere, sia la prospettiva riduzionista o essenzialista che il compito impossibile di predire un evento con assoluta certezza sono evitati.

Così, il Buddha parlò non di cose o di sostanze autosufficienti, ma di «fenomeni coprodotti condizionatamente» (*pratītyasamutpanna-dharma*). Questi sono i fenomeni che sono già accaduti. Ciò non significa che fenomeni individuali e distinti (*dharma*) siano sperimentati, e che il loro «condizionamento» l'uno dall'altro sia immaginato (come intendevano gli humiani) oppure sia il risultato di categorie trascendentali di comprensione (come ritenevano i kantiani). Al contrario, sia i fenomeni che il modo del loro condizionamento sono parte dell'esperienza umana. Tuttavia, questo «condizionamento» viene poi esteso, per mezzo dell'inferenza induttiva, a spiegare gli eventi di un passato oscuro così come quelli del futuro. Questa è la maniera con la quale il Buddha arrivò all'uniformità del principio del con-

zionamento. Quando affermava che questa «coproduzione condizionata» è rimasta come tale malgrado la coproduzione dei Tathāgata o la non coproduzione dei Tathāgata, egli accennava all'universalità di quell'esperienza. Il principio uniforme e universale del condizionamento è espresso in un modo più astratto nella ricorrente dichiarazione: «Quando quello esiste, questo diventa; alla coproduzione di quello, questo è coprodotto. Quando quello non esiste, questo non diventa; alla cessazione di quello, questo cessa» (*Majjhima Nikāya* 3,63ss.).

Nel *Discorso a Kātyāyana* questo principio di condizionamento viene utilizzato per spiegare i processi della schiavitù umana oltre a quelli della libertà. L'affermazione positiva della formula ripartita in dodici punti, che inizia con la dichiarazione «Condizionate dall'ignoranza sono coprodotte le predisposizioni», spiega che la personalità umana è in schiavitù, evitando sia la visione eternalista che quella nichilista. Ci si riferisce in questo caso alla persona umana come *nāma-rūpa* (la personalità psicofisica). La natura di quella persona è condizionata soprattutto dalla sua coscienza (*vijñāna*) che, a sua volta, è determinata dalla sua comprensione (e nel caso di persona in schiavitù, dalla sua mancanza di comprensione – *avidyā*) e dalle predisposizioni (*saṃskāra*) formate sulla base di quella comprensione. Condizionato da tale comprensione e da tali predisposizioni, un individuo inizia a sperimentare (*sparśa*, *vedanā*) il mondo intorno a sé attraverso le sei facoltà di senso (*ṣaḍāyatana*) e a rispondere con l'attrazione verso di esso (*tṛṣṇā*). Così, il suo comportamento (*karman*) inizia a essere dominato non solo dal mondo che egli sperimenta, ma anche dal modo in cui lo sperimenta. Se è attratto da quel mondo, egli è incline ad aderire a esso (*upādāna*). Tutta la sua personalità, ciò che egli vuole essere o realizzare, sarà determinata da questa brama e avidità. Tale sarebbe il suo divenire (*bhava*), non solo in questa vita, ma anche nella vita futura (*jāti*). Coinvolto in un tale processo del divenire (*bhava*), egli sarà compiaciuto e soddisfatto se avrà ottenuto ciò che voleva, in caso contrario sarà infelice e frustrato. Anche le sue soddisfazioni, che sono temporanee nel migliore dei casi, inizieranno a diventare insoddisfacenti poiché continuano a crescere la sua brama e la sua avidità. Questa è la quantità di sofferenze che egli dovrà provare attraverso i successivi stadi della vita e nelle successive rinascite.

Una comprensione adeguata dei fenomeni come impermanenti (*anitya*) e insostanziali (*anātman*) permetterebbe a un individuo di placare le tendenze delle sue predisposizioni (*saṃskāropasama*). La pacificazione delle predisposizioni guida a una comprensione migliore della propria personalità così come del mondo dell'esperienza. Rendendosi conto dell'insostanzialità dei fenomeni, non si affermerà l'esistenza di una legge inesorabile né si crederà in una completa assenza di legge. Quando un individuo risponde a questo mondo dell'esperienza con la sua comprensione del condizionamento, le sue risposte non saranno rigidamente predeterminate (*asaṃskṛta*). Abbandonando la passione o la brama (*tṛṣṇā*), le sue azioni saranno dominate dall'imparzialità (*vairāgya*) e, in modo più positivo, dalla compassione (*karuṇā*) per se stesso e per gli altri. Non avendo sete di nulla, con pochi bisogni, egli sarà liberato dalla maggior parte delle «costrizioni» e condurrà una vita felice e beata fino alla morte. Senza avidità, non ci sarà più divenire (*bhava*) e di conseguenza la cessazione di ogni possibile rinascita futura (*jātikṣaya*). Il riconoscimento della possibilità di sostituire l'ignoranza (*avidyā*) con la saggezza (*jñāna*, *vidyā*) e la brama e l'avidità con l'imparzialità e la compassione consente all'individuo che ne ha la capacità di ottenere la libertà. Così, il principio della coproduzione condizionata evita sia il rigido determinismo che l'assoluto indeterminismo, non è né una legge assolutamente inviolabile né una caotica assenza di legge.

La spiegazione della personalità umana, sia in schiavitù che in libertà, fu di vitale importanza per il Buddha. Da questo momento in poi la discussione del principio del condizionamento venne ristretta a questi due aspetti nel *Discorso a Kātyāyana*. Tuttavia, egli applicò questo principio altrove, per spiegare molti altri aspetti dell'esistenza umana. Per esempio, senza presupporre una causa prima o una qualche sostanza primordiale, egli applicò il principio del condizionamento per spiegare l'evoluzione e la dissoluzione del processo del mondo. Questo principio è anche utilizzato nella spiegazione del processo tramite il quale si comincia ad avere conoscenza del mondo attraverso i mezzi sensoriali ed extrasensoriali. Anche per il comportamento morale, la vita sociale e i fenomeni religiosi e spirituali vengono date spiegazioni causali. Per questa ragione, il Buddha non esita a dichiarare: «Colui che vede la coproduzione condizionata, vede la dottrina (*dharma*)» (*Majjhima Nikāya* 1,190s.).

Il periodo dell'*abhidharma* fu l'epoca maggiormente attiva e più vivace dell'attività accademica nella storia buddhista. In questo periodo i contenuti delle dissertazioni furono attentamente analizzati e presentati in forma sistematica. Durante questo procedimento, i «fenomeni che sono coprodotti condizionatamente» a cui fa riferimento il Buddha vennero elencati e classificati, insieme con l'analisi dei vari tipi di relazioni causali (*pratyaya*) che si ottengono tra loro.

Tuttavia, alcuni secoli più tardi, iniziarono a emergere speculazioni metafisiche nella tradizione buddhista. I sarvāstivādin e i sautrāntika, due scuole del Buddhismo che specularono sui concetti di tempo e spazio, produs-

sero teorie della transitorietà e dell'atomismo, creando così problemi insolubili quali le nozioni metafisiche dell'identità assoluta e della differenza assoluta. Contraddicendo la nozione del Buddha della insostanzialità, i sarvāstivādin accettarono una «sostanza» (*svabhāva*) sottostante ai fenomeni, mentre i sautrāntika introdussero surrettiziamente la nozione metafisica di personalità trasmigrante (*pudgala*). [Vedi *SARVĀSTIVĀDA* e *SAUTRĀNTIKA*].

L'opera dell'*abhidharma* pāli *Kathāvatthu* criticò e rifiutò questi punti di vista che, malgrado le critiche, continuarono a sopravvivere. Gli antichi *sūtra* del Mahāyāna rappresentano un altro tentativo di sbarazzarsi della metafisica sostanzialista di queste due scuole accentuando un approccio negativo al problema della realtà, basato sulla nozione di «vacuità» (*śūnyatā*). [Vedi *ŚŪNYA E ŚŪNYATĀ*]. Per esempio, uno degli antichi *sūtra* del Mahāyāna, il *Kāśyapaparivarta*, continuò a descrivere la «via di mezzo» in termini negativi, mentre allo stesso tempo conservava la versione positiva discussa nel *Discorso a Kātyāyana*.

Il famoso trattato di Nāgārjuna dal titolo *Mūlamadhyamakakārikā*, considerato da molti come la giustificazione filosofica più raffinata del Mahāyāna, è un risoluto tentativo di ritornare al messaggio originale del Buddha criticando le visioni sostanzialiste dei sarvāstivādin e dei sautrāntika. La riaffermazione del principio della «coproduzione condizionata», senza dover presupporre una connessione sostanziale (*svabhāva*) tra una causa e un effetto (come fecero i sarvāstivādin) o senza dover enfatizzare la loro differenza (come fecero i sautrāntika), sembra essere la preoccupazione principale di Nāgārjuna. La «vacuità» diviene qui un sinonimo per «insostanzialità» (*anātman*). [Vedi *MĀDHYAMIKA* e *NĀGĀRJUNA*].

Anche le concezioni del Buddha della continuità karmica e della responsabilità morale dovevano essere salvate dalle interpretazioni sostanzialiste dei metafisici buddhisti. Sembra che Nāgārjuna fosse consapevole di un'affermazione popolare tra i buddhisti che si riferiva alla dottrina del *karman* e che diceva: «I *karma* non si deteriorano (*na praṇaśyanti*) anche dopo cento miriadi di eoni. Avendo raggiunto l'armonia delle condizioni (*sāmagrī*) e un tempo conveniente (*kāla*), essi danno frutto per gli esseri umani» (La Vallée-Poussin, 1903, p. 324). Ispirato probabilmente da questo verso, Nāgārjuna (*Mūlamadhyamakakārikā* 17,14) sostenne la nozione di un *karman* non deteriorabile (*avipraṇāśa*), comparandolo con le interpretazioni inaccettabili offerte dai sostanzialisti. Dopo aver negato il «sé» (*ātman*), egli continuò a compilare i capitoli sull'«armonia delle condizioni» (*sāmagrī*) e sul tempo (*kāla*), dando loro un'interpretazione non sostanzialista.

Avendo dedicato venticinque capitoli per ricomporre la gamma completa delle idee buddhiste sulla base della dottrina della «vacuità», Nāgārjuna, nel capitolo 26, ritorna alla conclusione del *Discorso a Kātyāyana* e analizza i fattori ripartiti in dodici punti, descrivendo la personalità umana sia in schiavitù che in libertà. Così, il trattato di Nāgārjuna deve essere considerato più appropriatamente un grande commentario sul *Discorso a Kātyāyana*, che è l'unica dissertazione della quale viene riferito il nome nel testo.

L'esposizione della formula ripartita in dodici punti fatta da Nāgārjuna nel capitolo 26 (che casualmente è formato da dodici strofe), pone l'attenzione sull'affermazione positiva del Buddha che riguarda il processo della vita umana, vale a dire, come un essere umano condizionato dall'ignoranza soffra in schiavitù. L'affermazione negativa del Buddha che spiega la libertà viene appena abbozzata nelle ultime due strofe di questo capitolo.

Nāgārjuna inizia il capitolo spiegando come il destino (*gati*) di un essere umano, mentre egli continua con il suo processo di vita, viene determinato dall'ignoranza e dalle predisposizioni. Prendendo spunto dal *Mahānidāna Suttanta*, in cui il Buddha parla della coscienza (*viññāṇa*; sanscrito, *vijñāna*) che entra nell'utero materno per influenzare la personalità psicofisica formata in esso, Nāgārjuna spiega la personalità psicofisica (*nāmarūpa*) come infusa (*niṣicyate*) dalla coscienza che è condizionata dalle predisposizioni. [Vedi *VIJÑĀNA*].

L'aggiunta più interessante alla formula appare nella spiegazione dei tre legami: la personalità psicofisica (*nāma-rūpa*), le sei sfere di senso (*ṣaḍāyatana*) e il contatto (*sparśa*). A questo punto Nāgārjuna introduce i contenuti di un passo che spiega il processo dell'esperienza di senso che si trova nel *Mahāhatthipadopama Sutta*, il quale, benché implicito, non è specificatamente dichiarato nella formula ripartita in dodici punti. Questo passo si riferisce alle varie condizioni necessarie per l'esperienza di senso, vale a dire l'esistenza dell'organo di senso inalterato, l'oggetto che è diventato il centro, e la disponibilità dell'attenzione che emerge in un tale contesto. Il resto della formula viene quindi presentato brevemente senza spiegazioni. La strofa 10 introduce l'idea della percezione della verità (*tattva-darśana*) al posto della cessazione dell'ignoranza (*avidyā-nirodha*). Nāgārjuna non dovette specificare ciò che è questa concezione della verità, poiché aveva già compilato venticinque capitoli nella sua spiegazione. Essa è la percezione che tutti i fenomeni (sperimentati) sono vuoti (*sarvam idaṃ śūnyaṃ*) di sostanza (*svabhāvato*).

[Vedi *FILOSOFIA BUDDHISTA*; *SOTERIOLOGIA BUDDHISTA*; *NIRVĀṆA*; e *ANIMA*, sezione sulle *Concezioni buddhiste*, vol. 1].

BIBLIOGRAFIA

Per uno studio dettagliato del *pratītya-samutpāda* cfr. D.J. Kalupahana, *Causality. The Central Philosophy of Buddhism*, Honolulu 1975. Il volume di D.J. Kalupahana (trad.), *Nāgārjuna. The Philosophy of the Middle Way*, Albany/N.Y. 1986, è una traduzione inglese con annotazioni della *Mūlamadhyamakakārikā* di Nāgārjuna e fornisce un'ulteriore elaborazione dell'opinione secondo cui quest'opera è sostanzialmente un commentario del *Discorso a Kātyāyana*. Cfr. anche A. Wayman, *Buddhist Dependent Origination*, in «History of Religions», 10 (1971), pp. 185-203. Il passo sulla indistruttibilità dei *karman* citato in questo articolo si trova in L. de La Vallée-Poussin, *Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā commentaire de Candradirti*, Sankt Peterburg 1903, p. 324. Questo stesso passo fornì lo spunto per un intero trattato, il *Karmasiddhiprakaraṇa* di Vasubandhu, che è stato tradotto in francese in É. Lamotte (trad.), *Le traité de l'acte de Vasubandhu. Karmasiddhiprakaraṇa*, in «Mélanges chinois et bouddhiques», 4 (1935-1936), pp. 151-263.

[Aggiornamenti bibliografici:

F. Basso, *Language for a Causal Conditional Logic Foundations and Objectives. Is It Possible to Formalize Dependent Origination?*, in «Journal of Indian Philosophy», 16, 2 (1988), pp. 123-66.

J. Bielefeldt, *The Four Levels of Pratitya-samutpada According to the Fa-hua hsuan i*, in «Journal of the International Association of Buddhist Studies», 11, 1 (1988), pp. 7-29.

D. Boucher, *The Pratītyasamutpādagātha and Its Role in the Medieval Cult of the Relics*, in «Journal of the International Association of Buddhist Studies», 14 (1991), pp. 1-27.

C. Cox, *Dependent Origination. Its Elaboration in Early Sarvastivadin Abhidarma Texts*, in R.K. Sharma (cur.), *Researches in Indian and Buddhist Philosophy. Essays in Honour of Professor Alex Wayman*, Delhi 1993, pp. 119-43.

É. Lamotte, *Karmasiddhiprakarana. The Treatise on Action by Vasubandhu*, Berkeley 1988.

K. Potter, R. Buswell, P. Jaini e N. Reat (curr.), *Encyclopedia of Indian Philosophies, VII, Abhidarma Buddhism to 150 a.d.*, Delhi 1996.

A. Wayman, *The Secret of Nagarjuna's Position on Dependent Origination and Sunyata*, in *Indo-Tibetan Mādhyamika Studies*, New Delhi 1996, pp. 82-109].

DAVID J. KALUPAHANA

PŪJĀ BUDDHISTA. Perfino i più antichi testi buddhisti fanno riferimento ad atti di riverenza (*pūjā*) rivolti al Buddha. Nell'arco di pochi secoli dopo il *nirvāṇa* finale del Buddha, questa «riverenza» si trasformò in un culto pienamente sviluppato nei confronti del maestro defunto. La pratica di culto attingeva a un'antica formula di venerazione, utilizzata anche dal culto di divinità prebuddhiste chiamate *yakṣa*. Accompagnandosi con gesti di riverenza e con circumambulazioni, il fedele offriva fiori, incenso e profumi e talora musica, lampade accese, stoffe decorative, stendardi e ombrelli.

Si dice che lo stesso Buddha autorizzò per primo queste *pūjā*. Per esempio, nei resoconti leggendari del *nirvāṇa* finale (per esempio, *Mahāparinibbānasutta* 5,11-12) egli ingiunge ai Malla di Kuśinagara di onorare in questo modo lo *stūpa*, il monumento che conterrà le sue reliquie. Resoconti leggendari dell'imperatore Aśoka come l'*Aśokāvadāṇa* affermano che Aśoka ridistribuì le reliquie in tutto il suo regno, fondando i loro *stūpa* e istituendo *pūjā* appropriate in ciascun territorio abitato. Il sostegno di Aśoka alla comunità buddhista e la promozione degli insegnamenti buddhisti molto probabilmente ebbero un ruolo fondamentale nella diffusione del culto nell'intera India. Missionari, pellegrini e missioni diplomatiche trasportarono oltre l'India le reliquie e le immagini di culto e talee dell'albero della *bodhi* insieme con l'ordinazione e gli insegnamenti buddhisti.

Durante i primi secoli dello sviluppo del culto, la *pūjā* fu principalmente offerta a reliquie corporee (*śarīra*) del Buddha e dei principali discepoli; a oggetti che il Buddha aveva toccato o usato (*paribhogika*), come l'albero della *bodhi* o la ciotola per l'elemosina; e agli *stūpa*, che talvolta conservavano reliquie, ma talora erano eretti solamente per scopi commemorativi. In seguito il culto fu esteso a immagini di Buddha e *bodhisattva*.

La caratteristica più evidente del culto buddhista era lo *stūpa*. Le forme più antiche di questo monumento erano costruite in mattoni o in pietra. I suoi componenti fondamentali erano un pilastro assiale incastonato in una cupola, che era montata su una base sopraelevata e sormontata da una sovrastruttura simile a una scatola; gli ingressi in un recinto che lo circondava o nicchie applicate orientavano lo *stūpa* nei punti cardinali, mentre ombrelli coronavano la punta protrudente della colonna. Una variazione dell'India settentrionale costruita in legno diede come evoluzione la familiare pagoda dell'Asia orientale. Tali monumenti sono stati detti simboli dell'illuminazione, o «corpi del *nirvāṇa*»: documenti architettonici del Buddha defunto; in alternativa, talora gli scritti buddhisti li interpretano come immagini della via dell'illuminazione.

Quando le reliquie venivano inserite in uno *stūpa* monumentale, esse erano permanentemente tumulate nelle profondità della sua massa. Ma alcune famose reliquie, come anche immagini del Buddha, erano conservate in sacrari del monastero o in templi (*caitya*) dove i fedeli potevano avvicinarsi in modo più diretto. Le *pūjā* buddhiste furono plasmate dalla religiosità popolare piuttosto che dal sacerdozio professionale; di conseguenza, tendevano a rimanere libere nella forma. Perfino i regolamenti del culto dello *stūpa* inclusi nei *vinaya* settari (scritti sulla regola monastica) definiscono il comporta-

mento e le offerte permesse piuttosto che fissare schemi liturgici.

I singoli templi, comunità e gruppi settari svilupparono le proprie procedure per le *pūjā*. Così, il pellegrino cinese Faxian (che viaggiò dal 399 al 413) descrisse un elaborato rituale quotidiano presso il tempio del cranio del Buddha in India nordoccidentale. Nel punto culminante del rituale il sovrano locale sollevava la reliquia e la poneva in cima alla propria testa. La reliquia del dente conservata nello Sri Lanka per secoli ricevette un'elaborata *pūjā* tre volte al giorno, molto simile a quella dei templi induisti.

Le comunità monastiche svilupparono i propri schemi per le *pūjā* quotidiane e festive: le versioni testimoniate riferiscono circumambulazioni e recitazioni di *sūtra* (testi sacri buddhisti). *Sūtra* salmodiati e recitazioni di formulari dell'«omaggio al Buddha Amida» sono cospicue nelle *pūjā* che si celebrano nei templi e nei santuari domestici da parte dei devoti delle sette della Terra Pura in Giappone e in Cina. Le *pūjā* a divinità vajrayāna tibetane e nepalesi comprendono comunemente prostrazioni multiple, recitazioni di *mantra* (sillabe energetiche) e complesse visualizzazioni interiori.

La condizione soteriologica della *pūjā* al Buddha ha posto problemi ai pensatori buddhisti, poiché la pratica sembra implicare che il Buddha sia presente nelle sue reliquie e nei suoi simboli. Le scuole buddhiste conservatrici negano tale presenza, affermando che il Buddha abbandonò completamente il mondo all'epoca del suo *nirvāṇa* finale. La celebrazione di *pūjā* aveva un valore solo come aspetto elementare dell'autodisciplina: venerare il Buddha aiutava a richiamare alla mente le virtù del maestro e il suo esempio, mentre l'offerta della *pūjā* era una forma di *dāna*, la generosa donazione che dimostra il proprio non attaccamento ai possedimenti. La tradizione del Theravāda è quella meno a proprio agio con le sue *pūjā*, e sostiene ufficialmente che solo i laici devono compiere tali atti.

Tuttavia, secondo gli insegnamenti del Buddhismo Mahāyāna, la natura di Buddha pervade l'intera esistenza; pertanto, essa è presente nelle reliquie, negli *stūpa* e nelle immagini, ma non in grado maggiore di quanto sia presente altrove. Pertanto, anche qui l'aspetto più importante della *pūjā* è nel suo effetto su colui che la compie e nella sua capacità di sostenere l'intenzione di costui verso la salvazione. La *pūjā* divenne fondamentale solo per i praticanti tantrici, che trasformarono i suoi simboli, la gestualità e le offerte in complesse tecniche di meditazione.

[La *pūjā* buddhista in particolare regioni è trattata in *CULTO E PRATICHE DI CULTO BUDDHISTE*. Per la venerazione di reliquie e *stūpa* vedi *STŪPA, CULTO DEL*; e *RELIQUIA*, vol. 2].

BIBLIOGRAFIA

Fonti di riferimento sulla *pūjā* al Buddha sono rare. Per alcuni materiali sull'antica pratica indiana, cfr. Nancy E. Auer Falk, *The Study of Cult, with Special Reference to the Cult of the Buddha's Relics in Ancient South Asia*, Diss., Chicago 1972. André Bareau ha sintetizzato le fonti cinesi sul culto dello *stūpa* nel prezioso articolo *La construction et le culte des stūpa d'après le Vinayapiṭaka*, in «Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient», 50 (1960-1962), pp. 229-74. A.M. Hocart, *The Temple of the Tooth in Kandy*, London 1931 comprende una dettagliata descrizione di *pūjā* al tempio. R.B. Ekvall, *Religious Observance in Tibet*, Chicago 1964, è ricco di materiali sulle *pūjā* tibetane. S. Beyer, *The Cult of Tārā. Magic and Ritual in Tibet*, Berkeley 1973, permette un'ottima introduzione al ruolo della *pūjā* in un culto del Vajrayāna.

NANCY E. AUER FALK

QUATTRO NOBILI VERITÀ. Tutti i rami della tradizione buddhista riconoscono nelle Quattro Nobili Verità (sanscrito, *catvāry āryasatyāni*; pāli, *cattāri ariyasaccāni*) una delle formulazioni più antiche della intuizione salvifica sperimentata dal Buddha in occasione della sua illuminazione. Per la tradizione del Theravāda, il discorso sulle Quattro Verità costituisce parte del primo sermone del Buddha, il *Dhammacakkappavattana Sutta*, tenuto nel Parco del Cervo, presso Benares, ai cinque primi discepoli. La formulazione classica delle Quattro Verità, così come è riportata in questo discorso, è la seguente:

> Questa, o monaci, è la nobile verità del *dukkha* [«sofferenza»]: la nascita è *dukkha*, la vecchiaia è *dukkha*, il disagio è *dukkha*, la morte è *dukkha*, il legame con ciò che non ci è caro è *dukkha*, la separazione da ciò che ci è caro è *dukkha*, il non ottenere ciò che si desidera è *dukkha*; in breve, i cinque tipi di cupidigia [ossia, i cinque *khandha*; sanscrito, *skandha*] sono *dukkha*.
> E questa, o monaci, è la nobile verità dell'insorgere [*samudaya*] del *dukkha*: la brama, che è caratterizzata dal ripetersi dell'esistenza, accompagnata dalla passione per i piaceri, il diletto di questo e di quello; ossia la brama dei desideri dei sensi, la brama dell'esistenza, la brama della cessazione dell'esistenza.
> E questa, o monaci, è la nobile verità della cessazione [*nirodha*] del *dukkha*: il completo distacco e la cessazione della brama, l'abbandono, il rifiuto, l'affrancamento da essa, senza più alcun attaccamento.
> E questa, o monaci, è la nobile verità della via [*magga*] che conduce alla cessazione del *dukkha*: il Nobile Ottuplice Sentiero, ossia la retta vista, la retta intenzione, la retta parola, la retta azione, il retto stile di vita, il retto sforzo, la retta attenzione e la retta concentrazione.
>
> (*Saṃyutta Nikāya* 5.420)

Queste Quattro Nobili Verità (ossia, in breve, *dukkha, samudaya, nirodha* e *magga*) costituiscono una «Via di Mezzo» tra il praticare un ascetismo rigoroso e l'indulgere ai sensi. I due nuclei centrali delle verità sono la brama (sanscrito, *tṛṣṇā*; pāli, *taṇhā*) e l'ignoranza (*avidyā*), la brama di avere ciò che è impermanente, anelando alla sostanzialità laddove non vi è sostanza eterna, e ignorando che questo comportamento inevitabilmente produce insoddisfazione (pāli, *dukkha*; sanscrito, *duḥkha*). Perciò i due nuclei centrali attirano l'attenzione sulla causa fondamentale (*samudaya*) del *dukkha*, e la meditazione sul *dukkha* porta a individuarne le radici nella brama e nell'ignoranza.

L'Ottuplice Sentiero, che costituisce l'ultima delle Quattro Nobili Verità, fornisce un mezzo particolarmente adatto a condurre l'individuo alla intuizione della salvezza, un cammino del tutto conforme alla realizzazione salvifica del Buddha stesso. In questo senso, l'Ottuplice Sentiero rappresenta il corretto sistema di vita religiosa, poiché sussume l'etica nella soteriologia.

Sebbene permanga qualche incertezza tra gli studiosi a proposito del fatto che il passo sopra riportato costituisca davvero la formulazione più antica dell'insegnamento del Buddha, nella prima fase della tradizione buddhista in India (la cosidetta fase dello Hīnayāna) le Quattro Nobili Verità svolsero un ruolo fondamentale nel formare l'orientamento di base della vita religiosa buddhista. Le prime scuole buddhiste indiane non sono concordi nell'interpretazione delle Quattro Nobili Verità, ma tutte ritengono che la struttura tematica soggiacente sia improntata alla metafora della salute: sintomo-malattia, diagnosi-causa, eliminazione della causa, cura e rimedio. Con la nascita della tradizione del Mahāyāna, le Quattro Nobili Verità persero la loro centralità come assunto fondamentale sulla condizione della vita e modalità di impegno in un processo soteriologico, ma continuarono a essere onorate come parte fondamentale del primitivo insegnamento del Buddha.

Interpretazioni del Theravāda. La tradizione buddhista del Theravāda è tuttora prevalente nello Sri Lanka, in Birmania e in Thailandia. Da due millenni almeno essa considera le Quattro Verità come elementi costitutivi della propria dottrina soteriologica. È quindi ovvio che questa tradizione abbia dedicato considerevoli sforzi alla loro esegesi. In una dettagliata trattazione delle Quattro Nobili Verità, Buddhaghosa (V secolo d.C.), nella sua opera classica, il *Visuddhimagga* (La Via della Purezza), commenta a un certo punto circa il significato del termine *sacca* («verità»):

> Per coloro che esaminano da vicino [la verità] con l'occhio della saggezza salvifica [*paññā*], essa non appare distorta, come un'illusione, né equivocabile, come un miraggio, né con una natura intrinseca inconoscibile, come il sé dei settari, ma è piuttosto il pascolo della nobile gnosi [*ñāṇa*] grazie alla sua reale, non distorta e autentica condizione. Proprio come [le proprietà del] fuoco, come la natura del mondo, la reale, non distorta, autentica condizione è quella di esprimere il significato della verità.
>
> (*Visuddhimagga* 16,24).

Tra le numerose interpretazioni offerte da Buddhaghosa per spiegare l'esistenza di quattro, e quattro soltanto, verità, vi è la profonda comprensione raggiunta dal Buddha del fatto che l'evoluzione della sofferenza, la causa di tale evoluzione, l'involuzione della sofferenza e la causa di tale involuzione implichino un'analisi della condizione umana e la via per raggiungere la liberazione attraverso di essa (cfr. *Visuddhimagga* 16,27). Altre interpretazioni delle Quattro Verità ipotizzano che la prima si riferisca alle radici della brama; la seconda alla brama stessa; la terza alla sua cessazione; e la quarta ai mezzi per farla cessare. Allo stesso modo, le verità possono essere interpretate, come riferite, rispettivamente, al senso di attaccamento, alle sue gioie, alla sua rimozione e ai mezzi per rimuoverlo (cfr. *Visuddhimagga* 16,27-28). Secondo il *Dhammacakkappavattana Sutta*, il fedele deve coltivare una quadruplice presa di coscienza delle Quattro Verità, cosicché il *dukkha* possa essere pienamente compreso; l'origine del *dukkha* abbandonata; il *nirodha* realizzato; e il *magga* coltivato. Secondo la tradizione critica del Theravāda, il momento soteriologico emerge proprio nella simultaneità di questa quadruplice presa di coscienza (cfr. *Visuddhimagga* 22,92).

Sebbene la tradizione abbia continuato a elaborare analisi delle Quattro Verità formulate in base a varie composizioni numeriche (più spesso con il numero sedici), essa ha mantenuto la convinzione che quando le verità vengono pienamente afferrate e soteriologicamente conosciute ciò avvenga con un'unica conoscenza, per mezzo di una singola intuizione e in un solo istante. Questa conoscenza delle Quattro Verità, sostengono, è in sé e di per sé salvifica.

Il Theravāda ha continuato a interpretare l'Ottuplice Sentiero sulla base di tre elementi costituivi, considerati parte integrale di una vita religiosa nella sua pienezza: *sīla* (sanscrito, *śīla*) o virtù morale; *samādhi*, o concentrazione meditativa; e *paññā* (sanscrito, *prajñā*) o saggezza salvifica. Retta vista e retta intenzione sono considerate parte della saggezza salvifica; parola, azione e stile di vita retti sono enumerati tra le espressioni di virtù morale; e sforzo, attenzione e concentrazione retti sono classificati come forme di concentrazione meditativa.

Infine, la tradizione ha analizzato le Quattro Nobili Verità attraverso la nozione di «vacuità» (pāli, *suññatā*; sanscrito, *śūnyatā*). Scrive Buddhaghosa:

Nel senso più alto, tutte le verità devono essere intese come vuote, giacché non esiste un singolo che sperimenti e faccia, qualcuno che si estingua e proceda nel cammino. Per questo si è detto:
Poiché v'è soltanto sofferenza, non colui che soffre,
Non colui che fa, soltanto il fare esiste,
V'è estinzione, non uomo estinto,
V'è il cammino, non chi lo compie.

O, in alternativa:

I primi due termini sono privi
di stabilità, bellezza, piacere, sé;
Privo del sé è lo stato imperituro.
Senza stabilità, piacere e sé è il cammino.
Dunque, per ciò che li riguarda, è la vacuità [*suññatā*].
(*Visuddhimagga* 16,90).

Interpretazioni del Mahāyāna. Sebbene la tradizione del Theravāda applichi la nozione di «vacuità» per negare la permanenza, la felicità perpetua e la sostanzialità come descrizioni legittime della vita umana, è all'interno del Mahāyāna che si trova la vacuità come designazione della realtà nel senso più alto. Come parte della critica generale alla «sostanzialità» intrapresa dalla letteratura della *Prajñāpāramitā*, persino le Quattro Verità vengono dichiarate vuote di esistenza reale. In questa analisi, la sofferenza, l'origine della sofferenza, la cessazione della sofferenza e il cammino verso la cessazione della sofferenza sono essi stessi «vuoti».

Nel *Saddharmapuṇḍarika Sūtra* (Sūtra del Loto), le vecchie formule classiche degli epiteti del Buddha e delle caratteristiche del *dharma* vengono ripetute per il *tathāgata* Candrasūryapradīpa e per la sua predicazione, ma le Quattro Nobili Verità vengono appena menzionate nel titolo, senza alcuna elaborazione. Il *Saddharmapuṇḍarika* sostiene infatti che tale insegnamento è ripreso e assorbito nel messaggio soteriologico unico, completo e fondamentale (ossia, nell'«unico veicolo»; *ekayāna*) del *sūtra*.

Sebbene le Quattro Nobili Verità, nella loro formulazione primitiva, non compaiano spesso nei testi mahāyānici, tuttavia il loro tema di base persiste: la vita è stortura, brama e ignoranza ne sono la causa, ma la vita può essere cambiata, ed esiste un modo per farlo. Per esempio, il testo in poesia del *Bodhicaryāvatāra* di Śāntideva non contiene la formulazione per esteso delle Quattro Nobili Verità. Anzi, un commentatore di questo testo, Prajñākaramati, indica persino un verso (cap. 9, v. 41) in cui a suo giudizio vi è chiaro contrasto tra le Quattro Nobili Verità e la «dottrina della vacuità». Eppure, benché questo e altri testi del Mahāyāna mostrino un cambiamento fondamentale nel concetto della via di salvezza, la valutazione implicita della causa della sofferenza, ossia la struttura tematica di base delle Quattro Nobili Verità, rimane invariata.

Nelle *Madhyamakakārikā*, Nāgārjuna fornisce un'analisi incisiva e penetrante delle Quattro Nobili Verità. Egli sostiene che il *duḥkha*, che si sviluppa dall'interazione degli elementi che compongono l'individualità e gli oggetti della percezione, non possa più vantare uno *status* ontologico fondamentale, nemmeno nel *saṃsāra*, la transitoria «rotazione» del ripetersi dell'esistenza. Per la medesima ragione, la stessa cosa vale anche per il *saṃsāra* e persino per il *nirvāṇa*: tutto è vacuità (*śūnyatā*).

Dunque, la formulazione più antica dell'Ottuplice Sentiero, che fornì la cura per il disagio (*duḥkha*) dell'esistenza umana indisciplinata e inconsapevole, produsse, con questo cambiamento della visione del mondo, un'altra formulazione del processo soteriologico, un altro orientamento religioso anch'esso degno di essere coltivato: la via del *bodhisattva*. Benché l'interpretazione ontologica delle Quattro Nobili Verità abbia prodotto dei cambiamenti nello sviluppo cumulativo della tradizione buddhista, come nel caso del grande pensatore buddhista cinese Zhiyi (538-597), è perdurato il tema fondamentale dell'inadeguatezza della vita umana come risultato della brama e dell'ignoranza, che possono essere sradicate seguendo la via dell'illuminazione insegnata dal Buddha.

[Vedi anche *OTTUPLICE SENTIERO* e *SOTERIOLOGIA BUDDHISTA*].

BIBLIOGRAFIA

Il testo del *Dhammacakkappavattana Sutta* è stato tradotto in inglese da C.A.F. Rhys Davids e F.L. Woodward (tradd.), *The Book of the Kindred Sayings, Saṃyutta-nikāya*, London 19[illegible]-1930. Per il *Visuddhimagga*, cfr. la traduzione di Bhykkhu Ñāṇamoli (trad.), *The Path of Purification*, Colombo 1964 (2ª ed.). Un testo correlato, il *Vimuttimagga* di Upatissa, è stato tradotto dal cinese ad opera di N.R.M. Ehara, S. Thera e Kh. Thera, *The Path of Freedom*, Kandy 1977. Per una panoramica e un'analisi delle Quattro Verità da una prospettiva theravādica, cfr. W. Rahula, *What the Buddha Taught*, Bedford 1959, 1967 (2ª ed. riv.), rist. Oxford 1997 (trad. it. *L'insegnamento del Buddha*, Roma 1984, 1994 [3ª ed. riv.]).

JOHN ROSS CARTER

REDENZIONE. Vedi vol. 4.

REINCARNAZIONE. Vedi vol. 1.

REIYŪKAI KYŌDAN. Organizzazione laica buddhista giapponese, il Reiyūkai Kyōdan fu fondato tra il 1919 e il 1925 a Tokyo da Kubo Kakutarō (1890-1944) e da sua cognata Kotani Kimi (1901-1971). Nel 1892 contava all'incirca tre milioni di membri in Giappone, con ramificazioni in diciassette Paesi stranieri. Derivato dalla tradizione di Nichiren, il riformatore religioso del XIII secolo, il Reiyūkai creò riti laici del culto degli antenati basati sulla recitazione quotidiana di una versione abbreviata del *Sūtra del Loto.* I membri dell'associazione credono che la salvezza personale consegua dalla salvezza dei propri antenati, che a sua volta è assicurata da riti laici casalinghi privi di mediazione ecclesiastica. Il Reiyūkai rappresenta un raro esempio, nella storia delle religioni, di culto degli antenati come ragione di un'associazione volontaria che trascende i legami di parentela. Nella vita quotidiana, il Reiyūkai difende un'etica di stampo tradizionalista per quanto riguarda il matrimonio e la famiglia, e collega questi ideali alla salvezza personale e dei propri antenati.

Impiegato dell'Imperiale Ministero della Famiglia, Kubo si considerò il Nichiren dell'era Taishō (1912-1926) e, come il santo medievale, anch'egli si accinse ad avvertire il mondo della catastrofe che riteneva imminente. Al tempo di Kubo, il Giappone stava subendo una radicale trasformazione sociale, proprio nel momento in cui si affacciava alla politica internazionale. Kubo interpretò i massicci cambiamenti che avevano luogo intorno a lui come una minaccia ai valori tradizionali e un bisogno di risposte religiose.

Kubo ricevette istruzione religiosa da esponenti del Nichirenshugi, un'interpretazione politica nazionalista del pensiero di Nichiren, ma cercò una spiegazione agli eventi del suo tempo che suggerisse ai laici un appropriato sistema di azione religiosa. Ritenendo il clero buddhista come assolutamente incapace di fornire una valida guida morale, egli decise quindi di fondare una società laica a matrice religiosa così da mettere in pratica la sua interpretazione del Buddhismo di Nichiren.

Kubo riteneva che il mondo fosse invaso da guerre e devastazioni perché la società moderna aveva affidato i riti del culto degli antenati al clero buddhista. Credeva che gli sconvolgimenti sociali e politici fossero davvero segni di un'angoscia ancestrale riflessa nel mondo umano per rendere noto ai viventi che i loro antenati avevano bisogno di attenzioni rituali. Quando i discendenti trascurano di onorare in prima persona i propri antenati, essi nel mondo degli spiriti non riescono a raggiungere la buddhità. I sacerdoti sostengono di essere in grado di trasferire loro il merito mediante i rituali esoterici, ma in realtà, secondo Kubo, i sacerdoti non hanno legami karmici con gli antenati dei parrocchiani. Questi legami sono costituiti dai vincoli di sangue, di filiazione, o morali che esistono soltanto tra persone che discendono di fatto da antenati comuni oppure tra gli sposi. Un sacerdote non può farsi tramite di questa relazione. Perciò, concludeva Kubo, la condizione degli antenati continuerà a manifestarsi nelle devastazioni del mondo umano finché i laici non compiranno riti che trasferiranno effettivamente merito ai loro antenati

e finché non metteranno in pratica nella vita quotidiana un'etica che li «soddisferà». Il terribile terremoto del 1923 non fece che accrescere ulteriormente l'urgenza di Kubo nel diffondere il proprio messaggio.

Le idee di Kubo non avrebbero mai potuto andare oltre una cerchia ristretta di seguaci se non fosse stato aiutato da Kotani Kimi. Se Kubo elaborò la dottrina e ne definì il rituale, fu invece Kotani a radunare il primo nucleo di seguaci. Facendo opera di proselitismo nei quartieri poveri di Tokyo, condividendo la povertà dei suoi convertiti, occupandosi di loro e praticando guarigioni per mezzo della preghiera, la donna si rivelò di fatto il pilastro dell'organizzazione. Persino dopo la sua morte, Kotani continuò a essere ampiamente considerata un «Buddha vivente». Nelle attività di formazione del gruppo tenute al centro montano di Mirokusan, Kotani è stata identificata con il Buddha futuro, Maitreya.

Attualmente, il 70% dei membri risiede nelle aree urbane e il 30% nelle zone rurali. Il Reiyūkai è organizzato in una serie di sezioni stabilite dai rapporti di proselitismo. Un adepto migliora la propria posizione convertendo altre persone, e la conversione forma una piramide nella quale ciascun proselito è considerato «figlio spirituale» di colui che lo ha convertito, al quale spetta quindi il ruolo di «genitore spirituale». Coloro che formano la base della piramide si rivolgono a un «genitore» originario come a una guida, e questi è responsabile della sezione locale di una determinata area. L'Ottava Sezione, per esempio, ha la sua sede organizzativa a Osaka, rivendica all'incirca seicentomila membri e opera su base giornaliera indipendentemente dalla sede organizzativa del Reiyūkai di Tokyo.

Il rituale del Reiyūkai consiste principalmente nella recitazione quotidiana, mattino e sera, del *Sūtra blu*, un compendio del *Sūtra del Loto*. Il rituale è strutturato in modo da attivare il potere del *Sūtra del Loto* per la salvezza degli antenati, simultaneamente trasferendo il merito ed eliminando il *karman* negativo mediante il pentimento. Si ritiene che uomini e donne condividano in egual misura le responsabilità del rituale, e la famiglia tutta è invitata a unirsi in queste pratiche. Si ritiene anche che uomini e donne condividano in egual misura i frutti del corretto rituale: una casa felice, figli amorosi e salvezza personale. L'adesione all'etica prescritta nel matrimonio è la controparte del rituale, e la si considera elemento non meno essenziale per la salvezza.

Nell'etica familiare tradizionalista perorata dal Reiyūkai, l'ideale vagheggiato dai membri è quello del modello anteguerra (lo *ie*), in cui tre generazioni vivono insieme, compiono insieme gli atti di culto e, se possibile, condividono anche l'attività lavorativa. Centrale è l'idea della pietà filiale e del rispetto per i più anziani. Tra uomini e donne esiste un principio gerarchico che attribuisce agli uomini la posizione predominante. Questa idea riceve una convalida religiosa nel principio secondo il quale le donne avrebbero un *karman* peggiore degli uomini e quindi un maggior bisogno della religione.

A corollario di tale principio, si ritiene che, se le donne riescono a vincere il proprio *karman*, allora potranno compiere imprese spirituali impossibili per gli uomini, un ideale che il rito esprime con pratiche sciamaniche simili alla possessione degli spiriti dalle quali gli uomini sono esclusi.

Il Reiyūkai è tuttora attivo sul piano politico a favore di diverse cause conservatrici, come l'appoggio statale al Tempio Yasukuni, precedentemente sacrario ufficiale dei caduti in guerra. Esso inoltre appoggia la revisione della Costituzione, in particolare dell'Articolo 9, sulla rinuncia al ricorso alla guerra. Insieme con altri gruppi religiosi di destra, perora questa e altre cause e appoggia i candidati conservatori alle elezioni. Non si può stabilire con esattezza quanto questa attività rispecchi i sentimenti dei membri in generale, ma verosimilmente questo gruppo nutrito e organizzato potrebbe, insieme con altri gruppi religiosi, esercitare un'importante influenza politica nel futuro del Giappone.

[Vedi *NUOVE RELIGIONI IN GIAPPONE*, vol. 13.]

BIBLIOGRAFIA

Per una introduzione esauriente al movimento, cfr. Helen Hardacre, *Lay Buddhism in Contemporary Japan. Reiyūkai Kyōdan*, Princeton 1984.

HELEN HARDACRE

RELIGIONE POPOLARE BUDDHISTA. Le tradizioni religiose sono, per loro stessa natura, complesse. Da un lato, esse incarnano le più alte ispirazioni della mente e dello spirito umani; dall'altro, santificano e danno significato ai bisogni e alle attività più ordinarie e comuni dell'umanità. La complessità della religione e delle sue funzioni è stata analizzata in vari modi, e tuttavia è venuta a imporsi la tendenza a distinguere tra quegli aspetti creati a propria misura dalle *élites* come per esempio clero e apparati dirigenti, e quegli aspetti che aiutano la gente comune e incolta ad affrontare le incertezze e le esigenze della vita. Gli studiosi hanno talvolta parlato, sulla base di tale distinzione, di tradizioni «grandi» e «minori», o di tradizioni «elitarie» e «popolari». Non bisogna dimenticare, però, che queste distinzioni formali non rendono giustizia né alla molteplicità delle tradizioni religiose, né all'unità organica

che le caratterizza, sebbene tali categorie possano assolvere a un'utile funzione analitica.

Il Buddhismo «popolare» può essere definito come una dimensione durevole, complessa e sincretica della tradizione buddhista, caratterizzata da credenze e pratiche dominate da intenti magici e modellata dal proposito di aiutare la gente ad affrontare le incertezze e le esigenze della vita. L'ampio spettro delle sue espressioni va dall'ideale normativo buddhista, rappresentato al sommo grado, ma non in maniera esclusiva, dal Buddha e dal concetto di *nirvāṇa*, fino alle tradizioni locali a carattere magico-animista e sciamanico di una data cultura che ha istituzionalizzato il Buddhismo. Di conseguenza, alcuni aspetti del Buddhismo popolare (per esempio, la figura del Buddha, la persona del monaco e la pratica della meditazione) si manifestano come filiazioni dirette degli ideali normativi buddhisti, mentre altri sono a malapena distinguibili dalle forme religiose locali non buddhiste. Le strutture buddhiste istituzionali popolari, le pratiche religiose, i fedeli stessi e la letteratura orale e scritta riflettono questa diversità.

Fin dai suoi esordi, il Buddhismo ha sviluppato una dimensione folcloristica o popolare. Le prime scritture buddhiste contestano la visione di un'«epoca aurea» di pura pratica monastica consacrata alla ricerca del *nirvāṇa*, non oppressa né disturbata dai bisogni e dalle aspettative di un laicato semplice e incolto. Non si può negare, infatti, che il Buddha e i suoi seguaci fossero sostenuti da laici in cambio di vantaggi materiali e protezione magica, oltre che di benefici spirituali. Persino la meditazione, il *sine qua non* della pratica monastica, era intesa non soltanto come mezzo per acquisire l'equanimità e l'illuminazione, ma anche come mezzo per conseguire poteri magici.

Il *Mahāvagga* del *Vinaya Piṭaka* theravādico ritrae il Buddha non semplicemente come un maestro illuminato, ma come uno *yogin* che si procura seguaci grazie alle sue arti magiche. Inoltre, come narra un commentario, seppur tardo, è significativo che al futuro Buddha, qualche istante prima della sua illuminazione, fosse stato offerto cibo da una donna che l'aveva scambiato per una divinità arborea. In generale, le scritture buddhiste combinano volentieri l'esposizione dottrinale con figure ed elementi magici e animistici dai *deva* (dei) ai *mantra* (formule sacre).

Di certo, il Buddhismo popolare divenne un aspetto ancor più dominante della vita istituzionale e culturale buddhista con il crescere della dimensione e dell'importanza culturale di questa religione in Asia. In India, il forte appoggio di Aśoka all'ordine monastico buddhista nel III secolo a.C. si rivelò cruciale per la sua crescita e la sua diffusione, e l'appropriazione di elementi popolari presi da diverse culture fu uno dei mezzi di cui si servì il Buddhismo per diffondersi e integrarsi con le culture dell'Asia almeno dall'inizio della nostra era. Le religioni popolari locali rappresentarono perciò i principali canali attraverso i quali il Buddhismo poté divenire una religione diffusa non soltanto in India, ma in tutta l'Asia sudorientale, centrale e orientale. Resta il fatto, tuttavia, che l'elemento popolare all'interno del Buddhismo ha costituito parte della tradizione fin dalle origini, ed è perdurato in varie forme fino ai giorni nostri.

Il Buddhismo popolare riflette, nelle sue diverse sfaccettature, le varie forme di interazione tra Buddhismo normativo, dottrinale e istituzionale, e tradizioni religiose e culturali locali. In certi casi, la tradizione buddhista normativa ha fatto soltanto adattamenti irrilevanti; in altri, il Buddhismo si è manifestato come un animismo sottilmente velato. L'ingrediente principale del Buddhismo popolare viene individuato di solito nell'animismo o nell'animismo magico, ossia nella credenza in potenze sovrannaturali benevole o malevole e nel tentativo di evitarle o di accaparrarsene l'aiuto. Queste potenze vanno dagli spiriti dei vivi e dei morti a divinità a carattere regionale o nazionale associate a pantheon non buddhisti (per esempio, brahmanici). La relazione dialettica tra il Buddhismo e l'animismo autoctono come per esempio il Bon del Tibet è sfociata in forme localistiche buddhiste, ma al contempo ha cambiato il volto delle tradizioni indigene proprie del Tibet, della Corea, del Giappone e di altri Paesi. Per esempio, lo Scintoismo, radicato in un animismo autoctono, si è sviluppato in Giappone in competizione con le più sofisticate tradizioni del Buddhismo cinese, proprio come il Taoismo religioso in Cina si è istituzionalizzato, almeno in parte, in risposta all'influenza buddhista indiana.

La complessa natura del Buddhismo popolare può essere analizzata in vari modi, ma il metodo deve rendere giustizia sia ai suoi elementi comuni o generici, sia all'unicità del particolare ambiente religioso e culturale. Il Buddhismo popolare come fenomeno essenzialmente sincretico può essere analizzato in base a tre tipologie o criteri di interazione tra elementi buddhisti e non buddhisti: appropriazione, adattamento e trasformazione. Queste categorie vogliono al contempo caratterizzare particolari situazioni storiche e descrivere tipi generali. Benché le loro qualità vengano in parte a sovrapporsi, esse mirano a mettere in luce la varietà all'interno delle credenze e delle pratiche buddhiste popolari.

Appropriazione. In molti casi, il Buddhismo popolare si è semplicemente appropriato di simbologie, credenze e pratiche locali, subordinandole mediante piccolissimi cambiamenti di significato. Ciò è particolarmente evidente nell'incorporamento, all'interno del sistema buddhista, di una vasta schiera di esseri e di potenze so-

vrannaturali. In linea generale, questi elementi sovrannaturali, dei o spiriti, benevoli o malevoli, vennero subordinati ai simboli e ai motivi buddhisti dominanti. Nella maggior parte dei casi, essi rivestivano un ruolo protettivo in funzione di guardiani di luoghi sacri buddhisti, che si trattasse di un tempio o di un *maṇḍala*, oppure operavano in maniera appropriatamente subordinata in relazione al Buddha. Nello Sri Lanka, per esempio, si è sviluppato un tipo di pantheon divino, una gerarchia di dei e di spiriti che vanno dagli spiriti locali a guardia di villaggi e campi fino a eminenti dei regionali del pari di Skanda e Viṣṇu, posti con tutta la loro struttura gerarchica sotto l'influenza del Buddha. In Tibet, gli dei del mondo comune (*'jig rten pa*) sono divenuti protettori del *dharma*, in ottemperanza ai comandi dei grandi maestri. Tanto numerosi e indeterminati da contravvenire a qualsiasi ordine fisso, essi generalmente sono divisi secondo la tradizionale cosmologia indiana tripartita in cielo, terra e regno intermedio. In Birmania, gli spiriti indigeni *nat* sono incorporati nel Buddhismo birmano in qualità di *deva*. Thagya Min, per esempio, è assimilato a Sakka (l'Indra brahmanico) e dimora nel Cielo Tāvatiṃsa come re dei *deva*, ma è considerato anche il capo dei «trentasette *nat*». [Vedi *NAT*, vol. 13]. In Thailandia, vari esseri sovrannaturali, tra cui *devatā*, *cao* e *phī*, hanno una complessa relazione con il Buddhismo thailandese, caratterizzata da legami, gerarchia e situazioni tanto di opposizione quanto di complementarietà. In Giappone, il Buddhismo ha assorbito le divinità locali giapponesi, o *kami*. In molti casi, i *kami* vengono considerati manifestazioni dei Buddha o dei *bodhisattva* (la teoria dello *honjisuijaku*), sebbene non si sia sviluppata una serie precisa di corrispondenze. [Vedi *HONJISUIJAKU*]. La stessa cosa si può dire per il Buddhismo cinese, coreano e di altre parti dell'Asia. Sebbene l'elenco specifico di esseri sovrannaturali inglobati nel sistema buddhista vari da cultura a cultura, tutti questi esseri dipendono da figure, simboli e motivi buddhisti, oppure sono posti sotto la loro autorità, o magari sono in contrasto con essi.

In Asia, questi esseri sovrannaturali sono stati assimilati sia nel culto sia nella visione del mondo buddhista; essi sono stati amalgamati nell'attività rituale ortodossa oppure hanno dato luogo a una sottocategoria rituale distinta. In tutta l'Asia buddhista gli spiriti guardiani di un tempio, come i *phī* in Thailandia o i *kami* in Giappone, possono essere propiziati prima di un evento cerimoniale fausto. In Tibet, il rituale tantrico ha fornito una cornice alle consuete pratiche religiose nella quale le divinità tibetane compaiono a fianco di quelle buddhiste indiane. Nello Sri Lanka, i fedeli buddhisti cingalesi che venerano il Buddha nel famoso santuario di Lankatileke, presso Kandi, compiono offerte alle immagini delle divinità induiste raffigurate nei *devale* che contornano il perimetro dell'edificio. In Thailandia, le divinità brahmaniche (per esempio, Viṣṇu) vengono invocate durante i consueti rituali buddhisti e ai guardiani dei quattro settori vengono dedicate delle offerte come parte integrante della celebrazione del Nuovo Anno nei monasteri buddhisti (*wat*).

Un significato particolare nel Buddhismo popolare hanno rivestito la credenza nell'anima (la cui esistenza è appena accennata dalle scritture), o elemento(i) spirituale(i) dell'individuo, e i vari rituali associati a questa credenza, specie i riti legati ai periodi di difficoltà o di transizione della vita. Il ruolo del Buddhismo nell'esecuzione di riti funebri e anniversari in memoria delle anime dei defunti in Cina, Corea e Giappone è assai noto. In Giappone, la festività chiamata Obon, che si tiene nel settimo mese dell'anno, celebra il ritorno delle anime dei morti. In questa occasione, le tombe presso i templi buddhisti vengono pulite perché siano pronte per il ritorno degli spiriti, e gli altari domestici (*butsudan*) vengono decorati con fiori, lanterne e offerte di frutta. In Birmania, i rituali funebri vengono celebrati per evitare che l'anima del trapassato rimanga legata ai luoghi in cui visse, provocando così disturbo. In Thailandia, i riti intesi a richiamare le anime (*riag khuan*) vengono celebrati nei momenti di transizione della vita come il matrimonio, e persino come parte dell'ordinazione alla vita monastica.

Adattamento. Con l'assimilazione di credenze e pratiche religiose locali a carattere magico-animistico e sciamanico, il Buddhismo stesso ha subito dei cambiamenti. Questo processo di adattamento e di localizzazione è stato parte della tradizione buddhista sin dai suoi inizi: il Buddha maestro, ma anche taumaturgo; la meditazione veicolo per l'ottenimento della conoscenza, ma anche di poteri sovrannaturali; il monaco ricercatore del *nirvāṇa*, e insieme mago. Nelle tradizioni del Theravāda dello Sri Lanka e dell'Asia sudorientale il potere miracoloso del Buddha è attestato non soltanto dalle sue prodezze sovrannaturali, come voli magici, premonizioni e simili, ma anche dal culto delle sue reliquie e delle sue immagini, che rendono tipica la prassi rituale di questa regione.

Le tradizioni del Mahāyāna e del Tantryāna elaborarono la funzione salvifica del Buddha attraverso la proliferazione di Buddha e di *bodhisattva*. In Cina, Dao'an (312-385) rese popolare il Buddhismo promuovendo Maitreya a Buddha sapiente, il dio del Cielo di Tuṣita, un paradiso terrestre accessibile a tutti. Huiyuan (334-416) fece per il Buddha Amitābha e per la sua Terra Pura (Sukhāvatī) quel che Dao'an aveva fatto per Maitreya e per il Cielo di Tuṣita. Tanto il culto di Maitreya quanto quello di Amida divennero fondamentali per i

Buddhismo popolare. In Giappone, uno degli adattamenti specifici fu l'assimilazione di elementi popolari nella figura del *bodhisattva* Jizō (sanscrito, Kṣitigarbha), che venne così a occupare un posto persino più importante di quello della sua controparte cinese, Dizang. Jizō non soltanto libera le anime dall'inferno, ma aiuta anche le donne al momento del parto e, come Kannon (cinese, Guanyin), un altro popolare salvatore, è considerato datore della buona salute dei figli e guida al Paradiso Occidentale di Amida. [Vedi *BUDDHA E BODHISATTVA CELESTI*; *KṢITIGARBHA*; e *AVALOKITEŚVARA*].

I poteri sovrannaturali attribuiti a coloro che praticano la meditazione hanno uno stretto legame con lo sciamanismo. La fama dei monaci è legata alla loro abilità come alchimisti, alla loro capacità di comunicare con il mondo degli spiriti e alle loro premonizioni di eventi futuri, tutte attività in conflitto con il *vinaya*. Le biografie di certi adepti tantrici, come Padmasambhava e Mi la ras pa (Milarepa), attestano questo tipo di localizzazione, e persino le vite dei patriarchi del Chan (Zen) non sono immuni da elaborazioni agiografiche di carattere sovrannaturale. [Vedi *MAHĀSIDDHA*]. Nello Sri Lanka, i monaci asceti sono venerati non soltanto per la loro pietà, ma anche per le loro prodezze magiche, e in Thailandia si è sviluppato un significativo culto di monaci santi. Le riviste popolari ne attestano le opere straordinarie, il loro consiglio è cercato in ogni occasione, dai numeri della lotteria alle imprese militari, e i loro amuleti sono indossati per proteggersi da pericoli e malattie. [Vedi *ARHAT*].

Trasformazione. Il Buddhismo si appropriò di forme religiose magico-animistiche e sciamaniche e adattò le proprie credenze e le proprie pratiche a questo tipo di ambiente culturale. L'alto grado di assimilazione e adattamento portò a profonde trasformazioni della tradizione. Se le svolte decisive nello sviluppo del Buddhismo hanno assunto varie forme, i movimenti popolari settari hanno fornito uno dei più fruttuosi contesti per questo tipo di trasmutazione. Gli esempi abbondano in tutta l'Asia buddhista. In Birmania e in Thailandia sono emersi, nel periodo moderno, gruppi buddhisti messianici incentrati intorno alle figure di capi carismatici che spesso pretendevano di essere il Buddha Maitreya. In Cina, gruppi settari buddhisti guidati da «monaci ribelli» si distaccarono dai loro monasteri nel regno dei Wei del Nord (386-535) già all'inizio del V secolo. Il più noto è il movimento del Loto Bianco, un gruppo escatologico ribelle attivo dal XII al XIX secolo. Tra le altre sette principali vi sono i Maitreya, la Nube Bianca e la setta Luo o Wuwei. Questi gruppi erano a base laica, eterodossi e sincretistici, e spesso militavano in politica. La setta del Loto Bianco si creò propri testi, un clero sposato, cariche ereditarie e, dalla metà del XIV secolo, un'escatologia completamente formata, derivata sia dalla tradizione di Maitreya sia dal Manicheismo. Dalla fine del XVI secolo, la divinità principale dei gruppi del Loto Bianco fu una dea madre. In ultimo, verso la fine del XIX secolo, gli elementi buddhisti s'indebolirono tanto da costituire una religione popolare congregazionista piuttosto che una forma caratteristica di Buddhismo popolare. [Vedi *MOVIMENTI MILLENARISTI CINESI*, vol. 13].

In Giappone, fin dal periodo di Heian (794-1185), diversi uomini ritenuti santi (*hijiri*) svilupparono un Buddhismo popolare al di fuori del sistema ecclesiastico ortodosso. [Vedi *HIJIRI*, vol. 13]. Nei secoli X e XI, gli *hijiri* di Amida e gli *hijiri* del *nembutsu*, tra i quali spiccava Kōya, un laico della setta del Tendai, predicarono la salvezza universale mediante la ripetizione del *nembutsu* (la recitazione della formula del nome del Buddha Amida). Il *nembutsu* finì così per essere considerato una forma potente di protezione contro gli spiriti dei defunti e gli spiriti malvagi (*goryō*), e un mezzo per liberarli nel paradiso di Amida. [Vedi *NIANFO*]. Benché i fondatori delle sette ortodosse della Terra Pura, Hōnen e Shinran, avessero respinto gli aspetti animistici e magici del *nembutsu*, l'atteggiamento della gente comune restò sostanzialmente immutato. Il *mantra* di Amida fu considerato sia un mezzo causale efficace per ottenere la Terra Pura dopo la morte, sia un incantesimo magico utile a mandare gli spiriti malvagi da Amida. Il settarismo popolare ha continuato a svilupparsi anche nel periodo contemporaneo. In Giappone, alcune delle cosiddette nuove religioni (*shinkō shūkyō*) rappresentano una forma singolare di Buddhismo popolare. Nate nei secoli XIX e XX in un periodo di crisi politica e sociale, queste religioni, che si svilupparono intorno a figure forti e carismatiche, sono sincretistiche e spesso utilizzano pratiche rituali magiche. Due delle più conosciute sono il Risshō Kōseikai e il Sōka Gakkai, entrambe debitrici della tradizione di Nichiren del *Sūtra del Loto*. Attraverso la sua ala politica, il Sōka Gakkai è divenuto una forza talvolta attiva nel panorama politico giapponese. [Vedi *NUOVE RELIGIONI IN GIAPPONE*, vol. 13].

L'incontro del Buddhismo con la religione popolare, che ha preso le forme dell'appropriazione, dell'adattamento e della trasformazione, non è avvenuto senza conflitti. Nell'Asia sudorientale abbondano i racconti incentrati sull'incontro tra il Buddha e gli esseri sovrannaturali locali, che soltanto in ultimo vennero sottomessi e fecero voto di obbedienza al *dhamma*. Altre figure eroiche seguono uno schema simile. Di particolare importanza è la diffusione del *dharma* in Tibet ad opera di Padmasambhava. La chiave del suo successo, in

contrasto con il precedente fallimento del grande maestro Śāntirakṣita, fu l'abilità magica da lui dimostrata nel sottomettere le potenti divinità tibetane. Tale conflitto viene riflesso dal rituale, dal mito e dalle leggende buddhisti. Nella Thailandia settentrionale, per esempio, le offerte di carne di bufalo agli spiriti guardiani (*phī*) di Chiang Mai sono parte delle celebrazioni del Nuovo Anno; tuttavia, quest'attività rituale non ha alcun legame formale con le elaborate cerimonie che avvengono nei santuari buddhisti della zona.

Coloro che praticano forme di Buddhismo popolare presentano anch'essi grandi differenze. Quelli che sono più strettamente legati all'animismo autoctono possono essere paragonati a sciamani, dal momento che le loro funzioni sono di genere sciamanico. Essi hanno il potere di entrare nel regno del sovrannaturale, un atto spesso simboleggiato dal volo magico; possono inoltre essere posseduti da esseri sovrannaturali o agire da tramite tra il regno sovrannaturale e quello umano, e sanno come dominare o eludere i loro poteri. In Tibet, i riti *mdos* sono eseguiti da lama (tibetano, *bla mas*) o esorcisti (*sngags pa*) erranti per proteggere da pericoli, intralci, incidenti, malattie e ostacoli causati da poteri negativi. La persona che esegue riti di esorcismo (*gto*) deve essere un esperto nel meditare sul proprio *yi dam*, o divinità tutelare. Gli *yamabushi*, ossia gli asceti della montagna giapponesi, pur affiliati alle sette del Tendai e dello Shingon, eseguono esorcismi e fungono da maghi di villaggio. Lo sciamano cinese (*wu*), che esorcizzava spiriti maligni e malattie e danzava e cantava per allontanare le sciagure, influenzava la concezione popolare dell'egemonia carismatica delle sette buddhiste popolari in Cina. Spesso, i laici buddhisti sono i principali seguaci delle tradizioni popolari, soprattutto perché molte pratiche magiche associate con il Buddhismo popolare sono vietate o scoraggiate dal *vinaya* ortodosso. Nelle scuole buddhiste esoteriche (per esempio nello Shingon), così come nei movimenti settari, le differenze tra le credenze e le pratiche tradizionali e quelle a carattere popolare sono più difficili da rilevare. Persino nelle regioni del Theravāda dell'Asia sudorientale, tuttavia, le reali usanze e pratiche monastiche possono essere assai lontane dal rigoroso ideale di disciplina monastica che scoraggia la predizione della sorte, l'alchimia e operazioni simili.

I testi del Buddhismo popolare riflettono anche i modi in cui la tradizione normativa si è appropriata della religione popolare locale, l'ha adattata, ed è stata da essa trasformata. Un importante genere di letteratura popolare è rappresentato dai racconti miracolosi, che spesso pretendono di essere episodi della vita del Buddha o di qualche famoso personaggio buddhista come Maudgalyāyana o Vimalakīrti. Compresi in questo genere letterario vi sono anche i *jātaka*, che sono essi stessi esempi di appropriazione di racconti popolari, di narrazioni mitiche dei cieli e degli inferni (per esempio, il *Petavatthu*), di elementi leggendari tratti da cronache, di vite dei santi nelle varie tradizioni buddhiste e di raccolte dialettali come i cinesi *pienwen* (testi che riportano eventi straordinari). Altri testi, come i *paritta* (passi scritturali che, cantati, possiedono presunti poteri apotropaici) nella tradizione del Theravāda, hanno una funzione magica nel rituale buddhista, per quanto il contenuto rifletta i più alti ideali etici e spirituali della tradizione normativa. Il *Bar do thos grol* (Libro Tibetano dei Morti), benché sia al centro della tecnica di liberazione tantrica, incorpora sicuramente elementi sciamanici. Un altro tipo di letteratura popolare buddhista comprende i testi specificamente correlati alla pratica dell'astrologia, della predizione della sorte e dei rituali animistici.

Per concludere, il Buddhismo popolare non deve essere considerato come una degenerazione dell'ideale normativo buddhista. Esso rappresenta piuttosto una dimensione complessa della tradizione, presente fin dalle sue origini, che ha munito la tradizione di buona parte della sua vitalità e versatilità da cultura a cultura.

[Vedi *SACERDOZIO BUDDHISTA*; *CINESE, RELIGIONE* articolo sulla *Religione popolare*, vol. 13; *GIAPPONESE, RELIGIONE* articolo sulla *Religione popolare*, vol. 13; e *CULTO E PRATICHE DI CULTO BUDDHISTE*].

BIBLIOGRAFIA

Negli ultimi decenni, lo studio del Buddhismo folclorico e popolare è stato grandemente migliorato dall'opera degli antropologi, specie di quelli che operano nell'Asia sudorientale. I loro studi descrittivi e analitici forniscono un complemento importante all'opera degli storici della cultura e degli storici della religione. Degno di menzione per le culture buddhiste del Theravāda è in particolare, tra le altre sue opere, il testo di S.J. Tambiah, *Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand*, Cambridge 1970, rist. Ann Arbor 1994. Benché si tratti di un microstudio, come molti altri antropologi Tambiah offre un'interpretazione più generale del sistema religioso nella Thailandia nordorientale. Il suo approccio struttural-funzionalista contrasta con la prospettiva socio-psicologica (come accade, per esempio, nelle opere di Abram Kardiner) del testo di M.E. Spiro, *Buddhism and Society. A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*, New York 1970, Berkeley 1982 (2ª ed. riv.). Un tema dominante degli studi antropologici è la natura dell'interrelazione tra la tradizione popolare, o «minore», e la «grande» tradizione. Questo tema è affrontato, secondo diverse prospettive, da M.A. Ames, *Magical-animism and Buddhism. A Structural Analysis of the Sinhalese Religious System*, in E.B. Harper (cur.), *Religion in South Asia*, Seattle 1964, pp. 21-52; G. Obeyesekere, *The Great Tradition*

and the Little in the Perspective of Sinhalese Buddhism, in «Journal of Asian Studies», 22 (1963), pp. 139-53; M. Nash, *The Golden Road to Modernity. Village Life in Contemporary Burma*, New York 1965, rist. Chicago 1973; e A.T. Kirsch, *Complexity in the Thai Religious System. An Interpretation*, in «Journal of Asian Studies», 36 (1977), pp. 241-66. Lo stesso tema ricorre anche negli studi sui sistemi religiosi dell'Asia centrale e orientale. Cfr. per esempio, J.H. Kamstra, *Encounter or Syncretism. The Initial Growth of Japanese Buddhism*, Leiden 1967; Alicia Matsunaga, *The Buddhist Philosophy of Assimilation. The Historical Development of the Honji-Suijaku Theory*, Tokyo-Rutland/Vt. 1969, e Ch. von Fürer-Haimendorf, *Morals and Merit. A Study of Values and Social Controls in South Asian Societies*, London 1967.

I movimenti millenaristi popolari costituiscono un altro tema trattato spesso dagli studi dedicati al Buddhismo popolare. Per l'Asia sudorientale, cfr. in particolare E.M. Mendelson, *The King of the Weaving Mountain*, in «Journal of the Royal Central Asian Society», 48 (1961), pp. 229-37, e Ch.F. Keyes, *Millennialism, Theravāda Buddhism, and Thai Society*, in «Journal of Asian Studies», 36 (1977), pp. 283-302. Per la Cina, l'opera classica è D.L. Overmeyer, *Folk Buddhist Religion. Dissenting Sects in Late Traditional China*, Cambridge/Mass. 1976.

Gli studi che trattano di Buddhismo popolare senza adottare una specifica prospettiva tematica sono numerosi. F.L.K. Hsu, *Under the Ancestors' Shadow. Chinese Culture and Personality*, New York 1948, rist. Stanford/Cal., 1971, tratta la religione popolare cinese e il culto ancestrale. H.B. Earhart, *A Religious Study of the Mount Haguro Sect of Shugendō*, Tokyo 1970, si occupa della setta dello Shugendō, un movimento popolare che combina il Buddhismo esoterico con le credenze religiose popolari giapponesi. R. de Nebesky-Wojkowitz, *Oracles and Demons of Tibet. The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*, The Hague 1956, tratta le divinità protettrici popolari tibetane. Per il Buddhismo popolare in Giappone, cfr. anche Hori Ichirō, *Folk Religion in Japan. Continuity and Change*, J.M. Kitagawa e A.L. Miller (curr. e tradd.), Chicago 1968.

[Aggiornamenti bibliografici:

D.N. Gellner, *Monk, Householder, and Tantric Priest. Newar Buddhism and Its Hierarchy of Ritual*, Cambridge 1992.

R. Gombrich e Gananath Obeyesekere, *Buddhism Transformed. Religious Change in Sri Lanka*, Princeton 1988.

W.R. LaFleur, *Liquid Life. Abortion and Buddhism in Japan*, Princeton 1992.

S.R. Mumford. *Himalayan Dialogue. Tibetan Lamas and Gurung Shamans in Nepal*, Madison/Wis. 1989.

P.D. Numrich, *Old Wisdom in the New World. Americanization in Two Immigrant Theravada Buddhist Temples*, Knoxville/Tenn. 1996.

S.B. Ortner, *High Religion. A Cultural and Political History of Sherpa Buddhism*, Princeton 1989.

D.K. Swearer, *Folk Buddhism*, in J.M. Kitagawa e M.D. Cummings (curr.), *Buddhism and Asian History*, New York 1989, pp. 351-57.

N. Tannenbaum, *Who Can Compete against the World? Power-Protection and Buddhism in Shan Worldview*, Ann Arbor 1996].

DONALD K. SWEARER

RENNYO (1415-1499), buddhista giapponese, ottavo sacerdote capo del ramo del Jodō Shinshū («setta della Vera Terra Pura») di Honganji. Sotto Rennyo, lo Honganji divenne prominente fra i rami dello Shinshū, e si posero le basi per il movimento buddhista più diffuso e, forse, più coerente della storia giapponese. All'interno di quel movimento egli è venerato come il «restauratore» o «secondo fondatore» della tradizione che riconosce come fondatore Shinran (1173-1263).

Rennyo nacque a Ōtani Honganji, il luogo del mausoleo di Shinran nel distretto Higashiyama di Kyoto. Ivi egli fu istruito nei testi dello Shinshū e della Terra Pura da suo padre e da suo nonno; egli ricevette il nome di Kenju alla sua ordinazione all'età di diciassette anni. Nel 1457 succedette a suo padre come sacerdote capo e cominciò a espandere la base di sostegno allo Honganji nelle province centrali. Il suo successo suscitò l'ostilità di monaci guerrieri dal complesso del Tendai del monte Hiei, che distrussero l'Ōtani Honganji nel 1465. Nel 1471 Rennyo spostò la propria attività di proselitismo allo Hokuriku, una regione a nordovest di Kyoto sul Mar del Giappone. Durante i successivi quattro anni, in un'epoca di disordine politico e sociale, la sua comunità vide una fortissima crescita. Egli sviluppò «lettere pastorali» (*ofumi* o *gobunsho*), redatte in giapponese colloquiale, come un efficace strumento di istruzione e di esortazione. Nei decenni conclusivi della sua vita, dopo essere ritornato alle province centrali, egli ricostruì lo Honganji a Yamashina su grande scala e fondò una potente organizzazione religiosa che svolse un ruolo attivo in una serie di insurrezioni popolari note come *ikkō ikki*. Un secolo più tardi, lo Honganji avrebbe seriamente contrastato gli sforzi di Oda Nobunaga (1534-1582) per unificare il Giappone.

Le opere conservate di Rennyo, *Rennyo Shōnin ibun*, comprendono oltre duecento lettere ritenute autentiche. Ottanta di queste lettere, raccolte da suo nipote e conosciute come *Gojō ofumi*, come anche molte centinaia di detti di Rennyo, *Rennyo Shōnin goichidaiki kikigaki*, si annoverano fra i testi sacri dello Shinshū.

I contributi principali di Rennyo al pensiero e alla devozione dello Shinshū possono essere descritti come segue:

1. Egli fornì un approccio catechetico alla dottrina dello Shinshū. Le lettere di Rennyo esprimono in giapponese colloquiale le sottigliezze dei testi teologici di Shinran, che erano redatte in cinese. Esse sottolineano che bisogna prendere rifugio esclusivamente nel Buddha; che la fede (*shinjin* o *anjin*) concessa da Amida è l'unico mezzo per la salvezza nell'epoca degli ultimi giorni della legge (*mappō*); e che la recitazione del *nembutsu* è solamente un'espressione di gratitudine verso Amida.

2. Egli presentò una critica delle posizioni devianti. Le sue lettere identificano le convinzioni e le pratiche erronee come quelle basate sulla nozione che la salvezza sia possibile grazie al proprio impegno, o quelle che incoraggiavano tendenze antinomiche.
3. Egli stabilì regole di condotta. Le lettere di Rennyo elencano ingiunzioni che governano il comportamento dei seguaci dello Shinshū. Fra esse si annoverano il rispetto per i *kami*, gli altri Buddha e *bodhisattva*, l'obbedienza alle autorità civili e il rispetto per i membri di altre sette.
4. Egli fornì una spiegazione del *nembutsu* in sei caratteri, «Na-mu A-mi-da Butsu», nei termini del concetto di *ki-hō ittai*. Secondo questa interpretazione, i caratteri *na-mu* simboleggiano gli esseri senzienti (*ki*) che prendono rifugio; i caratteri *A-mi-da Butsu* simboleggiano il potere salvifico del Buddha Amida o *dharma* (*hō*); e la loro congiunzione nel *nembutsu* esprime pertanto la fondamentale unità (*ittai*) degli esseri senzienti e di Amida.
5. La sua carriera religiosa deve essere un modello per la devozione dello Shinshū. La sua presentazione della dottrina dello Shinshū, rispecchiata nella pietà del suo devoto seguace, Dōshū di Akao, servì a definire la persona di fede esemplare, il *myōkōnin*.

In generale, si possono ravvisare due linee contrastanti di interpretazione della posizione di Rennyo nella storia dello Shinshū. Gli studiosi settari sottolineano la continuità dottrinale di Rennyo con Shinran, riservando solamente una minima considerazione a questioni critiche della storia sociale e intellettuale. Gli storici si sono concentrati sul ruolo di Rennyo come brillante stratega politico durante un periodo di insurrezione sociale nel Giappone tardo medievale, con scarsa attenzione al suo pensiero religioso.

[Vedi anche *MAPPŌ* e *JŌDO SHINSHŪ*].

BIBLIOGRAFIA

Le opere conservate di Rennyo sono state pubblicate in edizione critica da Masamaru Inaba (ed.), *Rennyo Shōnin ibun*, Kyoto 1948, mentre un volume dei suoi detti registrati dai suoi discepoli, *Rennyo Shōnin goichidaiki kikigaki*, è stato tradotto in K. Yamamoto, *The Words of Saint Rennyo*, Tokyo 1968.

L'introduzione generale più utile alla vita e al pensiero di Rennyo nel loro contesto storico è S. Weinstein, *Rennyo and the shinshū Revival*, in J.W. Hall e T. Takeshi (curr.), *Japan in the Muromachi Age*, Berkeley 1977.

In M.L. Rogers, *Rennyo and jodō shinshū Piety. The Yoshizaki Years*, in «Monumenta nipponica», 36 (1981), pp. 21-35, si esaminano le lettere di Rennyo redatte durante un periodo importantissimo di quattro anni della sua vita presso Yoshizaki, sottolineando innovazioni significative nel pensiero e nella pratica dello Shinshū. Lo studio comparato M.L. Rogers, *The Shin Faith of Rennyo*, in «Eastern Buddhist», 15 (1982), pp. 56-73, sostiene che le nozioni di fede di Shinran e di Rennyo esprimono rispettivamente aspetti individuali e comunitari della fede personale.

Per una discussione del *myōkōnin* in relazione a Rennyo, cfr. T.D. Suzuki, *Nihonteki Reisei*, Tokyo 1944 (trad. ingl. *Japanese Spirituality*, Tokyo 1972).

MINOR L. ROGERS

RISSHŌ KŌSEIKAI (Società per l'Istituzione della Correttezza e dell'Armonia), è una delle nuove religioni del Giappone postbellico, fondata nel 1938 da Niwano Nikkyō (nato nel 1906), a quel tempo esponente secondario del Reiyūkai, e dalla sua discepola e assistente Naganuma Myōkō (1889-1957), una donna con doti sciamaniche. Questa scuola considera il *Sūtra del Loto* come la fonte ultima dei suoi insegnamenti.

Niwano Nikkyō, nato in una famiglia di allevatori di un villaggio montano nella prefettura di Niigata, nel 1923 si trasferì a Tokyo dove divenne mercante. Verso i trent'anni cominciò a dedicarsi allo studio dei sistemi di predizione della sorte basati sui nomi propri e sulle regole che governavano date (*rokuyō*) e direzioni (*shichishin*) fauste e infauste secondo antiche formule cinesi. Nel 1934, in seguito a una grave malattia che colpì sua figlia, egli si rivolse, in cerca di consiglio, ad Arai Sukenobu, importante esponente locale dell'organizzazione del Reiyūkai e rinomato studioso del *Sūtra del Loto*. Convinto che il *Sūtra del Loto* fornisse le risposte al problema della sofferenza, Niwano cominciò a militare nel movimento del Reiyūkai. Tuttavia, i crescenti dubbi a proposito del Reiyūkai, specie l'insistenza con la quale esso affermava l'inutilità dello studio del *Sūtra del Loto*, lo portarono nel 1938 a formare una nuova organizzazione, il Risshō Kōseikai.

Fin dai primissimi tempi, il Risshō Kōseikai insegnava come le cause e gli effetti karmici avversi causati da cattive azioni commesse in una esistenza precedente, oppure da cattive azioni imputabili ai propri antenati, potessero essere sopraffatti grazie alla venerazione per gli antenati mediante la recitazione del *Sūtra del Loto*. Alla formazione religiosa per il miglioramento della propria personalità e all'impegno di condurre altri alla fede. A questo insegnamento, che trova le sue origini nella dottrina e nella pratica del Reiyūkai, Niwano affiancò l'uso delle tecniche di predizione della sorte per attirare convertiti al movimento. Egli istituì anche sedute di sostegno di gruppo, note come *hōza*, intese a migliorare le capacità mentali dei fedeli.

In armonia con le radici dottrinali del movimento, il nucleo iconografico originario della devozione del Ri-

seikai fu il *maṇḍala daimoku* («Salute al *Sūtra del Loto*») trasmesso dalla tradizione di Nichiren. Ma, a mano a mano che le speranze di Niwano di portare avanti un lavoro missionario comune con la setta di Nichiren veniva disilluso, egli cominciò a dedicarsi a un proprio studio personale sul *Sūtra del Loto*. Nel 1958, al termine dei suoi studi del testo, Niwano affermò che il nucleo della devozione del Kōseikai consisteva nel Buddha Eterno del *Loto*, e un'immagine di questo Buddha venne istallata nel 1964 nella sede centrale del movimento. All'incirca da questo periodo, cominciò a verificarsi un cambiamento nella composizione dei membri del Kōseikai, dal momento che un numero sempre crescente di essi andava ormai alla ricerca di una vita contenutisticamente più appagante, piuttosto che di un mero rifugio dai problemi del mondo. Questo atteggiamento è forse il riflesso dell'accresciuto livello di vita nel Giappone degli anni '60 del XX secolo. Con il mutare degli interessi dei seguaci, e con l'arrivo di membri di seconda generazione, anche il nucleo della dottrina del Kōseikai registrò un cambiamento, passando dalla ricerca della felicità mediante l'eliminazione degli effetti karmici negativi al perfezionamento della personalità e alla realizzazione della pace sulla terra.

Il numero dei membri del Risshō Kōseikai viene conteggiato sulla base dei nuclei familiari anziché dei singoli individui. Nel 1945, il Kōseikai dichiarò un'affiliazione di circa mille famiglie, ma, da allora, il numero è cresciuto in misura esponenziale: 50.000 nel 1950, 399.000 nel 1960, 973.000 nel 1970, 1.640.000 nel 1980. Ai membri non viene richiesto di porre fine alle precedenti affiliazioni religiose. Non esiste nessuna distinzione laico-ecclesiastici, ma lo *status* formale di «maestro» è istituzionalizzato: nel 1980, 173.000 persone portavano questo titolo. In origine, i nuovi membri venivano inseriti nella stessa sezione nella quale militavano i membri anziani che li avevano introdotti al Kōseikai (un sistema detto *oya-ko*, letteralmente, «genitore-figlio»). Nel 1945 queste sezioni erano 9. Nel 1959, una riforma nell'organizzazione delle sezioni sostituì al sistema *oya-ko* il criterio della vicinanza, stabilendo così che ciascuna sezione fosse formata da membri che vivevano nella stessa zona, a prescindere dalle relazioni *oya-ko*; con tale sistema vennero istituite 138 nuove sezioni. Un'ulteriore riforma, istituita nel 1969, identificò i confini di ciascuna sezione in coincidenza con le suddivisioni territoriali cittadine. Nel 1982 il Giappone contava 224 sezioni, oltre a quelle aggiunte in Corea, in Brasile e negli Stati Uniti. Queste riforme promossero le attività locali del Kōseikai, comprese le campagne di sostegno per le elezioni locali e nazionali e la diffusione degli insegnamenti ai non affiliati. Intorno al 1970, il Risshō Kōseikai lanciò il Movimento per una Società Radiosa (un movimento pubblico di carattere spirituale che unisce organizzazioni secolari, religiose e governative e che ha come fine l'instaurazione di una società migliore) e un movimento internazionale per il raggiungimento della pace nel mondo mediante la cooperazione interreligiosa. Fin dalla sua fondazione, le sedi centrali del Kōseikai sono state stabilite a Wada, Suginami-ku e Tokyo. Nel 1980 lavoravano a tempo pieno, nelle sedi centrali e in quelle affiliate, poco più di cinquecento dipendenti. Nessuna carica è ereditaria, con l'eccezione della presidenza, che è tenuta dai discendenti di Niwano.

Il Kōseikai, oggi seconda nuova religione per numero di membri in Giappone, è unico sotto molti aspetti. Sebbene la sua origine possa essere rintracciata in parte nel Buddhismo di Nichiren, attualmente esso s'incentra sia su pratiche del *bodhisattva* di base, sia sulla fede nel Buddha Eterno. Pur sottolineando i valori tradizionali, come il rispetto per gli antenati, la modestia e l'armonia, esso non è né esclusivistico né nazionalistico, come dimostra il suo movimento per la pace. Non è orientato alla meditazione, ma piuttosto alla pratica, o all'azione, sulla base della riflessione interiore. La sua organizzazione è diversa da quelle di altre nuove religioni, in cui le sezioni locali su base territoriale dipendono dalla complessa burocrazia della sede centrale.

[Vedi *NUOVE RELIGIONI IN GIAPPONE*, vol. 13].

BIBLIOGRAFIA

K.J. Dale e Akahoshi Susumu, *Circle of Harmony. A Case Study in Popular Japanese Buddhism with Implications for Christian Mission*, Tokyo 1975. Un valido studio degli *hōza*, i piccoli gruppi di discussione e sostegno reciproco che sono al centro dell'insegnamento del Kōseikai e delle sue attività di formazione.

S. Guthrie, *A Japanese New Religion. Rissho Kosei-kai in a Mountain Hamlet*, Ann Arbor 1988.

Kyōdanshi Hensan Iinkai (cur.), *Risshō Kōseikai shi*, I-V, Tokyo 1984. Una storia del Risshō Kōseikai scritta da specialisti non affiliati al movimento.

Niwano Nikkyō, *A Buddhist Approach to Peace*, Masuo Nezu (cur. e trad.), Tokyo-Rutland/Vt. 1977, 1988 (5ª rist.). Si basa fondamentalmente sull'opera di Niwano Nikkyō, *Heiwa e no michi*, Tokyo 1972.

Niwano Nikkyō, *Lifetime Beginner. An Autobiography*, R.L. Gage (trad.), Tokyo-Rutland/Vt. 1978. Una autobiografia del fondatore del Risshō Kōseikai basata su due opere di Niwano Nikkyō, *Shoshin isshō*, Tokyo 1975, e *Niwano Nikkyō jiden*, Tokyo 1976.

Risshō Kōseikai (cur.), *Niwano Nikkyō hōwa senshū*, I-VII, Tokyo 1978-1982. Una raccolta completa dei sermoni, dei discorsi e dei saggi di Niwano. Il vol. I è corredato, in appendice, di note biografiche assai dettagliate.

MORIOKA KIYOMI

SACERDOZIO BUDDHISTA. Il termine italiano *sacerdote* è frequentemente usato sia dai buddhisti che dai non buddhisti per riferirsi ai santi uomini buddhisti delle diverse culture asiatiche. L'uso del termine è dovuto più alla presenza concomitante di sacerdoti cattolici in Asia durante i periodi iniziali della storia coloniale che alle interpretazioni buddhiste della vocazione religiosa di per sé. Dal punto di vista normativo, i santi uomini buddhisti sono fondamentalmente più interessati alla coltivazione della saggezza (*prajñā*), della concentrazione mentale (*samādhi*) e della virtù etica (śīla) alla ricerca della realizzazione spirituale personale che alla celebrazione di azioni rituali di mediazione per il bene religioso o materiale dei laici. Inoltre, dagli studi delle scritture buddhiste antiche è chiaro che il Buddhismo antico originariamente era contrario alla celebrazione di riti come mezzo di avanzamento spirituale. In un *sūtra* (*Saṃyutta Nikāya* 4,218-220), per esempio, il Buddha mette in ridicolo le pratiche ritualistiche dei sacerdoti brahmani, i quali, con la recitazione di *mantra* (incantesimi magici), ritengono che stanno assistendo i morti e aiutando il loro progresso in un soggiorno celeste in un'altra vita. In contrasto con questa pratica, il Buddha identifica specificamente il potere di compiere azioni morali in questa vita per determinare la qualità della vita nella prossima. Inoltre, nel vocabolario religioso della maggior parte delle popolazioni buddhiste si trovano chiare distinzioni fra i santi uomini buddhisti e gli specialisti del rituale sacerdotale. In Tibet, i santi uomini buddhisti sono noti come *bla ma*, mentre i sacerdoti locali che si occupano della manipolazione di energie occulte sono noti come *bon po*, o seguaci della religione indigena Bon. Nello Sri Lanka, *kapurāla* officiano presso *dēvālaya* (santuari degli dei), dove recitano i propri *yātika* (suppliche) per i *deva* (dei) a vantaggio dei richiedenti laici. Questa pratica contrasta con quella dei *bhikkhu* (monaci) buddhisti che formalmente non si occupano dei poteri soprannaturali attribuiti alle divinità. Praticamente in ciascuna cultura buddhista i santi uomini buddhisti sono più chiaramente associati con la coltivazione di qualità spirituali interiori che con l'orchestrazione di energie divine operative ai vari livelli del cosmo esterno. In effetti, i termini sanscriti e pāli utilizzati per il clero buddhista sono rispettivamente *bhikṣu* e *bhikkhu*; questi termini letteralmente significano «accattone» o «mendicante» e non connotano un ruolo sacerdotale in quanto tale.

Tuttavia, nei canoni della letteratura buddhista antica è anche chiaro che il Buddha era un maestro compassionevole, che previde il bisogno di una dimensione sacerdotale o di ministero dei mendicanti buddhisti. Sebbene questa dimensione sacerdotale non si esprimesse attraverso la celebrazione clericale di riti, tuttavia essa è evidente nelle ingiunzioni del Buddha di «vagabondare a beneficio dei molti» o di diventare un «campo di merito» (*puṇyakṣetra*) per i laici e di predicare il *dharma* (verità, dottrina, insegnamento) a coloro che cercavano la comprensione. Quando si interpretino queste ingiunzioni in relazione all'etica altruista del *dāna* (la perfezione del dare) e della centralità metafisica dell'*anātman* (non sé), diventa evidente la base di un ruolo sacerdotale di servizio e di mediazione nel contesto della vocazione religiosa buddhista.

La dimensione sacerdotale della vocazione religiosa buddhista assunse maggiori gradi di importanza e di specificità a mano a mano che la tradizione si diffuse a

di là dell'India nell'Asia orientale e sudorientale. Nel processo di acculturazione, i santi uomini buddhisti assunsero effettivamente molte delle responsabilità e delle funzioni di specialisti rituali indigeni in quelle regioni. Oggi, non è insolito trovare santi uomini buddhisti nel Tibet che siano esperti di esorcismo, o monaci dello Sri Lanka che siano molto esperti di astrologia o, fino a tempi recenti, buddhisti in Cina che svolgevano ruoli simili a quelli dei sacerdoti taoisti nella celebrazione di riti funebri per i defunti. Sia nella tradizione del Theravāda che in quella del Mahāyāna santi uomini buddhisti sono diventati specialisti del rituale e sono al servizio dei laici attraverso pratiche rituali popolari ogniqualvolta sorgano bisogni specifici. Essi si fanno carico dei bisogni dei laici anche in modi non ritualizzati. Esempi specifici di funzioni sacerdotali chiariscono la maniera nella quale si può considerare la vocazione del santo uomo buddhista come sacerdotale.

Fin dai tempi antichi la religione cinese si è caratterizzata per una riverenza estremamente profonda nei confronti degli antenati. È dovere dei viventi commemorare e venerare i propri parenti defunti. Alla luce del fatto che la rinuncia ai legami sociali e familiari è necessaria per i santi uomini buddhisti, il Buddhismo fu sottoposto a critica severa, specialmente da parte confuciana, durante la sua storia antica in Cina. Per ammansire i cinesi critici, i buddhisti popolarizzarono deliberatamente la leggenda di Mulian (sanscrito, Maudgalyāyana), uno dei discepoli più intimi del Buddha, il quale, secondo la tradizione, cercò in maniera drammatica ed eroica di salvare la propria madre defunta, che era rinata all'inferno per aver inavvertitamente mangiato della carne. Gli apologeti buddhisti sottolinearono che Mulian sopportò molte forme di tortura e nel processo sopportò sofferenze al posto della madre in una varietà di terribili inferni. Tuttavia, nel momento del suo maggior bisogno, egli fu soccorso dal Buddha, che annunciò la lieta novella che sua madre poteva essere salvata se un gruppo di monaci si fosse riunito a celebrare un ufficio per l'anima di lei. Questa leggenda divenne la base della diffusa pratica dei monaci buddhisti che celebravano riti per gli antenati dei loro sostenitori laici. Questi riti furono anche popolarizzati attraverso la disseminazione della mitologia dei *bodhisattva* Kṣitigarbha (cinese, Dizang; giapponese, Jizō) che fece voto di ritardare il proprio ingresso nel *nirvāṇa* fino a quando non avesse salvato tutte le anime sofferenti residenti nei molti inferni, e Avalokiteśvara (cinese, Guanyin; giapponese, Kannon), che vagò attraverso gli inferni dei dannati predicando il *dharma* a loro eterno beneficio. Si celebravano messe per i defunti per trasferire a Dizang l'energia karmica positiva derivata da azioni sacrificali e morali per poterlo assistere nel suo impegno salvifico e/o per invocare Guanyin affinché ponesse fine alla sofferenza dei dannati.

Nel Giappone moderno, la recitazione salmodiata delle scritture a vantaggio dei defunti rimane una delle responsabilità fondamentali dei santi uomini buddhisti. In questo modo, il clero buddhista condivide doveri sacerdotali che riguardano principalmente riti di passaggio con sacerdoti scintoisti, che sono generalmente chiamati a officiare nelle cerimonie di nascita o di conferimento del nome e nei matrimoni. Se si considerano in questo modo i doveri sacerdotali, è chiaro che il clero buddhista condivide un ruolo complementare con sacerdoti di altre tradizioni religiose. In Giappone, la responsabilità rituale della cura dei defunti è ricaduta sul clero buddhista, mentre le loro controparti scintoiste assistono ritualmente i vivi durante i momenti di transizione sociale.

La cura rituale dei defunti costituisce anche una parte importante del ruolo sacerdotale dei monaci buddhisti in Paesi come Birmania, Thailandia e Sri Lanka. A seguito della morte dei familiari, le famiglie si riuniscono per riti di commemorazione il settimo giorno, dopo tre mesi e dopo un anno. In questi momenti si invitano monaci perché ricevano elemosina dalla famiglia (*dāna*), predichino (*bana*) o recitino sacre scritture (pāli, *paritta*; cingalese, *pirith*). Il merito karmico derivato da queste azioni religiose è allora trasferito ai defunti. Le successive date dell'anniversario dei defunti della famiglia sono commemorate annualmente in questa maniera e non è insolito che una data famiglia celebri un *dāna* (dono di elemosina) per i diversi membri defunti della famiglia molte volte all'anno. Di conseguenza, tutti i membri defunti della famiglia della generazione precedente sono continuamente «assistiti».

Il motivo religioso fondamentale per questa continua cura dei defunti è radicato nel concetto fondamentale della retribuzione karmica e della rinascita. Nelle culture buddhiste tradizionali la via definitiva per il *nirvāṇa* dura molte vite; è necessario che i membri della famiglia assistano i propri parenti defunti nel procedere verso questa meta ultima. Il ruolo specifico del monaco buddhista in questi riti è fondamentale: da un lato, la sua presenza costituisce un oggetto degno per la celebrazione di atti meritori, in quanto egli simboleggia le virtù del Buddha, del *dharma* e del *saṃgha* (l'ordine buddhista); dall'altro lato, i suoi sermoni si incentrano invariabilmente sulla realtà centrale per i buddhisti e cioè che tutta la vita condizionata nel *saṃsāra* è temporanea, soggetta a cambiamento e complessa. Tutto ciò che è soggetto a crescere e anche soggetto a decadenza. Tutto ciò che è soggetto a nascita è anche soggetto a morte. La funzione del monaco è diffondere questo messaggio.

A parte i riti che riguardano i defunti, il ruolo sacerdotale più evidente nella vita dei monaci buddhisti implica la celebrazione di *paritta*, o la recitazione di *sūtra* buddhisti in *pāli* appositamente selezionati, che si ritiene includano uno speciale potere protettivo quando recitati. La recitazione di questi *sūtra* generalmente dura una notte, ma in taluni casi può durare anche una settimana o un mese, a seconda del proposito specifico. La recitazione è celebrata da molti monaci assisi sotto un *maṇḍapa*, un baldacchino costruito appositamente. Durante la recitazione ciascun monaco tiene un sacro cordone che è stato sistemato in un recipiente pieno d'acqua. Si ritiene che i testi specifici siano *buddhavācana* («parole del Buddha») e pertanto recitarli carica di energia il sacro cordone, che protegge e santifica le persone e che promuove la prosperità e la pace. Alla conclusione della recitazione il cordone è legato intorno al polso di coloro che sono presenti, monaci e laici in egual modo, un'azione che simboleggia la distribuzione dell'energia sacra.

Le cerimonie *paritta* si possono celebrare in qualunque occasione che indichi un nuovo inizio o che necessiti di essere considerata di buon auspicio. Nello Sri Lanka, la recitazione del *pirith* precede l'apertura del Parlamento, la costruzione delle case private, campagne per la fine di tensioni politiche o prima della cerimonia Kaṭhina, nella quale si conferiscono nuove vesti a membri del *saṃgha* e alla fine del *vassa*, la stagione del ritiro delle piogge. Gli studi del *paritta* indicano che il suo scopo principale è stabilire condizioni per le quali l'individuo, la famiglia, il villaggio o lo Stato possano compiere i doveri prescritti in modo favorevole. Di tutti i ruoli sacerdotali compiuti da monaci buddhisti, la recitazione del *paritta* esemplifica al meglio le responsabilità sacerdotali, poiché è all'interno di questo contesto rituale che il monaco compie in modo estremamente drammatico il compito di mediare l'energia sacra. Attraverso l'articolazione delle parole del Buddha salmodiate, egli diffonde magicamente energia sacra a vantaggio dei fedeli.

I monaci buddhisti svolgono anche tradizionalmente il ruolo di consulenti spirituali e maestri dei laici. In epoca antica monaci eminenti delle culture asiatiche tradizionali furono prescelti dai re per educare la gioventù dell'*élite*. Nell'Asia sudorientale medievale praticamente tutti i maschi adolescenti indossavano le gialle vesti del *bhikkhu* per almeno una stagione del ritiro delle piogge, per apprendere i precetti fondamentali della vita buddhista; questa pratica continua ancor oggi in Thailandia e in Birmania. Nel moderno Sri Lanka, i monaci trascorrono la maggior parte dei loro giorni *poya* («di luna piena») istruendo i laici sui precetti e sulla meditazione buddhisti. Non è neppure insolito che monaci e monache (in senso stretto, il *bhikkunī saṃgha* è oggi defunto) consiglino i laici riguardo a problemi personali o familiari. Ciò è sempre più valido nelle regioni urbane dove sembra che stia diminuendo la fede nel potere degli dei di intercedere per gli individui.

Tuttavia, il *saṃgha* non è solo un rifugio per i laici ma anche per i suoi stessi membri. Una petizione specialmente pregnante fatta dagli aspiranti monaci durante il processo del loro rito di ordinazione (*upasampadā*) esemplifica come i monaci buddhisti fungano da sacerdoti l'uno per l'altro: «Io richiedo al *saṃgha*, o reverendi signori, l'ordinazione *upasampadā*: possa il *saṃgha*, o reverendi signori, accettarmi provando compassione per me» (*Vinaya Piṭaka* 4,122). La vita del sant'uomo buddhista è caratterizzata normativamente dalla compassione, ed è per compassione che egli offre i propri servizi alla comunità più vasta dei fedeli seguaci.

Proprio quest'etica di compassione funge da forza di motivazione per nuove forme di espressione sacerdotale che stanno emergendo nelle società buddhiste. Nelle società più tradizionali, il sant'uomo svolgeva numerosi compiti rituali a vantaggio dei laici oltre a coltivare la spiritualità necessaria per avanzare lungo la via del *nirvāṇa* finale. Tuttavia, la modernizzazione e l'influsso di altre tradizioni religiose, specialmente del Cristianesimo, hanno influenzato in modo significativo il clero buddhista. Non è insolito oggigiorno trovare servizi sociali in Paesi come la Thailandia e lo Sri Lanka. In Giappone si svolgono ritiri di meditazione durante i fine settimana nei centri delle metropoli commerciali, ed essi sono pubblicizzati nei giornali locali come un'importante terapia per il ritmo frenetico dello stile di vita giapponese. Praticamente in tutti i Paesi buddhisti templi e i monasteri organizzano pellegrinaggi verso famosi santuari e luoghi sacri storici. Sebbene queste nuove forme di sacerdozio buddhista debbano ancora superare la prova della tradizione, esse testimoniano la vitalità del clero buddhista che si sforza di lavorare per il benessere dei molti.

BIBLIOGRAFIA

A. Bareau, *Les Sectes bouddhiques du petit véhicule*, Saigon 19[illegible]

S. Dutt, *Buddhist Monks and Monasteries of India. Their History and Their Contribution to Indian Culture*, Delhi 1988.

J.C. Holt, *Discipline. The Canonical Buddhism of the Vinayapiṭaka*, Delhi 1995.

Marietta B. Joseph, *The vihāras of the Kathmandu Valley*, in «Oriental Art», 17 (1971), pp. 121-43.

A.G.S. Kariyawasam, *Bhikkhu*, in G.P. Malalasekera (cur.), *Encyclopaedia of Buddhism*, III, Colombo 1971, pp. 36-4[illegible]

J.M. Kitagawa, *Religion in Japanese History*, New York 196[illegible]

L. Adhemard, *Le Bouddhisme au Cambodge*, Paris 1899.

M. Mendelson, *Sangha and the State in Burma. A Study of Monastic Sectarianism and Leadership*, J.P. Ferguson (cur.), Ithaca/N.Y. 1975.
J. Miller, *Monasteries and Culture Change in Inner Mongolia*, Wiesbaden 1959.
K. Pathoumxad, *Organization of the Sangha*, in R. de Berval (cur.), *Kingdom of Laos*, Saigon 1959.
Prip-Møller, *Chinese Buddhist Monasteries*, Copenhagen 1937.
W. Rahula, *History of Buddhism in Ceylon. The Anuradhapura Period*, Colombo 1956.
Saha, *Buddhism and Buddhist Literature in Central Asia*, Calcutta 1970.
Sok, *Son Buddhism in Korea*, in «Korea Journal», 4 (1964) e 5 (1965).
T. Suzuki, *The Training of The Zen Buddhist Monk*, Kyoto 1934, New York 1966.
J. Tambiah, *Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand*, Cambridge 1970.
Tucci, *Tibet paese delle nevi*, Novara 1968.
M.W. de Visser, *Ancient Buddhism in Japan. Sutras and Ceremonies in Use in the Seventh and Eighth Centuries A.D. and Their History in Later Times*, I-II, Paris 1928-1935.
A. Waddell, *The Buddhism of Tibet*, 1895, Cambridge 1958 (rist.).
H. Welch, *Dharma Scrolls and the Succession of Abbots in Chinese Monasteries*, in «T'oung Pao», 50 (1963), pp. 93-149.
H. Welch, *The Practice of Chinese Buddhism 1900-1950*, Cambridge/Mass. 1967.

JOHN C. HOLT

SAICHŌ (767-822), noto anche con il titolo postumo di Dengyō Daishi; fondatore del Tendai giapponese, una setta derivata dagli insegnamenti e dalle pratiche della scuola cinese del Tiantai.

Vita. Saichō nacque in una famiglia di devoti buddhisti. A dodici anni andò a studiare al tempio provinciale di Ōmi, sotto la direzione di Gyōhyō (722-797), un discepolo di Daoxuan (702-760), il monaco cinese che, nel 736, aveva portato in Giappone la scuola settentrionale del Chan, gli insegnamenti del Kegon (cinese, Huayan) e i precetti del *Fan wang*. Gli studi di meditazione e le dottrine del Kegon dell'«unico veicolo» (sanscrito, *ekayāna*; giapponese, *ichijō*) appresе durante questo periodo influenzarono per tutta la vita le predilezioni dottrinali di Saichō. Poco dopo essere stato ordinato monaco, nel 785, egli decise di ritirarsi sul monte Hiei, dove rimase per circa un decennio a meditare e studiare. Durante il suo ritiro, Saichō apprese della pratica di meditazione del Tiantai cinese nei testi del Kegon e riuscì a procurarsi diversi testi del Tiantai che, portati in Giappone nel 754 da Jianzhen (Ganjin, 688-763), erano stati tuttavia ignorati dai monaci giapponesi.

Nel 784 la capitale del Giappone venne spostata da Nara a Nagaoka e poi, nel 795, a Kyoto. Secondo i geomanti, il monte Hiei, situato a nordest di Kyoto, veniva a trovarsi in una direzione considerata pericolosa, ma la presenza di Saichō sulla montagna protesse la nuova capitale e portò il monaco all'attenzione della corte. La corte s'interessava alla riforma del Buddhismo sia patrocinando monaci seri, senza aspirazioni politiche, sia favorendo quegli insegnamenti che avrebbero potuto sanare la tradizionale rivalità tra la scuola dello Hossō (gli yogācāra) e la scuola del Sanron (i mādhyamika). Presto vari nobili di corte, specie i membri del clan Wake, cominciarono a mostrare interesse per Saichō. Con il patrocinio della corte, Saichō si recò in Cina nell'804 per procurarsi testi del Tiantai e studiare con maestri cinesi. Negli otto mesi trascorsi in Cina, venne iniziato a diverse tradizioni buddhiste, tra cui la scuola del Tiantai, il Chan Testa di Bue, i precetti del *Fan wang* (una serie di cinquantotto regole di disciplina del Mahāyāna) e il Buddhismo esoterico.

Al suo ritorno in Giappone nell'850, Saichō scoprì che i suoi brevi studi di Buddhismo esoterico attiravano l'attenzione più della sua comprovata esperienza negli insegnamenti del Tendai. Il suo mecenate più importante, l'imperatore Kammu (regnante dal 781 all'806), era malato e Saichō si servì dei rituali esoterici per tentare di guarirlo. Poco dopo la morte di Kammu, la corte assegnò a Saichō due ordinandi annuali, l'uno nel Tendai e l'altro nel Buddhismo esoterico. Questo evento segnò la nascita formale della scuola del Tendai.

Saichō dedicò gli anni successivi allo studio del Buddhismo esoterico, ma i suoi sforzi vennero frustrati nell'806, anno del ritorno dalla Cina di Kūkai (774-835), che conosceva la pratica e la dottrina del Buddhismo esoterico assai meglio di lui. Benché Saichō, con alcuni discepoli, intraprendesse lo studio con Kūkai e da lui prendesse a prestito diversi libri, nell'816 inconciliabili differenze di carattere dottrinale, una disputa sul prestito di certi testi esoterici e la defezione di Taihan (778-858?), uno dei suoi discepoli più abili, misero fine alle sue speranze di padroneggiare il Buddhismo esoterico.

Durante gli anni che Saichō dedicò allo studio del Buddhismo esoterico, più della metà degli ordinandi annuali del Tendai lasciò il monte Hiei. Molti di loro passarono alla scuola dello Hossō, altri se ne andarono a studiare il Buddhismo esoterico con Kūkai, altri ancora tornarono ad accudire le loro madri inferme. Presto divenne chiaro che, per permettere al movimento del Tendai di sopravvivere, Saichō avrebbe dovuto trattenere molti più studenti sul monte Hiei. Negli ultimi cinque o sei anni della sua vita, nel tentativo di assicurare alla sua scuola un posto all'interno del Buddhismo giapponese, Saichō compose quasi tutte le sue opere maggiori.

Le attività di Saichō in questo periodo possono esse-

re suddivise in due categorie. Innanzitutto, egli difese le dottrine e le pratiche di meditazione del Tendai contro gli attacchi del monaco Tokuitsu (morto nell'841?) dello Hossō. Saichō sosteneva che ciascuno può raggiungere la buddhità e che, grazie al Tendai e alle pratiche esoteriche, molti possono riuscirci in questa vita. Egli respingeva con fermezza l'argomento dello Hossō secondo il quale occorrono eoni di pratica per raggiungere la buddhità, che resterebbe ciò nonostante preclusa ad alcune persone. In secondo luogo, Saichō propose grandi riforme nel sistema educativo, nella disciplina monastica e nel sistema di ordinazione del Tendai. Egli suggerì che i monaci del Tendai fossero ordinati sul monte Hiei, dove avrebbero dovuto rimanere nei successivi dodici anni senza mai avventurarsi al di là dei limiti del monastero. Le ordinazioni sarebbero state inoltre supervisionate da amministratori laici (*zoku bettō*) che detenevano anche importanti cariche a corte.

Oltre a ciò, Saichō criticò i precetti del *Si fen lü* (*Dharmaguptaka Vinaya*) che, in Cina e in Giappone, venivano conferiti tradizionalmente al momento dell'ordinazione. Secondo Saichō, i precetti del *Si fen lü*, che erano regole del Hīnayāna, avrebbero provocato nel novizio una regressione, anziché un progresso, nella pratica religiosa. I precetti del *Si fen lü* avrebbero quindi dovuto essere sostituiti con i precetti del *Fan wang*, una serie di regole del Mahāyāna tradizionalmente utilizzate in Asia orientale per inculcare atteggiamenti mahāyānici in monaci, monache e credenti laici, ma non per l'ordinazione religiosa dei laici. L'adozione dei precetti del *Fan wang* sarebbe servita a rafforzare la disciplina monastica sul monte Hiei, e avrebbe fornito ai monaci una norma di condotta più adatta di quanto non fossero i precetti del *Si fen lü*. Al termine dei dodici anni di ritiro sul monte Hiei imposti agli ordinandi, molti di loro avrebbero ricevuto incarichi ufficiali come amministratori degli affari monastici nelle province. Oltre alla loro carica, essi sarebbero stati tenuti a impiegare gran parte del loro tempo nella gestione di attività che contribuissero alla diffusione dell'influenza del Tendai.

Le proposte di Saichō trovarono una strenua opposizione da parte della scuola dello Hossō e di altre scuole di Nara, che vedevano nella loro approvazione un riconoscimento implicito delle critiche mosse da Saichō alla dottrina e alla pratica del Hossō. Inoltre, l'approvazione delle proposte avrebbe sollevato i monaci del Tendai dalla supervisione dell'Ufficio degli Affari Monastici (Sōgō). La corte, che non desiderava immischiarsi nelle dispute tra le scuole, esitò a giudicare le proposte di Saichō, cosicché egli morì senza aver visto le sue riforme approvate. Tuttavia, una settimana dopo la morte di Saichō, la corte approvò le sue proposte come tributo postumo.

Pensiero. Molte delle opere di Saichō ebbero scopo polemico e furono progettate sia per provare la superiorità della dottrina e della pratica del Tendai rispetto a quelle delle altre scuole del Buddhismo giapponese, sia per sostenere la richiesta della scuola del Tendai di essere libera da ogni supervisione da parte delle altre scuole. Nella sua difesa degli interessi del Tendai, Saichō affrontò diversi argomenti che svolsero un ruolo importante nella successiva storia religiosa giapponese.

Saichō aveva un acuto senso dello scorrere della storia buddhista. Gli insegnamenti del *Sūtra del Loto*, il testo che, secondo la scuola del Tendai, conteneva l'insegnamento ultimo del Buddha, era stato composto in India e poi trasmesso in Cina. Il Giappone, secondo Saichō, avrebbe dovuto rappresentare il successivo ambiente di sviluppo della dottrina dell'«unico veicolo» diffusa dal Tendai. Saichō, era al corrente delle teorie sul declino del Buddhismo, ed era fermamente convinto di vivere alla fine del Periodo del *dharma* contraffatto (*zōmatsu*), descritto come un'era di monaci avidi e corrotti.

Sebbene fosse convinto della necessità di imporre cambiamenti radicali al Buddhismo giapponese, Saichō, a differenza di alcuni dei fondatori delle scuole di Kamakura, non si servì delle teorie sul declino del Buddhismo per giustificare le sue innovazioni dottrinali. Egli sostenne invece che i monaci, a causa del declino della religione nella capitale, avrebbero dovuto ritirarsi sui monti per compiere con assiduità le proprie pratiche. [Vedi *MAPPŌ*].

Molte delle innovazioni dottrinali di Saichō si fondavano sulla sua convinzione che l'attitudine religiosa del popolo giapponese considerato nel suo complesso fosse maturata al punto da non necessitare più di altra forma di Buddhismo oltre ai «perfetti insegnamenti» (*engyō*) della scuola del Tendai. Anche i primi pensatori buddhisti si erano occupati del modo in cui maturavano le facoltà religiose del popolo, ma di solito avevano discusso il processo in termini individuali anziché generali.

La formazione religiosa adatta a un popolo dalle «perfette facoltà» (*enki*; ossia coloro i quali hanno facoltà religiose conformi ai «perfetti insegnamenti») si basava sul triplice studio (*sangaku*) della moralità, della meditazione e della dottrina. Secondo Saichō, gli insegnamenti del Tiantai dedicati alla meditazione e alla dottrina erano adeguati, benché potessero forse essere integrati con le norme del Buddhismo esoterico. Tuttavia, la tradizionale posizione del Tiantai sulla moralità, secondo la quale un monaco poteva seguire i precetti del *Si fen lü* con una mentalità mahāyānica, scontentava Saichō, che sosteneva invece che l'adesione al *Si fen lü* avrebbe provocato al monaco un regresso a finalità hīnayāniche. Le pratiche del Tendai potevano essere realizzate soltanto se i precetti mahāyānici del *Fan wang*

fossero stati applicati all'ordinazione e alla disciplina monastica.

Il Tiantai cinese era stato una tradizione sincretica, specie quello professato al monastero del Tiantai di Yuquan. I monaci cinesi si erano occupati al contempo di Chan, di Buddhismo esoterico, e di precetti del *Si fen lü* e del *Fan wang*. Saichō ereditò questa tradizione, ma ne sviluppò certi aspetti in forma innovativa. Per esempio, egli considerò il Buddhismo esoterico perfettamente equivalente al Buddhismo del Tendai (*enmitsu itchi*), elevando così le dottrine esoteriche a un rango tanto centrale nella tradizione del Tendai quanto mai un monaco cinese aveva fatto. Come Kūkai, anche Saichō sottolineò l'importanza di impegnarsi a raggiungere l'illuminazione considerandola uno scopo immediato da ottenersi in questa vita (*sokushin jōbutsu*). Secondo lui, le pratiche del Tendai e quelle esoteriche costituivano una via diretta (*jikidō*) all'illuminazione, mentre gli insegnamenti delle scuole di Nara richiedevano eoni perché il fedele potesse raggiungere il proprio scopo.

I sistemi cinesi del Tiantai di classificazione degli insegnamenti (*kyōhan*) sviluppati da Zhiyi (538-597) intendevano dimostrare come i «perfetti insegnamenti» del *Sūtra del Loto* rivelassero il significato ultimo di tutte le altre tradizioni buddhiste e potessero essere utilizzati per unificare e interpretare diverse dottrine buddhiste. Più tardi, quando si intensificò la competizione tra il Tiantai e altre scuole, studiosi del Tiantai come Zhanran (711-782) svilupparono sistemi di classificazione atti a dimostrare la completa superiorità del *Sūtra del Loto* sugli altri insegnamenti. Il rifiuto espresso da Saichō della dottrina dello Hossō e dei precetti del *Si fen lü* si basava proprio su questi tardi sistemi di classificazione del Tiantai. Saichō sviluppò tuttavia anche un proprio sistema, in cui sottolineava l'importanza di far riferimento alle parole del Buddha da testi come il *Sūtra del Loto* piuttosto cha dai commentari (*śāstra*) impiegati dalle scuole dello Hossō e del Sanron. Inoltre, egli mise in rilievo l'importanza di adeguare le dottrine alle facoltà del fedele, cosicché l'illuminazione potesse essere rapidamente raggiunta.

[Vedi *TENDAISHŪ*; *SHINGONSHŪ*; e le biografie di *ZHIYI* e *KŪKAI*].

BIBLIOGRAFIA

Le opere di Saichō sono state raccolte nel *Dengyō Daishi zenshū*, I-V, Tokyo 1926, rist. 1975. Per importanti raccolte giapponesi a carattere accademico, cfr. *Dengyō Daishi kenkyū*, I-V, Tokyo 1973-1980, e Ryōdō Shioiri, *Saichō*, Tokyo 1982. Per studi di Saichō in inglese, cfr. P. Groner, *Saichō and the Establishment of the Japanese Tendai School*, Berkeley 1984, Honolulu 2000 (2ª ed. riv.).

[Aggiornamenti bibliografici:

Ryūichi Abé, *Saichō and Kūkai. A Conflict of Interpretations*, in «Japanese Journal of Religious Studies», 22, 1-2 (1995), pp. 103-37.

P. Groner, *The Lotus Sūtra and Saichō's Interpretation of the Realization of Buddhahood with This Very Body*, in G. Tanabe e Willa Tanabe (curr.), *The Lotus Sūtra in Japanese Culture*, Honolulu 1989, pp. 53-74.

Kōyū Tamura, *The Doctrinal Dispute Between the Tendai and the Hossō Sects*, in «Acta Asiatica», 47 (1984), pp. 48-81].

PAUL GRONER

SAMĀDHI. Vedi vol. 9.

SAṂGHA. [Questo lemma tratta la comunità monastica buddhista, il *saṃgha*, e la sua relazione con le società allargate all'interno delle quali essa agisce. Esso consiste di due articoli: *Panoramica generale* e *Saṃgha e società*].

Panoramica generale

Il termine *saṃgha* (o *saṅgha*) è un nome comune che si ritrova in sanscrito, *pāli* e nelle varie lingue pracrite e significa «moltitudine» o «riunione». Per i buddhisti esso divenne il termine tecnico per indicare la loro comunità religiosa e in questo senso il termine fu anche adottato dai seguaci del Jainismo e di altri gruppi religiosi contemporanei.

Il *saṃgha* buddista, nel senso più ampio della parola, consiste di quattro «assemblee» (sanscrito, *pariṣad*; pāli, *parisā*); si tratta dei monaci (*bhikṣu*; pāli, *bhikkhu*), delle monache (*bhikṣuṇī*; pāli, *bhikkhunī*), dei seguaci laici di sesso maschile (*upāsaka*) e delle seguaci laiche di sesso femminile (*upāsikā*). Un'interpretazione analogamente ampia del termine «quadruplice *saṃgha* » si trova anche nelle fonti jainiste. Nel senso più stretto della parola, *saṃgha* è la comunità dei soli monaci e suore.

Il *saṃgha* buddhista fu fondato dallo stesso Buddha quando egli accettò come primi suoi discepoli cinque uomini davanti ai quali egli aveva predicato il suo primo sermone in un parco nei pressi di Varanasi. Durante la sua vita, la comunità si accrebbe considerevolmente e al Buddha si attribuisce di aver regolato la sua vita e l'organizzazione di essa in modo molto dettagliato.

Fonti. Il testo normativo del *saṃgha* buddhista forma la prima parte delle scritture buddhiste. Questa raccolta, chiamata *Vinaya Piṭaka* («canestro della disciplina monastica») è tràdita in numerose recensioni diverse, ciascuna appartenente a una «scuola» (*nikāya*) par-

ticolare dell'antico Buddhismo indiano. La somiglianza piuttosto stretta delle parti fondamentali di questi testi indica chiaramente una fonte comune. Il testo completo del *Vinaya Piṭaka* del Mahāvihāra (la tradizione principale della scuola del Theravāda) è conservato in *pāli*. La maggior parte delle altre versioni furono composte originariamente in sanscrito, ma si conservano solo alcuni frammenti dei testi originali. Numerose recensioni complete sono disponibili in traduzioni cinesi, e la versione del Mūlasarvāstivāda è disponibile in traduzione tibetana. In traduzioni cinesi possediamo *Vinaya Piṭaka* più o meno completi dei sarvāstivādin, dei mūlasarvāstivādin, dei dharmaguptaka, dei mahīśāsaka e dei mahāsāṃghika. Sono conservate anche alcune parti dei testi *vinaya* delle scuole dei lokottaravādin, dei kāśyapīya e dei sammitīya e della sottoscuola degli abhayagirivāsin della tradizione theravādin.

Tutte le versioni del *Vinaya Piṭaka* consistono di tre sezioni principali: *Vinayavibhaṅga*, *Skandhaka* (pāli, *Khandaka*) o *Vinayavastu* e *Parivāra*. La parte più antica del *Vinayavibhaṅga* è rappresentata dal gruppo di regole noto come il *prātimokṣa* (pāli, *pātimokkha*), ingiunzioni che regolano il comportamento dei monaci e delle monache; si ritiene che tutti questi siano stati promulgati dal Buddha in persona. Il loro numero è leggermente diverso per ciascuna delle varie scuole buddhiste delle origini e varia da 218 regole per i mahāsāṃghika a 263 regole per i sarvāstivādin. Queste regole sono anche state tramandate come un testo separato che funge da formula confessionale da recitarsi alle cerimonie confessionali del *saṃgha* che si tengono regolarmente. Nel *Vinayavibhaṅga*, tutte queste regole sono elencate insieme con un resoconto dell'occasione nella quale il Buddha stabilì ciascuna di esse, casistica e glosse aggiuntive. L'opera è divisa in due parti, una che elenca le regole per i monaci e l'altra che fornisce le norme per le monache. Dato che ciascuna norma è un'ingiunzione, la trasgressione della quale è seguita da una particolare sanzione, il *prātimokṣa* e il *vibhaṅga* rappresentano un compendio del codice penale del *saṃgha*.

Lo *Skandhaka*, o *Vinayavastu*, funge da codice procedurale del *saṃgha*. In esso, si forniscono regolamenti dettagliati per l'ammissione all'ordine, per la cerimonia confessionale e per diversi aspetti della vita monastica, come il comportamento prescritto per monaci e monache durante la stagione delle piogge, quali possedimenti siano loro permessi, l'uso di medicine, ecc. La maggior parte delle versioni di questo testo contengono un'appendice che fornisce il resoconto dei primi due concili buddhisti. Il *Parivāra* contiene materiale aggiuntivo in forma di sommari mnemonici, spiegazioni, eccetera.

Regole e procedure. Durante la vita del Buddha l'ammissione al *saṃgha* era un processo relativamente informale, ma in seguito si istituirono formalità dettagliate. Nella trasformazione completa di un laico in monaco, completamente ordinato, sono richiesti due passi. Il primo passo è il *pravrajyā* (pāli, *pabbajjā*), l'«attraversamento» con il quale un candidato diventa un novizio (*śrāmaṇera*; pāli, *sāmaṇera*). Il secondo passo è *upasaṃpad* (pāli, *upasampadā*), l'«ottenimento» dell'ordinazione, grazie al quale il novizio è ammesso come *bhikṣu*, un membro del *saṃgha* a tutti gli effetti. L'ammissione di uno *śrāmaṇera* richiede un'età minima di otto anni. Il novizio rimane sotto la tutela di un precettore e di un maestro spirituale anche dopo l'ordinazione, la cui età minima è vent'anni. Gli *śrāmaṇera* e i *bhikṣu* devono seguire le rispettive regole di disciplina monastica (*vinaya*). Il novizio obbedisce a dieci precetti (*śikṣāpada*; pāli, *sikkāpada*), mentre i *bhikṣu* devono obbedire a tutte le ingiunzioni elencate nel *prātimokṣa*. Queste norme sono divise in sette gruppi a seconda della gravità dei crimini. La violazione delle quattro ingiunzioni *pārājika*, che proibiscono i rapporti sessuali, il furto, l'intenzionale distruzione di vita umana e l'attribuzione falsa o interessata di poteri sovrumani, è causa di espulsione permanente dal *saṃgha*. Un monaco che trasgredisce alle regole del secondo gruppo è soggetto a una rimozione temporanea dal *saṃgha*. Per crimini minori è considerata sufficiente la confessione.

Ulteriori procedure del *saṃgha* includono la cerimonia *poṣadha* (pāli, *uposatha*), o cerimonia confessionale che si svolge nei giorni di luna nuova e di luna piena, periodi durante i quali si deve recitare il *prātimokṣa*. Per poter essere valide tutte le procedure devono seguire rigidamente le regole stabilite. Esse devono essere celebrate da un *saṃgha* completo all'interno di un «limite» (*sīmā*) stabilito usando il particolare *karmavācanā* (pāli, *kammavācā*), o formula prescritta; tutti i monaci che risiedono in un luogo particolare definito da limiti che sono stati stabiliti per un'azione formale del *saṃgha* devono radunarsi e agire insieme esattamente nel modo prescritto. Il numero minimo di monaci che possono compiere validi «atti del *vinaya*» (*vinayakarma* o *saṃghakarma*) è quattro, ma per azioni particolari è prescritto un numero superiore; per esempio, si richiedono dieci monaci per la celebrazione delle ordinazione in India, ma nelle «terre di frontiera» ne sono richiesti solo cinque. Per atti più formali è necessaria una decisione unanime; per decisioni meno importanti può essere ammesso un voto di maggioranza.

Si può usare il termine *saṃgha* in un senso generale a denotare «il *saṃgha* delle quattro direzioni» (cioè le comunità monastiche buddhiste nel loro insieme), ma nel contesto delle prescrizioni giuridiche del *Vinaya Piṭaka* esso designa il *saṃgha* di un luogo particolare che può compiere un «atto». Se il *saṃgha* di un luogo particolare

se non riesce a unirsi in assemblea plenaria, o non riesce a trovare un accordo, si è verificato un *saṃghabheda* («divisione in un *saṃgha*»); tale scisma era considerato un grave crimine. Il primo *saṃghabheda* fu creato da Devadatta, l'avversario del Buddha, che tentò senza successo di porsi a capo della comunità buddhista.

La comunità di monache è organizzata in modo simile, ma norme aggiuntive rendono il loro *saṃgha* dipendente da quello dei monaci.

La vita dei monaci. Il *saṃgha* delle origini era una comunità di mendicanti. Dopo aver abbandonato la vita mondana, il candidato rinuncia a tutti i possedimenti e dipende pertanto per la sua sussistenza dai laici. Il numero di requisiti che può possedere è prescritto. Egli vive del cibo che viene posto nella sua ciotola da mendicante durante la ronda quotidiana per l'elemosina. Egli può anche accettare inviti personali a pranzo, ma non deve mangiare dopo mezzogiorno.

Il *saṃgha* in quanto comunità era autorizzato ad accettare la maggior parte dei tipi di donazioni, comprese le proprietà, e generosi contributi da parte dei laici erano considerati azioni molto meritorie. In questo modo, alcune comunità monastiche divennero ricche e lo stile di vita dei loro membri divenne molto diverso dagli ideali dottrinali e canonici originari. Perciò, l'applicazione delle regole formali di disciplina monastica divenne più imperativa e il grado di severità nella realizzazione di queste norme fu considerato una misura della qualità di una comunità monastica.

Il *saṃgha* originario praticamente non possedeva alcuna organizzazione gerarchica. Durante la sua vita il Buddha era l'autorità suprema, ma egli si rifiutò di nominare un successore, affermando che solo la dottrina doveva guidare i suoi seguaci. Il solo principio gerarchico accettato dal *saṃgha* delle origini era quello dell'anzianità, a partire dal giorno dell'ordinazione. Un monaco anziano è chiamato *sthavira* (pāli, *thera*). In origine, tutti i monaci avevano uguali diritti ed eguali obblighi. Tuttavia, monaci particolari erano eletti dal *saṃgha* a svolgere varie funzioni, compresa la risoluzione delle dispute, la risoluzione dei casi di giurisdizione ecclesiastica e vari compiti amministrativi all'interno del monastero. L'importanza di queste responsabilità crebbe con la trasformazione dei *saṃgha* da gruppi di mendicanti a unità monastiche stanziali.

Il luogo del saṃgha negli insegnamenti del Buddha. Se si considera la struttura del *saṃgha* come descritta sopra si capisce che esso era definito da regole formali che lo possono caratterizzare come un sistema legale. Tuttavia, sappiamo che il Buddha sottolineò che tutti i suoi insegnamenti erano proclamati per l'esclusivo scopo di guidare i suoi discepoli lungo la via verso l'illuminazione finale. I testi affermano chiaramente che la disciplina monastica e il *saṃgha* rappresentano solo la forma esteriore, che fu creata per poter dare alla gente la possibilità di abbandonare le proprie responsabilità secolari e i legami mondani per potersi concentrare sull'illuminazione. La disciplina monastica è l'aspetto formale della moralità (*śīlā*, pāli, *sīla*) che è la retta disposizione di mente e di volontà e, in quanto tale, il primo fondamento della via alla liberazione. La moralità in questo senso è praticata attraverso l'autocontrollo; pertanto, l'osservanza del *vinaya* è una parte integrante della formazione spirituale dei discepoli del Buddha.

Quanto ai laici, un membro del *saṃgha* è legittimato come discepolo del Buddha dalla sua adesione alle norme del *vinaya*. Il *saṃgha* è degno di rispetto e di donazioni poiché esso segue e perpetua la legge del Buddha, personificando in questo modo il «supremo campo del merito». D'altro canto, l'esistenza del *saṃgha* è un prerequisito per la continuazione del Buddhismo, in quanto esso tramanda l'insegnamento del Buddha. Il Buddha ordinò ai suoi monaci di predicare il suo *dharma*, ma in una maniera decente e controllata, e solo se richiesti di farlo.

La storia del saṃgha. Immediatamente dopo la morte del Buddha, si dice che si radunò a Rājagṛha un primo «concilio» (*saṃgīti* o *saṃgāyanā*) di monaci buddhisti e che abbia raccolto le parole del Buddha, redigendo in quel modo le scritture buddhiste. Sebbene le scritture tràdite siano di origine posteriore, sembra che questa antica narrazione rifletta un evento storico. È probabile che la prima versione del *prātimokṣa* sia stata raccolta durante questa assemblea. Si dice che un secondo concilio si sia radunato a Vaiśāli cent'anni più tardi, per risolvere alcune dispute sulla disciplina monastica. La divisione della tradizione buddhista in diverse scuole o gruppi (*nikāya*), che spesso sono erroneamente chiamate «sette buddhiste», ebbe origine a quest'epoca. Nel primo periodo, la formazione di questi gruppi fu principalmente fondata sulla diversificazione geografica dei *saṃgha* locali e su concezioni differenti riguardo a dettagli della disciplina monastica. I testi erano tramandati oralmente; la loro codifica scritta cominciò solo nel I secolo a.C. Nella maggior parte dei casi la formazione delle «scuole» avvenne in maniera da evitare la violazione formale dell'ingiunzione menzionata sopra contro il *saṃghabheda*.

I *nikāya* tramandarono recensioni separate delle scritture e organizzarono anche ulteriori concili o convocazioni allo scopo di raccoglierle e correggerle. Le raccolte di scritture sorsero in regioni diverse dell'India e furono trasmesse in origine in dialetti medioindoarii. La maggior parte di esse fu tradotta in seguito in sanscrito, con l'eccezione delle scritture della scuola del Theravāda, che rimasero in *pāli*, un dialetto originario dell'India centrale.

I resoconti storici di numerose scuole contengono tradizioni di un terzo concilio all'epoca del re Aśoka (272-231 a.C.), ma dai resoconti piuttosto contraddittori sembra chiaro che la diversificazione delle scuole a quell'epoca fosse già avanzata. [Vedi *CONCILI BUDDHISTI*].

Quando, verso l'inizio dell'era volgare, si sviluppò il Buddhismo Mahāyāna, l'organizzazione degli antichi *nikāya* non ne fu influenzata proprio perché essi erano differenziati dalla loro accettazione di una versione particolare dei testi e non da opinioni dogmatiche. Perciò, in alcuni casi monaci che sostenevano concezioni dello Śrāvakayāna o dello Hīnayāna potevano convivere e celebrare *vinayakarma* insieme con i seguaci del Buddhismo Mahāyāna. Invece, i monaci che appartenevano a diversi *nikāya* non formavano un *saṃgha* comune, sebbene essi potessero accettare concezioni dogmatiche simili. Col passare del tempo, si formarono anche nuovi *nikāya* sulla base di dissensi dogmatici. Tutti i monaci buddhisti, siano essi appartenenti al Buddhismo Hīnayāna o Mahāyāna, accettano e (almeno teoricamente) seguono una recensione particolare del *Vinaya Piṭaka*, e possono pertanto essere connessi a uno dei *nikāya* del Buddhismo delle origini.

Il saṃgha nel Buddhismo Theravāda. La validità dell'ordinazione monastica dipende da una linea ininterrotta di ordinazioni valide che risale allo stesso Buddha. Dal momento che i crimini *pārājika* prevedono l'espulsione obbligatoria dall'ordine, la validità della successione può essere assicurata solo se i monaci che appartengono al *saṃgha* particolare conducono una vita irreprensibile. Ogniqualvolta la disciplina nel *saṃgha* si deteriorò, la sua esistenza giuridica fu in pericolo, sia che i trasgressori continuassero a portare la veste monacale, sia in caso contrario.

In origine, il *saṃgha* buddhista era un corpo autonomo; la legislazione originaria non prevedeva l'interferenza dei laici. A questo proposito l'ordine jainista era differente, poiché in esso i laici esercitavano un grado di controllo considerevole sui *saṃgha*. Tuttavia, Aśoka si attivò al fine di ottenere una purificazione del *saṃgha* buddhista, ma lo fece in conformità con le norme del *vinaya*. Questa tradizione forgiò la storia del Buddhismo Theravāda nello Sri Lanka fin dall'epoca della sua introduzione sotto il regno del re Aśoka. Sono documentate numerose purificazioni del *saṃgha* cingalese sotto patronato reale. In seguito, testi giuridici aggiuntivi chiamati *katikāvata* furono elaborati per dirimere gli affari del *saṃgha*, e si istituì un sistema gerarchico. Si possono osservare sviluppi paralleli nella storia del *saṃgha* di altre comunità in Birmania, Thailandia, Laos e Cambogia. Una caratteristica peculiare del Buddhismo in quei luoghi è l'introduzione di tradizioni di ordinazione da altri Paesi, che erano ritenute superiori alla tradizione locale, in occasioni di purificazione del *saṃgha*. Il patronato regale sulle istituzioni monastiche si spinse molto più in là del ruolo svolto dagli antichi sovrani indiani e in alcuni Paesi (per esempio in Thailandia) l'amministrazione dei monasteri si sviluppò in una sorta di dipartimento statale. Dopo l'interruzione del patrocinio regale del *saṃgha* in Birmania e nello Sri Lanka, questi due Paesi videro l'interferenza dei monaci negli affari secolari durante il periodo coloniale e all'inizio del periodo postcoloniale. In Birmania, a partire dal 1978 è stato compiuto un nuovo tentativo di costituire un'organizzazione gerarchica autonoma del *saṃgha* sotto il controllo del governo.

Tuttavia, anche la vecchia tradizione che il *saṃgha* debba dedicarsi solamente ai propri obiettivi spirituali è sopravvissuta in Paesi del Theravāda. A questo scopo i monaci formarono gruppi di «abitatori della foresta» (*araññavāsin*). Col passare del tempo tali gruppi si integrarono nella struttura dell'organizzazione ufficiale del *saṃgha*, mentre altri monaci decisero di abbandonare le modalità stabilite del monachesimo pienamente organizzato e si rifugiarono nel romitaggio. L'appartenenza al *saṃgha* implica sempre, naturalmente, una minima relazione con altri monaci, perché possano essere celebrati i *vinayakarma* prescritti.

La storia del Buddhismo Theravāda ha visto la formazione di nuove scuole (*nikāya*) in varie epoche. Nell'antico Sri Lanka gli abhayagirivihāravāsin formarono un *nikāya* separato nel I secolo a.C., come anche i jetavanavihāravāsin nel IV secolo d.C. Nel XII secolo questi tre *nikāya* ricevettero l'ordine di riunificarsi e la tradizione del Mahāvihāra fu dichiarata autorevole dal re Parākramabāhu I. A partire dall'inizio del XIX secolo il *saṃgha* dello Sri Lanka si è di nuovo diviso in numerosi *nikāya*. In Birmania, il primo grande scisma si verificò quando Chapaṭa e i suoi discepoli fondarono il Sīhalasangha (basato su una tradizione di ordinazione introdotta dallo Sri Lanka), in contrasto con il Mrammasaṅgha locale. A partire dall'inizio del XVIII secolo sino a un editto regale del 1784, il *saṃgha* della Birmania fu diviso riguardo al retto modo di indossare l'abito monacale. Durante il XIX secolo in quel Paese furono fondati molti nuovi *nikāya*. In Thailandia e in Cambogia attualmente il *saṃgha* comprende il Mahānikāya e l'ordine riformista del Dhammayuttikanikāya (fondato nel 1864 dal re Mongkut, quando egli era ancora un *bhikkhu*). Queste divisioni impediscono che monaci che appartengono a *nikāya* diversi celebrino insieme *vinayakarma*, ma non impediscono che essi agiscano cooperando in molti altri modi, compresa la celebrazione di altri rituali. Molte di queste divisioni sono sorte non da dissensi riguardo al dogma, ma da controversie sulla validità dei *vinayakarma*. Per i buddhisti laici tali divisioni rimangono per lo più irrilevanti.

Tipicamente, il *saṃgha* fu implicato in molti modi nella vita comunitaria, specialmente in regioni dove quasi l'intera popolazione si identificava con il Buddhismo. Lo studio delle sacre scritture (*pariyatti*) e la realizzazione della via verso la salvezza (*paṭipatti*) rimasero gli obiettivi tradizionali dei monaci, ma la pratica religiosa si concentrò largamente sull'ottenimento del merito, che si realizza attraverso la cooperazione di monaci e laici. La relazione quotidiana tra il *saṃgha* e i laici è caratterizzata da copiosi doni da parte dei laici a monaci e monasteri, e da inviti a partecipare a funzioni importanti, come i funerali. I monaci danno indicazioni religiose, tengono lezioni sui sacri testi e compiono recitazioni cerimoniali di testi, fornendo in questo modo protezione da forze malvagie e da calamità. Fino alla creazione dei moderni sistemi scolastici, i monaci fungevano anche da maestri, garantendo l'istruzione generale ai laici nei loro monasteri. Un sistema molto sofisticato di scuole monastiche e di esami e titoli ecclesiastici funziona ancor oggi nello Sri Lanka, in Birmania e in Thailandia.

Tuttavia, sono sempre esistiti monaci che si sono concentrati quasi esclusivamente sull'ascesi e sulla meditazione, e una tradizione vivente di maestri di meditazione continua in numerosi monasteri birmani e thai. In epoche recenti, centri di meditazione guidati da famosi maestri-monaci sono anche stati aperti ai laici interessati in queste regioni.

Il saṃgha nel Buddhismo Mahāyāna. Molti degli antichi *nikāya* sopravvissero in India fino alla definitiva distruzione del Buddhismo da parte dei conquistatori islamici. I loro monasteri ospitavano monaci dello Hīnayāna e del Mahāyāna e la situazione era simile nel Turkestan orientale. Il Buddhismo Mahāyāna prevalse in Cina, Corea, Giappone e Tibet, ma il *saṃgha* come istituzione continuò a essere fondato su una delle antiche tradizioni del *vinaya*. I monaci cinesi seguono il *vinaya* dei dharmaguptaka, ed esso è stato adottato in altri paesi dove il Buddhismo fu introdotto dalla Cina, compreso il Vietnam. I Tibetani seguono la tradizione del Mūlasarvāstivāda e questa versione del *prātimokṣa* è ancora recitata oggigiorno nei loro monasteri. Il Buddhismo Mahāyāna e Vajrayāna comprende altre forme di iniziazione religiosa, e sono sorte anche comunità religiose al di fuori delle strutture del monachesimo tradizionale. Ma le storie del Buddhismo cinese e tibetano presentano molti tentativi fruttuosi di far rivivere l'antica disciplina monastica e si osserva ancora una distinzione formale fra monaci e laici. Ciò, tuttavia, non vale per tutte le forme del Buddhismo dell'Asia orientale. Specialmente in Giappone, l'antica tradizione monastica ha perso molto della sua importanza originale, e la maggioranza delle scuole buddhiste in quel luogo non formano più comunità monastiche.

Il ruolo centrale del *saṃgha* per la religione buddhista è ancora riconosciuto dalla maggior parte delle comunità buddhiste, sia del Theravāda sia del Mahāyāna. Nel 1966 un'organizzazione *saṃgha* internazionale fu creata a Colombo da delegati provenienti da: Sri Lanka, Vietnam, Malesia, Taiwan, Hong Kong, Nepal, Cambogia, Corea, Pakistan, India, Singapore, Thailandia, Inghilterra e Laos, e da una speciale delegazione del *saṃgha* tibetano in esilio. In una dichiarazione fatta al suo terzo congresso (Taipei 1981), questa organizzazione affermò che al mondo oggigiorno vi sono più di un milione di monaci buddhisti.

[Per un'ulteriore discussione delle ordinazioni monastiche, vedi *VINAYA*. Lo sviluppo storico delle comunità monastiche nel Buddhismo è trattato in *MONACHESIMO BUDDHISTA*. Il ruolo e la funzione del clero buddhista è l'argomento di *SACERDOZIO BUDDHISTA*].

BIBLIOGRAFIA

Il *Vinaya Piṭaka* del Theravāda in *pāli* è edito in H. Oldenberg (cur.), *The Vinaya Piṭakam*, I-V, London 1879-1883, ed è stato tradotto in I.B. Horner, *The Books of the Discipline*, I-VI, London 1938-1966 («Sacred Books of the Buddhists», 10-14, 20, 25). Per una bibliografia completa della letteratura di altre scuole buddhiste, cfr. A. Yuyama, *Vinaya-Texte. Systematische Übersicht über die buddhistische Sanskrit-literatur*, parte 1, Wiesbaden 1979. Uno studio eccellente sullo sviluppo dei testi del *vinaya* è E. Frauwallner, *The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature*, Roma 1956. Ulteriori informazioni sull'antico *saṃgha* buddhista e sulle scuole buddhiste antiche sono fornite nei relativi capitoli dell'opera fondamentale di É. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien. Des origines à l'ère Śaka*, Louvain 1958. Sul *karmavācanā* cfr. H. Härtel, *Karmavācanā. Formulare für den Gebrauch im buddhistischen Gemeindeleben*, Berlin 1956; sul problema del *saṃghabheda* e del *nikāyabheda* e sulla riforma del *saṃgha* da parte di Aśoka, cfr. H. Bechert, *The Importance of Aśoka's So Called Schism Edict*, in L.A. Hercus et al. (curr.), *Indological and Buddhist Studies. Volume in the Honour of Professor J.W. de Jong*, Canberra 1982. Una panoramica di tutte le versioni disponibili del *prātimokṣa* si trova in W. Pachow, *A Comperative Study of the Prātimokṣa*, Shantiniketan 1955. Purtroppo, le monografie esistenti sul *saṃgha* delle origini sono di utilità limitata, poiché i loro autori, che non hanno compreso le regole del *vinaya* come sistema legale, si concentrano su aspetti storici e spesso propongono teorie problematiche. Alcuni titoli di questo tipo sono S. Dutt, *Early Buddhist Monachism, 600 B.C.-100 B.C.*, London 1924; G. De, *Democracy in Early Buddhist Saṃgha*, Calcutta 1955; C.S. Prebish, *Buddhist Monastic Discipline*, University Park/Pa., 1975; R.B. Barua, *The Theravāda Saṅgha*, Dacca (Bangladesh) 1978. Fonti importanti provenienti dallo Sri Lanka sono edite e tradotte in N. Ratnapāla, *The Katikāvatas. Laws of the Buddhist Order of Ceylon from the Twelfth Century to the Eighteenth Century*, München 1971. Per la relazione tra *saṃgha* e Stato nel Bud-

dhismo Theravāda seriore, cfr. H. Bechert, *Buddhismus. Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus*, I-III, Frankfurt 1966-1973. Per il *saṃgha* nel Jainismo, cfr. S.B. Deo, *Jaina Monastic Jurisprudence*, Varanasi 1960, e S.B. Deo, *History of Jaina Monachism, from Inscriptions and Literature*, Poona 1956.

HEINZ BECHERT

Saṃgha e società

[Questo articolo si concentra principalmente sulla relazione del *saṃgha* con le società dell'Asia sudorientale. Per una discussione di questa relazione altrove, vedi *BUDDHISMO*; vedi anche *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*].

Il termine sanscrito *saṃgha* (pāli, *saṅgha*) denota l'ordine monastico buddhista, sebbene nel suo uso più antico (circa 500 a.C.) nell'India settentrionale il termine fosse riferito alle assemblee delle repubbliche tribali dell'epoca. La relazione del *saṃgha* con la società può essere ottimamente introdotta da una considerazione sulle sue origini storiche. Dato che l'importanza del *saṃgha* è inseparabile da quella del pensiero e della filosofia buddhisti, ciò implicherà anche una considerazione delle origini sociali di quella filosofia.

I dettagli dell'antica storia indiana sono controversi, ma generalmente gli eventi principali sono accettati. Di conseguenza, ci si può concentrare sul materiale e sulla condizione sociale presente all'epoca immediatamente precedente la fioritura del Buddhismo nella regione della sua nascita, l'area nota come la terra di mezzo (*madhyadeśa*), nell'India nordorientale. Sembra che gli Indoeuropei che penetrarono in India verso il 1500 a.C., nel loro movimento verso est si fossero insediati in quella regione entro il VI secolo a.C., l'epoca della nascita del Buddha. Il quadro demografico, tuttavia, è lungi dall'essere semplice, poiché sembra che la regione fosse anche abitata da popolazioni di origine tibetana e birmana.

Si tratta di un periodo di ampio sviluppo dell'agricoltura stanziale, un cambiamento dal tipo di esistenza nomadico praticato dalla maggior parte degli Arii. Insieme con altri sviluppi, come l'artigianato e l'industria, questo progresso economico portò allo sviluppo delle città e a cambiamenti nell'organizzazione politica, da repubbliche tribali a monarchie. Nei testi buddhisti compaiono prevalentemente sei principali città: Sāvatthi (Śrāvastī), Sāketa, Kosambi (Kauśāmbī), Kāśī (moderna Vārāṇasī), Rājagaha (Rājagṛha) e Champa (Campā). Sono anche frequentemente menzionate città più piccole come Kapilavastu, Mithilā, Vesālī (Vaiśālī) e Gayā. Sembra che queste città fossero ad alta densità di popolazione e avessero sviluppato una complessa divisione del lavoro.

La sostituzione del governo collettivo delle repubbliche tribali da parte di una forma di governo monarchica riflette la centralizzazione del potere in un'unica persona, la nascita delle città e la divisione del lavoro, il che pone in rilievo il valore dei singoli specialisti. Alcuni studiosi interpretano questi fattori come indicatori di un cambiamento fondamentale nella valutazione dell'individuo all'interno della società. Da una condizione di sottomissione al gruppo, l'individuo conquistò gradualmente una relativa indipendenza in qualche modo analoga a quella dell'individuo nell'Occidente moderno. Inoltre, molti sostengono che la crescita dell'individuo in questo periodo, con il bisogno complementare di promuovere in maniera competitiva questa individualità, scatenò forze potenzialmente anomiche che tendevano a minimizzare i tradizionali valori sociali della mutualità a favore di una costruzione egoistica del sé.

Pertanto, non sorprende che il Buddhismo, una tradizione cospicua per la sua antica associazione con l'urbanesimo, concepisse il problema dell'esistenza come provocato da un'esagerata nozione dell'ego o «sé». La miseria visibile e tangibile provocata dall'eccessivo individualismo nel regno della politica e dell'economia (e dovunque siano dominanti la competitività e la manifestazione dell'egoismo) si traduce facilmente nella sfera del trascendente come l'idea che il malessere dell'individuo sia l'esagerazione dell'ego o del sé individuale. Secondo questa analisi, la fonte della tranquillità deve essere riservata in una svalutazione del sé. Questo passo si realizza attraverso la costruzione filosofica secondo la quale il sé è un'illusione. Non è che coloro che adottano questa concezione tentino di ridurre la filosofia buddhista, in particolare la sua dottrina centrale dell'*anātman* (pāli, *anatta*, «non sé») a un fenomeno sociologico; piuttosto, questo suggerimento è semplicemente una corrispondenza.

Se la sofferenza umana deriva dall'esagerata percezione di un ego e dall'attaccamento ai suoi desideri, allora la sofferenza può esser alleviata solo attraverso la negazione di quell'ego e di quei desideri. Proprio come l'ego divenne sproporzionato all'interno del contesto sociale, lo stesso meccanismo sociale può essere utilizzato per svalutarlo, per comprendere che non esiste alcuna anima immutabile, ma solo un processo creato dagli aggregati di percezione. Questa comprensione deve in ultima analisi essere personale, ma è facilitata dall'organizzazione sociale. Questa sua organizzazione sociale facilitante è il *saṃgha*, un'idea peculiare del pensiero religioso indiano. Gruppi di asceti erranti esistevano prima e dopo la fondazione del *saṃgha* buddhista, ma nessuno era tanto organizzato e istituzionalmente complesso. Diversamente dai gruppi precedenti, il *saṃgha* era strutturato attorno a un codice sofisticato di disciplina e di etichetta monastica, il *vinaya*. [Vedi *VINAYA*]. Sebbene la ricerca della

coltivazione mentale attraverso il ritiro nella foresta o nella grotta già esistesse, sembra che questo «ideale del rinoceronte (cioè solitario)» fosse una sopravvivenza dalla pratica prebuddhista. La ricerca religiosa all'interno di un gruppo sociale ben organizzato, il *saṃgha*, fu un'innovazione specificamente buddhista. Sebbene gli ideali del *saṃgha* fossero spirituali, le sue caratteristiche non egoistiche, socialiste e repubblicane fecero di esso un modello per la società laica in pace con se stessa, proprio come l'impegno senza compromessi del rinunciante era una virtù da emulare da parte del singolo laico. [Vedi anche *MONACHESIMO BUDDHISTA*].

La vita economica del *saṃgha*. Sebbene alcuni interpreti occidentali abbiano sostenuto che il Buddhismo si interessa della salvezza del singolo rinunciante, fin dal suo inizio la tradizione possedeva chiaramente anche una componente di ministero. L'ingiunzione del Buddha ai cercatori che udirono il suo messaggio fu di portarlo lontano e di diffonderlo «per il bene dei molti, il benessere dei molti». Tuttavia, insieme a questa funzione puramente missionaria si svilupparono funzioni di natura pedagogica e comunitaria, che sorgevano dalla tendenza scolastica del *saṃgha* e dal bisogno di istruzione dei laici. Pertanto, si svilupparono due divisioni nel *saṃgha*, l'«orientamento della contemplazione» (*vipassanā dhura*), o lo sviluppo meditativo della propria spiritualità, e l'«orientamento dei libri» (*gantha dhura*), la funzione scolastica e territoriale. In seguito, quest'ultima avrebbe guadagnato in stima, indicando la stretta relazione del *saṃgha* con la società. Parallelamente, la società assunse l'obbligo di sostenere e mantenere il *saṃgha*. Questa disposizione, tuttavia, può essere considerata una conseguenza, sebbene antica e necessaria, della crescita del Buddhismo all'interno di un contesto sociale.

Vi era un motivo ancora più fondamentale per cui la vita economica del *saṃgha* non poteva esistere separatamente dalla munificenza dei laici. Un membro individuale del *saṃgha*, lo *śrāmaṇa* (femminile, *śrāmaṇā*), o rinunciante, rinunciava a tutto ciò che possedeva per poter seguire la via della purezza e della liberazione spirituale. Fornire a questi rinuncianti ciò di cui avevano bisogno era un'eccellente occasione, per coloro che dovevano rimanere nei limiti della vita di famiglia, di guadagnare scorte di merito (*puñña*) che avrebbero generato loro frutto sotto forma di buona fortuna e di nascite fortunate. La povertà del *saṃgha*, pertanto, si adeguava perfettamente a una società laica alla ricerca di possibilità di compiere buone azioni (*puñña kamma*; sanscrito, *puṇya karman*), poiché si riteneva che nessuna azione fosse tanto buona nel suo potenziale di generazione di merito quanto il sostegno del *saṃgha*. La dipendenza economica dai laici per la propria sussistenza è, pertanto, non una mera necessità, ma, come più di uno studioso ha sottolineato, un emblema esteriore dell'abbandono di risorse personali da parte del rinunciante per dipendere dai membri della comunità al servizio della quale egli si pone. Pertanto, fin dal primo sviluppo del Buddhismo, i bisogni del rinunciante furono confinati ai *catu paccaya* («quattro requisiti»), e cioè cibo, vestiario, rifugio e medicazione. Idealmente un singolo individuo non possiede nulla privatamente, tranne gli *aṭṭha parikkhāra* («ottuplice serie»), cioè vesti, ciotola da mendicante e altri oggetti personali fondamentali.

Durante lo sviluppo storico del Buddhismo, specialmente nei regni buddhisti di Sri Lanka, Thailandia e Birmania, la vita economica del *saṃgha* subì trasformazioni radicali. Le grandi proprietà monastiche crebbero, a partire paradossalmente dalla sacra povertà del *saṃgha*. Analogamente, fu la natura fondamentalmente non gerarchica del *saṃgha*, fra l'altro, che lo portò a essere uno stretto alleato dell'ordine politico. Nello Sri Lanka, il Buddhismo fu dichiarato religione di Stato fin dal suo principio: secondo la tradizione il re era il primo buddhista. Pertanto il re era obbligato a fare ricche donazioni al *saṃgha*, come fece una serie di re di tutti gli Stati buddhisti, per portare sotto il controllo del *saṃgha* vaste proprietà sotto forma di terre. L'azione del re fu esemplare e fu seguita dalla sua burocrazia patrimoniale, fino ai piccoli comandanti. Pertanto, parallelamente alla gerarchia politica, si sviluppò una gerarchia di monasteri che possedevano anche proprietà fondiarie. L'ideale della povertà monastica, tuttavia, non fu mai abbandonato, anche se i singoli monaci potevano avere accesso a considerevoli risorse. Quest'ideale fu mantenuto in due modi. In primo luogo, sebbene concessioni fondiarie fossero fatte ai monasteri, la loro amministrazione rimase separata da essi, affidata a funzionari laici. In secondo luogo, le terre conferite ai monasteri, specialmente da sovrani, in teoria potevano essere riprese, sebbene in realtà ciò non si verificò praticamente mai. Tuttavia, nello Sri Lanka talora gli scismi settari spinsero i monarchi a trasferire le proprietà da una setta monastica a un'altra. La politica di fare concessioni fondiarie su ampia scala contribuì enormemente alla longevità del *saṃgha* e alla sua possibilità di sopravvivere alle avversità economiche. In quelle società agricole che dipendevano dalle piogge per la coltivazione delle messi, specialmente del riso, la prosperità non poteva essere data per scontata, e spesso guerra e carestia rendevano difficile per i laici continuare ininterrottamente nelle loro donazioni. In effetti, il termine cingalese per carestia, *durbhikṣa*, significa letteralmente l'«assenza di parti condivise (cioè, cibo dato in elemosina)». Pertanto, si può considerare che la ricchezza dei monasteri non abbia avuto un ruolo minimo nell'im-

portanza del *saṃgha* nella politica buddhista dell'Asia meridionale e sudorientale.

La munificenza del re verso il *saṃgha* costituiva una funzione politicamente legittimante. Inoltre, le concessioni terriere avevano un uso più direttamente politico, che derivava dalla scelta della loro ubicazione da parte del re. Per esempio, il re dello Sri Lanka talvolta donava aree di proprietà situate in una provincia troppo distante per il suo immediato controllo (e perciò potenzialmente ribelle) e le poneva sotto il controllo di un subordinato leale. Il tratto di terra così demarcato, spesso di ampia estensione, costituiva essenzialmente una sacca di autorità regale che fungeva da contrafforte alla minaccia posta dal governatore provinciale.

Un punto di grande interesse connesso a ciò è l'ipotesi che le proprietà monastiche abbiano dato origine a strutture sociali monastiche. Quest'affascinante teoria contiene un nocciolo di verità importante, specialmente se considerata nel contesto dell'assenza di organizzazione gerarchica nel *saṃgha*. Si può sostenere in modo plausibile che alcune strutture sociali monastiche siano effettivamente una funzione dell'amministrazione della proprietà. La debolezza di questa teoria sta nel fatto che essa ha un potenziale esplicativo molto limitato. Le proprietà monastiche, sebbene in teoria fossero concesse a un *saṃgha* idealizzato illimitato da tempo e da spazio, sono in realtà concesse a istituzioni mondane vere e proprie. È nel contesto di strutture sociali particolari legate spazio-temporalmente che si devono interpretare tali proprietà. Anche in questo caso non è certo se il possesso della proprietà precedesse l'evoluzione della struttura sociale, per la semplice ragione che a ricevere la proprietà era un'istituzione esistente, un'istituzione la cui struttura sociologica poteva, naturalmente, modificarsi in virtù della nuova acquisizione. Ai livelli più ampi, e a lungo termine, è difficile sostenere la concezione materialista che le strutture sociali siano il prodotto di relazioni di proprietà, sebbene siano innegabili alcune interrelazioni dinamiche fra le due.

Il saṃgha e l'autorità politica. Uno dei contrasti stridenti del Buddhismo delle origini è che, sebbene il *saṃgha* fosse ordinato secondo i princìpi politici delle antiche repubbliche tribali dell'India, il suo alleato politico preferito fu chiaramente la monarchia. Ciò può essere spiegato da diversi fattori. Come chi scrive ha indicato, il Buddhismo è stato considerato una reazione a uno spirito di individualismo che è percepito come la causa della sofferenza sociale e individuale. Dal momento che lo sviluppo del principio monarchico rappresenta lo stesso individualismo, sembrerebbe appropriato che il *saṃgha* si organizzasse su linee non individualistiche, non monarchiche, non gerarchiche. Tuttavia, il Buddhismo, dallo spirito sempre realistico, sembra aver accettato la verosimiglianza del fatto che la propagazione del proprio messaggio sarebbe stata maggiormente facilitata da buone relazioni con la monarchia. Tuttavia, non si deve pensare che questo fosse un processo a senso unico. Il beneficio era reciproco. Dal momento che il Buddhismo fin dai suoi primi passi fu un movimento che aveva un ascendente soprattutto sui ceti urbani, l'obiettivo di controllare i potenti centri e sottocentri urbani fu reso più facile per l'autorità politica, il monarca, una volta che questi aderiva all'ideologia religiosa dei ceti urbani dominanti sia a livello sociale che economico.

L'affinità del Buddhismo e del suo *saṃgha* alla regalità è espressa in diversi modi, compresi i miti e i simboli della regalità buddhista. La letteratura e i costumi buddhisti hanno elevato il padre del Buddha, il sovrano śākya di un piccolo regno, al rango di un monarca di statura imperiale. Le strette relazioni fra il Buddha e i re della terra di mezzo come Kośala e Bimbisāra, senza dubbio sono caratterizzate da qualche abbellimento letterario, ma la storicità dell'affinità del Buddha coi monarchi contemporanei della regione non può essere messa in dubbio. Le correlazioni più elaborate fra il Buddhismo e la regalità sono forse quelle dell'ambito simbolico, in particolare l'identità fra il Buddha e il *cakravartin* («colui che mette in moto la ruota»), il monarca universale. Nella tradizione buddhista i segni corporei di buon auspicio del Buddha e del *cakravartin* sono considerati gli stessi. Il *cakravartin* mette in moto la ruota della conquista politica, mentre il Buddha mette in moto la ruota del *dharma*, la filosofia del Buddhismo e anche la sua legge morale di rettitudine. Nella letteratura buddhista i segni di ossequio nei confronti del Buddha sono considerati essere quelli propri di un *cakravartin*. [Vedi *CAKRAVARTIN*].

Si è già sottolineata l'assenza di gerarchia nel *saṃgha*. Sebbene ciò non renda in alcun modo il *saṃgha* una democrazia nel senso politico moderno (le distinzioni fra anziani e giovani, maestro e discepolo, monaco ordinato e novizio sono osservate distintamente), il *saṃgha* non possedeva un'organizzazione effettiva e onnicomprensiva con le leggi, gli editti e i codici che fluivano dall'alto in basso in una gerarchia di funzionari. Dato che non possedeva alcuna autorità coercitiva entro i limiti della propria organizzazione, esso doveva guardare altrove per sostenere e oggettivare la propria integrità morale e politica e per l'arbitrato dei suoi conflitti. Il contenitore principale di queste funzioni era il re. Pertanto il *saṃgha* dipendeva dal re tanto politicamente quanto economicamente. Questa dipendenza periodica prendeva la forma di una «purificazione dell'ordine» (*śāsana viṣodhana*; pāli, *sāsana visodhana*), cioè, attraverso la rappresentazione di purghe periodiche del *saṃgha*, per liberarlo dai monaci che violavano il codice

la disciplina. Inoltre, la purificazione significava la riaffermazione pubblica della purezza del *saṃgha*, dalla quale dipendeva la sua alta stima nella società. Il pubblico comune accoglieva favorevolmente le purghe, poiché esse garantivano un *saṃgha* virtuoso ed esemplare, al quale effettuare donazioni che superavano, nella credenza popolare, qualunque altro atto di merito. Pertanto, le purificazioni generalmente erano vantaggiose per tutti. È dunque possibile che esse fossero organizzate regolarmente negli Stati buddhisti, come illustra la testimonianza storica, sia che esistesse un bisogno di purificazione, sia in caso contrario. A parte le purificazioni, il ruolo organizzativo del re in relazione al *saṃgha* era anche manifesto nella codifica della dottrina e in altre azioni che avrebbero aumentato l'integrità collettiva del *saṃgha*. Storicamente, dunque, il re era indispensabile al *saṃgha*. Oggigiorno, nelle società prive di monarchia, questo ruolo è svolto dallo Stato.

Spesso, l'integrazione del *saṃgha* fu storicamente compiuta da una gerarchia, imposta su di esso dal sovrano, una gerarchia che imitava la gerarchia della sua burocrazia patrimoniale secolare. L'efficienza di tale gerarchia imposta, tuttavia, dipendeva dal saldo esercizio dell'autorità da parte del re. In tali periodi, si può ritenere che il *saṃgha* avesse avuto un'integrazione politica superiore al solito. In realtà, è più coerente ritenere che in tutte le altre epoche il *saṃgha* fosse semplicemente un coacervo di comunità locali politicamente disparate e disarticolate. Il re, tuttavia, era in grado di integrare il *saṃgha* solo se egli stesso era un abile governatore che incarnava lo stesso Stato secolare, che in questi sistemi era in una condizione cronica di tensione fra forze centripete e forze centrifughe. Pertanto, la personificazione del *saṃgha* da parte del re attraverso l'imposizione di una gerarchia non era altro che un'estensione dell'incarnazione del suo potere secolare. Paradossalmente, quando il *saṃgha* era politicamente più integrato, e pertanto più potente, era anche più dominato e regolato dall'autorità secolare. Allo stesso tempo, il re, pur dominando il *saṃgha*, non osava alienarsi l'ordine monastico per paura che ciò minasse la fonte della sua stessa legittimità. L'accettazione da parte del *saṃgha* era politicamente fondamentale per il re. Che la religione fosse il vero elemento sovrano del Paese faceva parte dell'ideologia culturale generale della politica buddhista. Pertanto, nello Sri Lanka, la regalità era descritta come concessa dal *saṃgha* per poter mantenere la religione. I re periodicamente simulavano simboliche abdicazioni a favore dei tre gioielli (Buddha, *dharma* e *saṃgha*) e il *saṃgha* «secondo il costume» restaurava la regalità del re, accettando in cambio un segno della sua supremazia, come una concessione di terra fatta dal re per l'occasione.

Uno dei dilemmi fondamentali dell'associazione fra la regalità e il *saṃgha* è la loro rispettiva rappresentazione ideale dei due regni divergenti, quello temporale e quello spirituale. La tensione fra le due sfere diviene realtà quando, come avviene nel caso della politica buddhista, si dichiara che la rettitudine è il fondamento dello Stato. Il potere statale necessita non solo del mantenimento della legge interiore e dell'ordine sostenuti in ultima analisi da mezzi di coercizione, ma anche della soppressione di nemici esterni con lo spargimento di sangue, per non menzionare azioni più implicitamente machiavelliche (o, nel contesto indiano, kautilyane), attraverso le quali si mantengono le finalità dello Stato. Tali pratiche sono lungi dall'essere «rette».

Nella storia della politica buddhista si possono discernere due soluzioni di questo dilemma. In primo luogo, il regno del sovrano è diviso in due periodi, un periodo non retto seguito da un periodo retto, con l'implicazione che i peccati commessi nel primo sono cancellati dal puro lavacro del secondo. Il prototipo empirico di tale re, e in effetti di tutta la regalità buddhista, è Aśoka (268-231 a.C.), che come Caṇḍāśoka («Aśoka il crudele») espande spietatamente l'Impero conferitogli dai suoi antenati maurya; il suo regno culminò nella sanguinosa conquista di Kaliṅga. In seguito, come Dharmāśoka («Aśoka il retto»), egli proclama la fine delle conquiste per spada e l'alba del regno del *dharma* esclusivo. La trasformazione interiore dell'imperatore funge pertanto da soluzione del conflitto fra potere e rettitudine. [Vedi la biografia di *AŚOKA*].

La seconda soluzione del dilemma del re, come la prima, prende le mosse dal rimorso personale del conquistatore, anche se il processo assume una forma meno eticizzata. Il conquistatore, preoccupato della retribuzione morale che può spettargli nelle prossime vite, teme che il demerito della conquista cruenta superi la corona del merito nel suo bilancio morale. La soluzione di questo conflitto implica una diminuzione della prospettiva universale, poiché essa assume la forma di un'assicurazione personale data al conquistatore riguardo al fatto che lo spargimento di sangue da lui causato serviva allo scopo di proteggere da una minaccia esterna il *dharma* e di mantenere il suo predominio. Pertanto, nella cronaca dello Sri Lanka, il *Mahāvaṃsa*, l'eroe è rassicurato dal *saṃgha* che tra le migliaia di esseri massacrati durante le conquiste, il numero di esseri umani uccisi ammonta solamente a un migliaio e mezzo (dal momento che la rimanente parte sono pagani la cui estinzione ha scarsa rilevanza per la condizione morale del re). Questa seconda soluzione, nella quale si manifestano elementi non universalistici, può essere ulteriormente valutata come eticamente inferiore nella sua valutazione relativa della vita umana (i credenti sono veramente umani, i pagani sono adatti al massacro). [Vedi la biografia di *DUṬṬHAGĀMAṆĪ*].

Questa tensione fra gli ideali del *saṃgha* e quelli del re è caratterizzata significativamente proprio perché i due sono in relazione. Se essi fossero stati pienamente e completamente separati l'uno dall'altro, come nel caso di un ipotetico re pienamente secolare e di un egualmente ipotetico asceta che viva nella foresta, senza alcuna relazione con la società degli uomini, non vi sarebbe stata occasione perché questo dilemma si presentasse. Tuttavia, nel mondo reale, lo spirituale e il temporale, sebbene idealmente separati, di fatto coesistono. Nel caso della politica buddhista questa «tensione dialettica», come l'ha definita Stanley J. Tambiah, è generata dalla posizione del *saṃgha* all'interno della società, anche se il *saṃgha* non è della società. Tale tensione è fondata non tanto su una qualunque relazione sociale fra il re e il *saṃgha* o sul ruolo del re come conquistatore e convertitore dei pagani, quanto sull'impossibilità di distinguere lo spirituale e il temporale nell'esercizio della sovranità come concepita nella nozione di regalità buddhista. Inoltre, questa impossibilità di distinzione impone al re l'obbligo paradossale di occuparsi degli scismi del *saṃgha*. Quest'obbligo implica l'uso della forza contro i membri del *saṃgha* che sono ritenuti offensori della purezza ortodossa. Ma un tale giudizio non può assolutamente essere espresso in modo obiettivo. Non raramente nella storia della politica buddhista «purghe» del *saṃgha* costituiscono una «unificazione» della chiesa, la cui durata e il cui significato possono essere dubbi. Tuttavia, perlomeno all'epoca della sua realizzazione, l'atto stesso sembrerebbe rappresentare una vittoria per il re e insieme per la sezione del *saṃgha* da esso sostenuta e, nel suo senso «unificato», per il *saṃgha* nel suo insieme. In linea di principio, il re, ora armato della forza di un *saṃgha* purificato e unificato, ottiene un importante prestigio politico e religioso attraverso la sua azione, sebbene tale azione presupponga in primo luogo un considerevole potere politico.

La relazione fra il re, cioè l'autorità politica, e il *saṃgha*, è stata tanto stretta nella politica buddhista che talvolta si dice che l'esistenza del *saṃgha* presupponga la regalità buddhista. La complementarietà funzionale delle due parti si incentra sulla dipendenza del *saṃgha* dal re per il mantenimento economico e organizzativo e sul bisogno del *saṃgha* da parte del re per legittimare la propria autorità. Le relazioni tra *saṃgha* e società sono, tuttavia, più ampie che le relazioni fra il *saṃgha* e il re, poiché l'intera società comprende una terza parte fondamentale che completa il tutto, la massa della popolazione laica. Pertanto, si è osservato che la politica buddhista consiste di una relazione gerarchica fra *saṃgha*, re e popolo. Con il passare del tempo questa politica poté sviluppare una forte identità ulteriormente rafforzata da una lingua comune e da un senso etnico comune, reale o immaginato. Una tale entità poté crescere fino a possedere un considerevole potenziale integrativo sommerso nella sua cronica tensione fra le forze centripete e le forze centrifughe. Questo potenziale si può manifestare con vigore in epoche di crisi, come in occasione di minaccia esterna da parte di qualche altra religione, lingua e/o gruppo etnico. In tali periodi, un *saṃgha* generalmente sopito e strutturalmente vago poté risvegliarsi, assumere una formidabile solidarietà e ispirare la popolazione verso stati esaltati di fervore patriottico. Caratteristicamente, esso sarebbe ritornato alla propria sonnolenza strutturale una volta superata la crisi. La politica buddhista è pertanto capace di produrre due fenomeni notevoli: 1) una unificazione del *saṃgha* all'interno, inconcepibile durante i periodi normali, quando l'unificazione si ottiene solo attraverso l'imposizione statale e 2) un senso di unità e di identità politica, raro nel mondo tradizionale, che diviene storicamente ubiquo solo con la nascita del moderno Stato nazionale. Chiaramente, questo fenomeno provocato da una crisi non rappresenta né una vera unificazione del *saṃgha* né la centralizzazione politica.

Saṃgha, sette e settarismo. Talora si è osservato che nel Buddhismo non vi sono sette differenziate in senso dottrinale. Tuttavia sia il Theravāda che il Mahāyāna possono essere considerati sette in questo senso. Allo stesso modo è possibile considerare sette le numerose scuole che si svilupparono all'interno del Theravāda nel periodo iniziale del Buddhismo. Ma lungo tutta la maggior parte della storia dei regni buddhisti, le sette in questo senso non sopravvissero. Come dimostrano divisioni, purificazioni e unificazioni, tuttavia, le differenze d'opinione e le loro corrispondenti manifestazioni sociali come sette (*nikāya*) furono una parte integrante della storia dei regni buddhisti.

È possibile postulare due tipi di sette come tipi ideali. In primo luogo vi sono le sette che hanno come base alcune differenze dottrinali. In questo caso l'ideologia determina la categorizzazione sociale. In secondo luogo vi sono sette *saṃgha*, derivate o influenzate da organizzazioni sociali e secolari. L'espressione *tipo ideale* viene utilizzata poiché empiricamente nessuno dei due tipi esiste nella sua forma originaria. Le sette determinate ideologicamente hanno fattori sociali che contribuiscono alla loro genesi; quelle determinate socialmente spesso possiedono differenze ideologiche (per quanto possano essere cavillose), o perlomeno mascherano l'origine sociale delle proprie differenze con un travestimento ideologico. [Vedi *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*.]

Sia nei tempi moderni che nell'antichità vi furono sette che esprimono la tensione nel *saṃgha* fra l'ideale eremitico e quello cenobitico, tra la vita nella foresta e la vita nel villaggio, tra l'«orientamento della contemplazione» e

orientamento dei libri». Sebbene la liberazione buddhista sia un atto di impegno personale, si è notato sopra che fin dal suo inizio il Buddhismo comprese la maggiore facilità con cui era possibile realizzare questo scopo all'interno di un contesto comunitario; da ciò deriva la grande importanza nel Buddhismo del *saṃgha* come «terzo gioiello». Allo stesso tempo, lo strumento di salvezza ortodosso prebuddhista attraverso il ricorso al confino solitario nella foresta o in una grotta, l'«ideale del rinoceronte», continuò a essere perseguito da alcuni, sebbene solamente da una minoranza. Forse proprio perché l'isolamento in sé della ricerca suggeriva una maggiore purezza e un maggior impegno, libero da qualsiasi obbligazione sia nei confronti dei compagni della comunità, sia verso i laici, l'ideale solitario fu sempre tenuto in grande stima. Sette o gruppi dissenzienti nella storia del *saṃgha* che si fondavano su differenze dottrinali esemplificano la tensione fra asceta e monaco e invariabilmente proclamarono il proprio distacco dal nucleo dell'ortodossia come un movimento verso una maggiore purezza e una rinuncia alle comodità e all'impegno sociale del monachesimo. Senza dubbio, tali proclami sono idealizzazioni; il quadro reale è più complesso e connesso con variabili causali meno elevate. Tuttavia, nei termini delle concettualizzazioni proprie del gruppo rinunciante, i movimenti verso l'ascesi possono essere considerati come purificazioni generate all'interno dello stesso *saṃgha*, contrapposte a quelle imposte dall'alto dall'autorità politica.

Nella storia del *saṃgha* tali movimenti di ribellione, spesso ispirati da una *leadership* carismatica e incentrati su di essa, con il tempo sono stati riassorbiti nelle stesse strutture organizzative monastiche (e nel loro seguito secolare economico, politico e adulatorio) che essi avevano denunciato al loro inizio. In ultima analisi, essi sono riattirati nell'ambito del monachesimo mondano all'interno del quale essi si riuniscono al gruppo originale che li ha generati, rimangono all'interno di esso come un sottogruppo distinto, o formano una setta completamente nuova. Qualunque di queste forme il gruppo di riforma assuma, generalmente la sua forma organizzativa è identica a quella delle sette stabilite. Questa «routinizzazione del carisma» è chiaramente espressa in forma microcosmica nel rito dell'ordinazione, durante il quale il neofita prende gli ultimi voti dell'ascesi e, alla fine della cerimonia, emerge con una posizione superiore nell'istituzione monastica. Proprio come il rito di ordinazione non è altro che una riaffermazione di ideali ascetici alti e puri, così i movimenti ascetici sono periodici segnali che ricordano la vera via della rinuncia.

Confrontandosi con casi nei quali elementi dell'ordine sociale secolari hanno avuto un ruolo decisivo nella formazione di sette buddhiste (come si verificò nel caso della struttura castale cingalese e del suo ruolo nella formazione di alcune sette del XIX e del XX secolo), alcuni osservatori sociologici non hanno visto altro in questi movimenti che l'intrusione della società nel *saṃgha*. Sebbene questa concezione non sia del tutto priva di valore, asserirla inequivocabilmente significa ridurre a forma sociale fenomeni che sono ideologicamente autonomi e irriducibili a fattori sociali o ad altri fattori causali. Ricorrere a questa concezione deterministica significa anche ignorare il ruolo della classificazione simbolica nella generazione delle sette. In particolare la testimonianza dello Sri Lanka suggerisce che alcune divisioni settarie seguirono successivamente parallele differenziazioni.

Sette, santi e Buddhismo millenarista. Gli abitanti della foresta, un gruppo che sorse come risultato della tendenza di autopurificazione all'interno del *saṃgha*, o come elemento nuovo tra i laici (una possibilità meno probabile), rappresentano simbolicamente la distanza fisica dall'ordine secolare stabilito. Essi esemplificano anche un tipo di condizione politicamente periferica per il fatto che risiedono nel santuario tradizionale delle persone politicamente ribelli, cioè la foresta indomita. Pertanto, il loro ascendente verso il centro politico stabilito può essere grande. Inoltre, vivere nella foresta è sinonimo di virtù e di purezza, e nella politica buddhista dell'Asia orientale in particolare, spesso agli abitatori della foresta si attribuiscono grandi poteri miracolosi. Come illustra uno studio di Tambiah del Buddhismo thai, i santi della foresta non solo esemplificano il vero ascetismo come descritto nel testo classico sull'argomento, il *Visuddhimagga*, ma talora sono anche considerati dai laici come persone che hanno effettivamente raggiunto la liberazione realizzando «la vittoria sulla corrente» nel viaggio verso il *nirvāṇa* (pāli, *nibbāna*). Le personalità politicamente importanti (re, primi ministri, generali) sono pertanto costretti sia da interessi spirituali che temporali a riconoscerli e a prestare loro omaggio, un compito che li costringe a uscire temporaneamente dalle proprie fortezze centrali e a compiere scomodi viaggi verso la periferia fisica e politica dove i santi coesistono con i ribelli. In generale, i santi non sono interessati alla politica; il loro interesse è l'impegno spirituale e il benessere spirituale dei loro immediati discepoli e seguaci. Né è possibile che il centro politico dedichi l'intera sua energia alla venerazione dei santi. In Thailandia una felice via di mezzo è evidenziata nei medaglioni e negli amuleti benedetti con i poteri miracolosi del santo. In questi oggetti metallici di culto, che si rendono disponibili a coloro che abitano e controllano il centro politico, interessi spirituali e temporali sono fusi insieme più o meno nello stesso modo in cui lo sono nel santo della foresta, la cui via della purificazione conduce anche alla simbolica montagna cosmica della conquista del mondo.

Oggi come in passato, un gruppo che circondi un tale santo della foresta è una potenziale minaccia al centro politico, una minaccia alla quale quest'ultimo reagisce tipicamente in uno dei due seguenti modi. In primo luogo, come si è osservato, può fare aperture pacifiche devote e invocare il potere degli oggetti miracolosi benedetti del santo. Nel secondo caso, se il gruppo che circonda il santo si dimostra ostile, il centro può ricorrere all'azione militare, contro la quale i ribelli, armati più di aspettative millenariste che di equipaggiamento militare, non possono competere. L'implicito postulato del santo della foresta che il *saṃgha* istituzionale e la politica siano corrotti può diventare il punto di partenza della ribellione, sebbene non necessariamente ciò avvenga. Nel regno istituzionalizzato, *saṃgha* e autorità politica sono separati ma sono legati reciprocamente e mutualmente, mentre nel millenarismo i ruoli di rinunciante e di sovrano tendono a fondersi insieme nell'esemplare che vive nella foresta. Questo riporta all'inizio del cerchio, per quanto fragile e illusorio, l'ideale unificazione della rinuncia al mondo e della conquista del mondo.

[Vedi anche *REGALITÀ*, vol. 1; *SACERDOZIO BUDDHISTA*; e *BUDDHISMO*. Per una discussione storica dello sviluppo del *saṃgha* nello Sri Lanka, vedi *THERAVĀDA*].

BIBLIOGRAFIA

Una fonte concisa ma lucida del *background* sociale e ideologico del Buddhismo e del *saṃgha* incipiente è T.O. Ling, *The Buddha. Buddhist Civilization in India and Ceylon*, London 1973. Ulteriori dettagli su questo periodo delle origini e sullo sviluppo fino a circa il 1200 d.C., con un'attenzione più sul *saṃgha* che sulla società allargata, si trovano in *Early Buddhist Monachism*, Bombay 1960 (2ª ed.), e *Buddhist Monks and Monasteries of India. Their History and Their Contribution to Indian Culture*, London 1962.

E.M. Mendelson, *Sangha and the State in Burma. A Study of Monastic Sectarianism and Leadership*, Ithaca/N.Y. 1975, discute diversi aspetti delle relazioni del *saṃgha* con la società, compresa la tensione fra *saṃgha* e ordine politico. K. Malalgoda, *Buddhism in Sinhalese Society, 1750-1900*, Berkeley 1976, discute la risposta del *saṃgha* alla dominazione coloniale nello Sri Lanka del XIX secolo e mette in relazione il settarismo con la competizione castale generata dal dinamismo del periodo. La base economica delle strutture sociali monastiche è sostenuta con convinta sottigliezza in R.A.L.H. Gunawardhana, *Robe and Plough. Monasticism and Economic Interest in Early Medieval Sri Lanka*, Tucson 1979, un'opera notevole per la sua profonda erudizione. La posizione preminente del *saṃgha* nella società e nella politica dell'antico Sri Lanka è descritta in W. Rahula, *History of Buddhism in Ceylon*, Colombo 1956. L'opera più importante nello studio delle relazioni fra *saṃgha* e società rimane la trilogia di Stanley J. Tambiah basata su materiale thai: cfr. *Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand*, Cambridge 1970; S.J. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer. A Study of Buddhism and Polity in Thailand Against a Historical Background*, New York 1976; e *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets. A Study in Charisma, Hagiography, Sectarianism, and Millennial Buddhism*, Cambridge 1984. Il primo testo illustra la trasformazione del *saṃgha* nel processo dell'incontro con la società a livello di villaggio. Il secondo è una grandiosa panoramica delle relazioni fra *saṃgha* e politica. Come dimostra Tambiah, mentre nei regni decentralizzati di Sukhōthai, Ayutthayā e antica Bangkok le relazioni del *saṃgha* con la politica erano articolate in maniera non rigida, nella politica centralizzata a partire dalla metà del XIX secolo il *saṃgha* divenne un ordine sistematizzato che partecipò attivamente alla politica e fu regolato da essa. Quest'opera ricostruisce anche la via di realizzazione disponibile ai monaci, dal monastero rurale fino alle metropoli. Il terzo testo della trilogia esamina le relazioni della politica nel *saṃgha* non istituzionale, i santi abitatori della foresta. L'alta considerazione del centro politico verso quest'ordine periferico e la questione del millenarismo sono trattate con autorevolezza e approfondimento. Queste tre opere dimostrano un'ampia erudizione e contengono eccellenti bibliografie. Fra i moderni maestri del pensiero sociale solo Max Weber tratta il Buddhismo: cfr. M. Weber, *Gesammelte Aufsatze zur Religionssoziologie*, Tubingen, 1923-1947 (trad. it. *Sociologia della religione*, Torino 2002), dove caratteristicamente costruisce un tipo ideale dell'antico *saṃgha* separato dalla società ma che talora si trasforma per rispondere ai bisogni religiosi dei laici. Sebbene molte delle convinzioni di Weber siano discusse, soprattutto da Tambiah, il cui immaginario sociologico e il cui stile di esposizione ricordano quello dello stesso Weber, nelle sue osservazioni vi è ancora molta potenza e capacità di suggestione. Bardwell Smith ha curato due volumi, che contengono numerosi utili articoli sull'argomento: cfr. B. Smith, *Religion and the Legitimation of Power in Thailand, Laos, and Burma*, Chambersburg/Pa. 1978, e *Religion and the Legitimation of Power in Sri Lanka*, Chambersburg/Pa. 1978.

Gli ordini monastici mahāyānici del Giappone e del Tibet sono molto diversi dai *saṃgha* del Theravāda di Sri Lanka, Thailandia e Birmania, che costituiscono i dati dell'analisi presentata in questo articolo. Per il Tibet vi è uno scarso interesse scientifico da un punto di vista delle scienze sociali, poiché la maggior parte del lavoro è testuale e religioso-filosofico. Autorevoli, sebbene brevi, discussioni sul monachesimo tibetano («Lamaismo») si trovano in G. Tucci e W. Heissig, *Die Religionen Tibets und der Mongolei*, Stuttgart 1970 (trad. it. *Le religioni del Tibet*, Milano 1994), e in R.A. Stein, *La Civilisation tibetaine*, Paris 1962 (trad. it. *La civiltà tibetana*, Torino 1986). D. Matsunaga e Alicia Matsunaga, *Foundation of Japanese Buddhism*, I-II, Los Angeles-Tokyo 1978, tratta, fra l'altro, lo sviluppo della scolastica buddhista come agente magico del governo Ritsuryō, e la generalizzazione del Buddhismo da religione aristocratica a religione diffusa in tutti gli strati sociali, e suggerisce la natura ciclicamente rigenerativa e reinterpretativa del Buddhismo giapponese. Per una discussione basata storicamente sulla relazione tra Chiesa e Stato nel Buddhismo cinese delle origini, cfr. E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, I-II, Leiden 1972 (rist.).

H.L. SENEVIRATNE

ŚĀNTIDEVA (VII-VIII secolo d.C.), monaco, filosofo e mistico buddhista indiano della scuola dei mādhyamika. Sebbene le date della vita di Śāntideva, o Śāntadeva, non possano essere determinate con precisione, è fondato presumere che fu attivo tra il 685 e il 763. Le informazioni sulla sua vita provengono in larga misura dalle fonti agiografiche tibetane. Oltre a tre racconti tibetani, strettamente correlati, possediamo una biografia nepalese probabilmente derivata da una fonte sanscrita. Lo stesso testo sanscrito potrebbe essere la fonte di una biografia che appare nella versione tibetana del perduto commentario sanscrito di Vibhūticandra (circa 1200) all'opera di Śāntideva, *Bodhicaryāvatāra* (L'entrata nel cammino dell'illuminazione).

Secondo questi documenti, Śāntideva nacque a Surāṣṭra (la moderna Surāt, nel Gujarat), figlio di un re di nome Kalyāṇavarman o Mañjuvarman. La sua vita è generalmente schematizzata in sette eventi straordinari: l'acquisizione del dio tutelare, le «opere eccellenti» a Nālandā, la riconciliazione di alcuni dissidenti, la confutazione degli eretici, l'aiuto ai mendicanti, la conversione di un re e la rovina di un uomo empio. La sua carriera spirituale ebbe inizio fin da giovane quando, prendendo il *bodhisattva* Mañjuśrī («colui la cui bellezza affascina») e la dea Tārā («stella») come guide spirituali, Śāntideva raggiunse il famoso monastero buddhista di Nālandā dopo una lunga peregrinazione e molte avventure. Qui venne accettato dal priore, Jayadeva, e divenne monaco. Dal momento che era oscuro e semplice, gli altri monaci pensarono che fosse uno sfaccendato e gli diedero perciò il nomignolo di Bhu-su-ku (un nome formato con le lettere iniziali di tre parole sanscrite, a significare che egli non faceva altro che mangiare, dormire e andare al bagno). Per questa ragione, si decise di sottoporlo a una prova. Un certo giorno la comunità si radunò come al solito per recitare i sacri testi: quando toccò a Śāntideva, venne invitato anche lui a recitare qualcosa. Egli domandò alla comunità se preferisse ascoltare qualcosa di già noto o qualcosa di nuovo. Essi risposero che preferivano qualcosa di nuovo ed egli recitò allora il suo *Bodhicaryāvatāra*, che tratta nel dettaglio ciascuna tappa della vita ascetica buddhista. La leggenda vuole che, all'approssimarsi della fine di quella parte che tratta della perfezione della saggezza (*prajñāpāramitā*), egli scomparisse, mentre la sua voce continuò a essere udita. Dopo questa dimostrazione di realizzazione spirituale, lasciò il monastero e viaggiò verso sud, dopo aver accettato di vivere nudo, come usavano fare i devoti di Ucchuṣman. (Ucchuṣman, letteralmente «fuoco», è l'apparizione terrificante dello spirito Jambhala. I devoti di Ucchuṣman dovevano vivere nudi perché, si diceva, il fuoco che generano i loro corpi brucerebbe i vestiti). Poco altro viene riportato circa la carriera spirituale di Śāntideva.

Le opere di Śāntideva sono il *Bodhicaryāvatāra* (in dieci capitoli in versi, dei quali l'ultimo è forse apocrifo), lo *Śikṣāsamuccaya* (Compendio di istruzioni; diciannove capitoli in prosa preceduti da una composizione di ventisette «stanze»), e forse un *Sūtrasamuccaya* (Compendio di scrittura) che non ci è pervenuto. Un'opera con lo stesso titolo, ritrovata soltanto in versioni cinesi e tibetane, è attribuita a Nāgārjuna (III secolo d.C.), il fondatore della scuola dei mādhyamika («via di mezzo»).

Il *Bodhicaryāvatāra* descrive il cammino di un *bodhisattva*, un «santo» del Mahāyāna, o Grande Veicolo di salvezza. Assai apprezzato per la sua ispirazione lirica, questo testo è stato paragonato all'*Imitazione di Cristo* di Tommaso da Kempis in virtù della sua importanza religiosa e della profondità spirituale degli argomenti trattati. Lo *Śikṣāsamuccaya* è in pratica un'antologia di vari testi del Grande Veicolo. Śāntideva tratta in esso gli stessi temi affrontati nel *Bodhicaryāvatāra*. Egli sostiene le proprie tesi con ampie citazioni, rendendo la sua opera ancor più preziosa in quanto cita molti testi del Mahāyāna ormai perduti. Poiché la parte in prosa costituisce un commentario ai pochi versi che aprono il testo, alcuni studiosi hanno avanzato l'ipotesi che i versi stessi costituiscano il suo *Sūtrasamuccaya*.

Śāntideva appartiene al terzo periodo della scuola dei mādhyamika. Come tutti gli scrittori dei mādhyamika, sottolinea l'importanza della perfezione della saggezza, che è essa stessa vacuità (*śūnyatā*). Per raggiungere la perfezione, occorre sconfiggere non soltanto tutte le passioni, ma tutto ciò che è conoscibile (*jñeya*). In effetti, la saggezza va oltre la conoscenza discorsiva. L'asceta buddhista deve acquisire la calma dentro di sé per dare campo libero all'intuizione (*prajñā*). In tal modo, egli sconfigge l'ignoranza e cessa di credere nell'esistenza di un sé autonomo e negli elementi dell'esistenza. Il *bodhisattva* raggiunge il suo fine quando si libera del nesso causale, *pratītya-samutpāda* («coproduzione condizionata»), e accede a un totale abbandono (*nirvāṇa*), in cui anche l'idea di vacuità è scomparsa.

Il Buddhismo è un cammino di conoscenza e Śāntideva, come altri filosofi della scuola della Via di Mezzo, si serve della dialettica per liberare il terreno da tutte le costruzioni mentali. Nel *Bodhicaryāvatāra* esprime la sua grande interiorità, rivelando fede profonda e ricca immaginazione spirituale. Dopo aver reso omaggio a tutti i Buddha, umilmente accusa se stesso di tutti i peccati commessi, promette di non offendere più i Grandi (ossia i Buddha) e fa voto di salvare il popolo dalla sofferenza seguendo l'esempio del Buddha.

La notevole influenza esercitata da Śāntideva sul Buddhismo tibetano è attestata dall'esistenza di numerosi commentari tibetani al *Bodhicaryāvatāra* e dall'at-

tenzione dimostrata dagli storici tibetani per la sua biografia. Per contro, il suo nome sembra essere sconosciuto in Cina. Ma l'influenza del suo lavoro, e della scuola che rappresenta, permane tuttora nel pensiero buddhista e non buddhista dell'India.

[Vedi *MĀDHYAMIKA*].

BIBLIOGRAFIA

C. Bendall (cur.), *Śikṣāsamuccaya*, Sankt Peterbourg 1897-1902, (Bibliotheca Buddhica, 1), rist. Delhi 1992.

C. Bendall e W.H. Rouse (tradd.), *A Compendium of Buddhist Doctrine*, London 1922, rist. Delhi 1992. Una traduzione del *Śikṣāsamuccaya*.

L. Finot (trad.), *La Marche à la lumière*, Paris 1920 (Les classiques de l'Orient, 2). Una traduzione del *Bodhicaryāvatāra*.

Marion Matics, *Entering the Path of Enlightenment. The Bodhicaryāvatāra of the Buddhist Poet Śāntideva*, New York 1970.

Amalia Pezzali, *Śāntideva, mystique bouddhiste des septième et huitième siècles*, Firenze 1968.

Amalia Pezzali (trad.), *Śāntideva e il Bodhicaryāvatāra e le kārikā del Śikṣāsamuccaya*, Bologna 1982.

AMALIA PEZZALI

ŚĀNTIRAKṢITA (VIII secolo d.C.), noto anche come Śāntarakṣita, Śāntijīva, Bodhisattva Ācārya, Bodhisattva Abate e, in tibetano, Zhi ba 'tsho; monaco e studioso buddhista indiano che, insieme con Padmasambhava, è considerato primo fondatore del Buddhismo in Tibet. Delle cosiddette due diffusioni del Buddhismo in Tibet, la prima avvenne gradualmente nel tempo, e soprattutto durante i regni di tre re locali, chiamati negli annali tibetani i tre *dharmarāja*, o «protettori reali della dottrina buddhista». I tre *dharmarāja* furono Srong btsan sgam po (609-649), Khri srong lde btsan (742-797) e Ral pa can (805-836). Il re Srong btsan sgam po sposò due regine buddhiste (una nepalese e una cinese) e commissionò la creazione della prima scrittura tibetana, ma fu durante il regno di Khri srong lde btsan che il Buddhismo compì davvero passi avanti decisivi in Tibet. Ciò avvenne in primo luogo grazie all'aiuto di tre figure buddhiste indiane: Śāntirakṣita, Kamalaśīla e Padmasambhava. Se la personalità di quest'ultimo è adombrata dal copioso materiale leggendario, Śāntirakṣita e il suo principale discepolo Kamalaśīla, invece, furono senza dubbio importanti personaggi storici.

Le date di Śāntirakṣita sono elusive e ben poco si conosce dei primi anni della sua vita. Le fonti tibetane riportano che egli nacque nel Bengala orientale, figlio di un re di Zahor, e che divenne poi, prima di passare in Tibet, un semplice maestro o un importante abate del famoso monastero indiano di Nālandā. Alcune fonti sostengono anche che, nel suo periodo di Nālandā, Śāntirakṣita istruì l'*ācārya* Haribhadra su certe opere dei mādhymika. Fu certamente all'epoca in cui resse Nālandā che Śāntirakṣita incontrò e istruì il suo principale discepolo, Kamalaśīla. Presumibilmente, fu sempre in questo periodo che scrisse il suo imponente trattato di logica, il *Tattvasaṃgraha*. In quest'opera, Śāntirakṣita cercò di ricusare, dal punto di vista filosofico della scuola degli yogācāra-mādhymika-svātantrika, tutte le filosofie rivali del tempo, buddhiste e non buddhiste. Oltre al *Tattvasaṃgraha*, il *Bstan 'gyur* (*Tengyur*) gli attribuisce dieci altri testi, alcuni dei quali sono trattati sui *tantra*.

La grande fama di Śāntirakṣita tra i Tibetani, tuttavia, deriva dal fatto che egli fu il primo monaco e studioso a predicare in Tibet il vero messaggio di Śākyamuni. Su invito di un ministro del re Khri srong lde btsan, egli si recò in Tibet a insegnare i princìpi fondamentali dell'etica buddhista (ossia, i Dieci Precetti e le dieci *pāramitā* o «attività trascendenti») e la teoria causale buddhista nota come i «dodici legami di coproduzione condizionata» (*pratītya-samutpāda*). Tali insegnamenti entrarono in diretto conflitto con la teoria e la pratica del Bon locale. Possiamo ipotizzare che la prospettiva che la casa reale si volgesse ai nuovi insegnamenti fosse considerata come una minaccia per il precedente ordine sociopolitico. Comunque sia, in seguito a una violentissima tempesta che provocò una inondazione e la conseguente comparsa di malattie, i «nuovi insegnamenti» di Śāntirakṣita vennero colpevolizzati ed egli fu costretto a lasciare il Tibet. Su pressante richiesta di Śāntirakṣita, il re convocò allora Padmasambhava, il *siddha* tantrico «nato dal loto»; ai suoi poteri tantrici, e agli insegnamenti del Buddhismo Vajrayāna, venne attribuita la positiva sottomissione degli spiriti malvagi del Paese. Migliorate le condizioni, Śāntirakṣita tornò.

Le storie buddhiste riportano, quindi, che Śāntirakṣita e Padmasambhava progettarono insieme, e aiutarono a realizzare, il primo monastero buddhista in Tibet. Esso prese il nome di Bsam yas (Samye, «inimmaginabile») e fu completato intorno al 779. A Śāntirakṣita viene attribuito il disegno della pianta del monastero, basata sul modello del famoso monastero Odantapurī di Bihar, in India. Successivamente, Śāntirakṣita istruì a Samye, e in seguito ordinò, i primi sette monaci tibetani. Śāntirakṣita stesso fu il primo abate di Bsam yas e un suo studente tibetano, Vairocana, gli successe nella carica.

Nel periodo in cui tenne la carica di abate, Śāntirakṣita costituì il primo ufficio tibetano di traduzione allo scopo di tradurre i numerosi testi buddhisti sanscriti che erano stati portati nel Paese in tempi anteriori. Sono proprio di questo periodo i primi esempi di quelli che saran-

tra gli eccellenti dizionari sanscrito-tibetani (sanscrito, *Mahāvyutpatti*). Śāntirakṣita rimase a Samye per ben tredici anni, fino alla sua morte avvenuta intorno al 792 a causa, si narra, di un calcio sferratogli da un cavallo. Secondo il *Chos 'byung* (Storia del Buddhismo) di Bu ston (Buston), le ultime parole di Śāntirakṣita furono una predizione della lotta che avrebbe presto scisso i buddhisti tibetani in due sette rivali, e che allora il suo studente Kamalaśīla avrebbe dovuto essere portato dall'India a pacificare il conflitto e ristabilire la vera dottrina.

[Vedi *TIBETANE, RELIGIONI*, articolo *Panoramica generale*, vol. 13; *BUDDHISMO*, articolo sul *Buddhismo in Tibet*; *KAMALAŚĪLA* e *PADMASAMBHAVA*].

BIBLIOGRAFIA

A. Chattopadhyaya, *Atīśa and Tibet*, Berkeley 1967, rist. 1981. Il cap. 25 dell'opera è dedicato alle tre personalità che più influirono nella diffusione del Buddhismo in Tibet: Śāntirakṣita, Padmasambhava e Kamalaśīla.

Śāntirakṣita, *Tattvasaṃgraha*, S.D. Shastri (cur.), I-II, Varanasi 1968. L'edizione in sanscrito contiene anche il testo di Kamalaśīla, *Pañjikā*. Per gli esperti di sanscrito, quest'opera costituisce una messe di informazioni che comprende tre secoli di riflessione filosofica in India.

JANICE D. WILLIS

SARASVATĪ. Vedi vol. 9.

SARVĀSTIVĀDA. La scuola del Sarvāstivāda fu una delle cosiddette Diciotto Scuole (*nikāya*, *ācariyavāda*) del Buddhismo primitivo. Il termine *Sarvāstivāda* viene impiegato anche per designare il *corpus* dottrinale e letterario attribuito a questa comunità. La natura sociologica di tale gruppo, tuttavia, rimane ancora sconosciuta.

Sviluppo storico. Sebbene sia usuale far riferimento al Sarvāstivāda come a una «setta» dello Hīnayāna, appare evidente che esso fu in primo luogo un movimento monastico e intellettuale, cosicché il termine *setta* potrebbe suonare inappropriato. Ugualmente problematico è il termine *Hīnayāna*, che in questo caso è valido soltanto in quanto stabilisce una definizione per esclusione, a significare «ciò che non è Mahāyāna». Il Sarvāstivāda fu una delle scuole capostipiti nell'albero genealogico delle Diciotto Scuole, coerentemente identificato nella dossologia tradizionale come uno dei primi gruppi degli sthavira. Dal Sarvāstivāda nacquero a loro volta, secondo la maggior parte delle fonti, le scuole dei sautrāntika e dei mūlasarvāstivādin e, forse, quella dei dharmaguptaka.

L'attuale conoscenza della storia e degli insegnamenti delle scuole primitive si basa su fonti tarde, e gli studiosi non concordano sull'attribuzione dei reali legami di affiliazione delle sette menzionate in queste fonti. Non è chiaro, per esempio, se la scuola dei mahīśāsaka debba essere classificata sotto il Sarvāstivāda o sotto la «linea principale» degli sthavira. Le fonti classiche tuttavia concordano nel far derivare il Sarvāstivāda da un tronco principale degli sthavira, con ogni probabilità in seguito al grande scisma che separò i primi sthavira dai mahāsāṃghika. Si suppone che la separazione dei sarvāstivādin dal loro tronco originario abbia avuto luogo all'epoca del terzo concilio buddhista, tenutosi sotto il re Aśoka. Secondo alcune fonti, essi si staccarono dagli sthavira, mentre secondo altre dai mahīśāsaka.

Prove scritturali confermano che l'area di maggior forza dei sarvāstivādin era quella delle regioni nordoccidentali, da Mathurā all'Afghanistan e al deserto dell'Asia centrale, benché essi fossero noti anche nell'India orientale e meridionale e la loro influenza si estendesse all'Indonesia e, indirettamente, alla Cina.

I sarvāstivādin godettero dell'appoggio del re Kaniṣka (II secolo d.C.) e, stando alla tradizione, il *Tripiṭaka* della scuola venne finalmente completato proprio sotto il suo regno. Non è chiaro, tuttavia, se questa leggenda sia nata in seguito a una confusione tra la redazione del loro *Abhidharma* e la compilazione del canone. È più probabile che la maggior parte del *Tripiṭaka* del Sarvāstivāda sia stata redatta in epoca posteriore e che nel II secolo d.C. gli studiosi di questa scuola si dedicassero invece a opere di esegesi. Questa fu l'epoca delle grandi opere sistematiche e segnò l'inizio di quel lavoro di sintesi che avrebbe poi trovato il suo sviluppo nella *Mahāvibhāṣā*.

Il Sarvāstivāda inteso come scuola filosofica venne gradualmente assorbito dai sautrāntika e dal Mahāyāna, ma continuò a essere una forte istituzione monastica, specialmente nelle regioni nordoccidentali, e sopravvisse almeno fino al IX secolo d.C. attraverso la sottoscuola del Mūlasarvāstivāda. Se si considerano i testi del Mūlasarvāstivāda come opere che traggono ispirazione dal Sarvāstivāda, ci si può fare un'idea approssimativa di buona parte del *Tripiṭaka* di questa scuola. Una somma della letteratura di entrambe le tradizioni viene a costituire quasi un canone completo, conservato per la maggior parte in traduzioni cinesi e tibetane, ma anche in diversi frammenti sanscriti dell'Asia centrale. Questo *corpus* letterario è una fonte importante per lo studio delle cosiddette scuole dello Hīnayāna, secondo soltanto, sotto questo aspetto, a quello della tradizione del Theravāda.

Letteratura. Il canone del Sarvāstivāda è un *Tripiṭaka* soltanto nel senso che venne concepito in forma

tripartita. Ciò che caratterizza questo canone, tuttavia, è l'ulteriore presenza, oltre ai tre tradizionali *piṭaka* (*Sūtra*, *Vinaya* e *Abhidharma*) di uno *Kṣudraka-piṭaka* che raccoglie opere miscellanee di origine posteriore. Altra caratteristica di questo canone è l'esclusione di testi come il *Dharmapada* (ritenuto paracanonico) e la composizione di estesi commentari sull'*Abhidharma Piṭaka*.

Buona parte del canone del Sarvāstivāda sopravvive in traduzione cinese. Il *Madhyamāgama* che si trova nel canone cinese è completamente attribuibile al Sarvāstivāda, e alcuni studiosi ritengono che dipenda per la sua origine dal Sarvāstivāda anche la traduzione cinese del *Saṃyuktāgama*, benché questa raccolta sia probabilmente un'opera del Mūlasarvāstivāda. Il *Dīrghāgama* dei dharmaguptaka è probabilmente assai simile alla corrispondente raccolta del Sarvāstivāda ormai perduta. Anche del *Vinaya* del Sarvāstivāda ci sono pervenute diverse versioni cinesi, compresa una breve versione assai antica e una più lunga corredata da un commentario, la *Vinaya-vibhāṣā*. Quest'ultimo testo divenne poi il *Vinaya* del Mūlasarvāstivāda, conservato anche in tibetano. Un'altra recensione è stata ritrovata in manoscritti sanscriti provenienti da Gilgit e dall'Afghanistan. L'*Abhidharma* del Sarvāstivāda è conservato interamente nel canone cinese (alcuni libri in più di una traduzione), mentre dell'originale sanscrito non restano che frammenti.

Frammenti del canone del Sarvāstivāda sono stati ritrovati in Asia centrale (bacino del Tarim). Tra questi manoscritti sanscriti vi sono parti del *Vinaya*, il *Bhikṣu-* e il *Bhikṣuṇī-prātimokṣa* e il *Sūtra Piṭaka*. Nella stessa regione si sono conservati diversi manoscritti dell'*Udānavarga* (una raccolta simile al *Dhammapada* pāli). Uno dei sette libri dell'*Abhidharma* del Sarvāstivāda, l'*Abhidharmasaṃgītiparyāya*, è stato ritrovato in Afghanistan (Bāmiyān). Un manoscritto sanscrito di un'opera postcanonica dell'*Abhidharma* del Sarvāstivāda, l'*Abhidharmadīpa*, è stato rinvenuto in Tibet. Si ritiene che quest'opera sia da attribuirsi a Saṃghabhadra (IV secolo) o a uno dei suoi discepoli.

La maggior parte delle restanti opere sanscrite della scuola appartiene alla letteratura *avadāna* ed è in larga misura costituita da composizioni o redazioni tarde. Il *Lalitavistara*, per esempio, una biografia del Buddha fino all'illuminazione, mostra un forte influsso mahāyānico. Due altri testi importanti di questo genere, l'*Avadānaśataka* e il *Divyāvadāna*, sono probabilmente legati alla sottosetta dei mūlasarvāstivādin. A questo stesso gruppo appartengono il *Vinaya* ritrovato a Gilgit e alcuni dei frammenti provenienti da Turfan (per esempio, il *Mahāparinirvāṇa Sūtra*).

L'Abhidharma del Sarvāstivāda. L'*Abhidharma Piṭaka* del Sarvāstivāda si suddivide in sei trattati e in una settima opera di sintesi («i sei piedi e il corpo» dell'*Abhidharma*): 1) *Prakaraṇapada*; 2) *Vijñānakāya*; 3) *Dharmaskandha*; 4) *Prajñaptiśāstra*; 5) *Dhātukāya*; 6) *Saṃgītiparyāya*; e 7) *Jñānaprasthāna*. Ciascuna di queste opere viene attribuita a un autore, ma le fonti non sono concordi nelle attribuzioni (per esempio, Mahākauṣṭhila o Śāriputra per il *Saṃgītiparyāya*, Śāriputra o Maudgalyāyana per il *Dharmaskandha*). Tuttavia, l'ultimo (e più recente) dei sette libri, lo *Jñānaprasthāna*, viene unanimemente attribuito a Kātyāyanīputra e la paternità è generalmente accettata come effettiva, sebbene nella *Mahāvibhāṣā* si affermi che egli ne fosse soltanto il redattore e che il vero autore fosse il Buddha. Tre delle opere dell'*Abhidharma* del Sarvāstivāda riflettono lo stile e il contenuto dei primi *sūtra* di argomento catechistico (*mātṛkā*) e cosmologico, riscontrabili nel *Sūtra Piṭaka* di altre scuole. Con ogni probabilità, esse formano il nucleo originale dell'*Abhidharma*, e spiegano l'asserto del Sarvāstivāda secondo il quale l'*Abhidharma* era anche la parola del Buddha (*buddhavacana*).

Il testo più importante della scuola, frutto dell'interesse che essa dedicò agli studi dell'*Abhidharma*, è un'opera collettiva di esegesi, la *Mahāvibhāṣā* (150-200 d.C.), intesa come commentario al *Jñānaprasthāna* di Kātyāyanīputra. Tuttavia quest'opera è più di un commentario: essa fornisce infatti inestimabili informazioni sulle tradizioni primitive dell'*Abhidharma* (per esempio, le dottrine dei «quattro grandi maestri», ossia Vasumitra, Dharmatrāta, Ghoṣa e Buddhadeva) e sulle scuole rivali, comprese alcune scuole filosofiche non buddhiste (per esempio, il Sāṃkhya). Oltre al suo valore come fondamentale fonte di informazione sulle tradizioni scolastiche buddhiste, quest'opera influenzò lo sviluppo di altre scuole, compreso il Mahāyāna. Seppur criticata (come nell'opera *Abhidharmakośa* di Vasubandhu, filosofo dei sautrāntika, o nel *Mahāprajñāpāramitā-upadeśa Śāstra* dello Pseudo-Nāgārjuna del Mahāyāna), la *Mahāvibhāṣā* continuò a fornire il modello base per l'ordine intellettuale e le tipologie spirituali. Inoltre, le due succitate opere critiche contribuirono alla diffusione delle idee del Sarvāstivāda nell'Asia orientale. In virtù del ruolo centrale svolto da questo testo nel definire l'ortodossia del Sarvāstivāda, i sarvāstivādin della linea principale vengono talvolta citati con il nome di vaibhāṣika, ossia seguaci della (*Mahā*) *Vibhāṣā*.

Caratteristiche dottrinali. Una dottrina caratteristica di questa scuola, dalla quale deriva il nome stesso della scuola, è la teoria del tempo. Secondo tale dottrina, riassunta nella frase *sarvam asti* («ogni cosa esiste»), le tre dimensioni del tempo (passato, presente e futuro) coesistono; ossia, il presente continua ad esistere quando diviene passato e così via. Questa dottrina sembra essersi sviluppata come un modo per proteggere le leggi di causalità (specie se applicate alla retribuzione kar-

ca o morale) dall'effetto potenzialmente funesto della dottrina dell'impermanenza.

La teoria del dharma. Un altro mezzo per assicurare la continuità e l'ordine nel mondo filosofico del Sarvāstivāda era la dottrina dei *dharma*. Secondo la concezione del Sarvāstivāda, gli elementi di base della realtà, compresi persino alcuni attributi e relazioni, sono sostanziali e reali nonostante l'impermanenza del tutto. Queste entità sostanziali (*dravyasat*) sono note come *dharma*. Con l'eccezione di tre elementi della realtà, tutte le cose sono «composti» di *dharma*; esse possono essere suddivise nelle loro parti componenti, e sono in questo senso impermanenti. Alcuni «composti», e i *dharma* che li compongono, sono puri, altri impuri. Soltanto il *nirvāṇa* è al contempo puro e permanente (e non composto). Esistono, tuttavia, due altri *dharma* che sono non composti: la cessazione senza discriminazione conscia e lo spazio. [Vedi *DHARMA BUDDHISTA*].

Il karman e la privazione di essere-in-sé. La teoria del Sarvāstivāda del *karman* si basa sulla teoria del *dharma*. Tutte le azioni risultanti dall'intenzione umana interessano gli elementi costituenti della personalità, ma ne cambiano la composizione del *dharma*. Questo effetto dell'azione è reso possibile da un *dharma* relazionale chiamato «appropriazione» o «acquisizione» (*prāpti*). Il concetto di *prāpti* fu un concetto chiave nel tentativo di stabilire la razionalità della responsabilità morale in un mondo impermanente; esso venne inteso infatti come mezzo per giustificare la continuità karmica in assenza di un agente, o sé [Vedi *ANIMA*, sezione su *Concezioni buddhiste*, vol. 1]. Tuttavia, il termine che venne impiegato nella formulazione di una giustificazione razionale dell'elemento di continuità nel sé empirico fu *santāna* («serie»), mentre il termine *sé* finì per essere considerato un termine improprio per una serie di *dharma*. Priva di ogni elemento duraturo o sostanza soggiacente, questa serie è tenuta insieme soltanto dalle leggi di causalità. La dottrina della *prāpti* venne criticata dai sautrāntika, specie nell'opera di Vasubandhu (circa IV secolo d.C.), ma il concetto di *santāna* continuò a essere uno strumento centrale della spiegazione filosofica nella filosofia buddhista posteriore.

Buddhologia. Nella soteriologia e nella teoria della via, il Sarvāstivāda sviluppò forse la più complessa e completa mappa buddhista di crescita spirituale; mostrò grande interesse alla via del *bodhisattva* e a quella dell'*arhat*, benché la prima venisse ancora ritenuta una rara eventualità. La letteratura dell'*Abhidharma* del Sarvāstivāda considera il fine dell'*arhat* come il solo ideale al quale si possa aspirare, ma la letteratura *avadāna* (probabilmente di tarda composizione del Mūlasarvāstivāda) fornisce numerosi racconti leggendari su fedeli che compiono il voto di «divenire un Buddha» in una vita futura. Allo stesso modo, sebbene il Sarvāstivāda avesse una dottrina delle «perfezioni» (*pāramitā*) del *bodhisattva*, una teoria dei due corpi del Buddha (*rūpakāya* e *dharmakāya*) e una credenza nella «grande compassione» (*mahākaruṇā*) del Buddha, e sebbene avesse accettato la mitologia del voto e della profezia (*vyākaraṇa*) nella carriera dei Buddha, sembra che non abbia sviluppato queste idee come modelli possibili di vita religiosa.

Ramificazioni settarie. Un buon numero di importanti sottogruppi presentano legami con il Sarvāstivāda ma, sfortunatamente, le fonti offrono informazioni contraddittorie. Due movimenti sono certamente derivati da esso: la scuola dei sautrāntika e la scuola dei mūlasarvāstivādin, entrambe particolarmente attive nell'India centrale. Anche la scuola dei dharmaguptaka, concentrata nell'India meridionale, può essere derivata dal Sarvāstivāda, benché il caso si presenti più problematico degli altri due. Un altro importante sottogruppo degli sthavira, i mahīśāsaka, deve essere collegato ai sarvāstivādin, anche se la natura del loro legame resta oscura. Tale sottogruppo aveva monasteri nel Panjab e nell'Andhra.

La tradizione vuole che, dopo il concilio di Pāṭaliputra, uno studioso del Sarvāstivāda di nome Madhyāntika abbia trasmesso le dottrine della scuola al Kashmir, dove esse fiorirono. Si suppone che egli appartenesse alla discendenza spirituale di Ānanda e fosse originario di Mathurā. Quest'ultima regione era stata la provincia missionaria di Upagupta. Entrambi i luoghi furono importanti centri culturali dell'Impero dei Kushan e costituirono la base per la protezione imperiale del Sarvāstivāda sotto Kaniṣka. Il pellegrino cinese Xuanzang, che visitò l'India tra il 629 e il 645, riferì dell'esistenza di monasteri del Sarvāstivāda soltanto nelle regioni nordoccidentali e nell'alta Valle del Gange. Un altro pellegrino, Yijing, esso stesso adepto del Sarvāstivāda, visitò l'India mezzo secolo dopo (671-695) e registrò una diffusione assai più ampia di monasteri sotto l'influenza del Sarvāstivāda. Sebbene fossero diffusi in quasi tutta l'India, i sarvāstivādin costituirono il gruppo dominante soltanto nelle regioni nordoccidentali del subcontinente indiano e nell'arcipelago indonesiano.

I sautrāntika. Un sottogruppo dei sarvāstivādin, i dārṣṭāntika, seguaci della *Dṛṣṭāntapaṅkti* di Kumāralāta, diedero vita a un nuovo movimento in reazione all'enfasi posta dai sarvāstivādin sull'*Abhidharma*. Mentre i sarvāstivādin ritenevano che il Buddha avesse predicato l'*Abhidharma* a Śrāvastī, questo nuovo gruppo sosteneva invece che l'*Abhidharma* non era parola del Buddha e che soltanto nei *sūtra* risiedeva l'autorità canonica. Essi ritenevano che il termine *Abhidharma Piṭaka* dovesse essere riferito soltanto a quei *sūtra* che ap-

partenevano al genere *mātṛkā* e di conseguenza chiamarono se stessi sautrāntika («seguaci del *sūtra* o *sūtrānta*»). Il loro primo grande maestro fu Śrīlāta, discepolo di Kumāralāta (entrambi del I secolo a.C. circa), ma la personalità più famosa fu Vasubandhu (IV-V secolo), pensatore indipendente che, nella sua fondamentale opera sull'*Abhidharma*, l'*Abhidharmakośa*, difese diverse dottrine dei sautrāntika. L'opera di Vasubandhu, tuttavia, ebbe i suoi critici, il più famoso dei quali fu Saṃghabhadra, che scrisse l'*Abhidharmanyāyānusāra* in polemica contro il testo di Vasubandhu. [Vedi *VASUBANDHU*].

I sautrāntika si opposero alla credenza dei sarvāstivādin nelle entità sostanziali e a quelli che essi ritenevano sistemi arbitrari di difendere la nozione di permanenza. Negavano che i *dharma* incondizionati o non composti avessero una esistenza, preferendo invece considerarli come semplici non esistenze o assenze (*abhāva*) e affermavano che alcuni dei *dharma* del Sarvāstivāda non sono che mere denominazioni o costruzioni concettuali (*prajñāpti*). Tra i *dharma* la cui realtà criticavano in questa forma vi era anche il concetto di appropriazione (*prāpti*). Per spiegare il processo del *karman*, i sautrāntika riportarono in auge un vecchio concetto condiviso dalla maggior parte delle scuole buddhiste, il concetto dei semi karmici (*bīja*). Queste teorie dei sautrāntika vennero prima proposte da Śrīlāta e poi sviluppate da Vasubandhu. La dottrina dei *bīja* divenne una delle pietre miliari della filosofia idealistica del Mahāyāna.

I sautrāntika formularono anche una teoria radicale dell'impermanenza nota come la dottrina del *kṣaṇikavāda* («transitorietà»). Tale dottrina negava la teoria dei sarvāstivādin dello spostamento attraverso il tempo di un'entità permanente o essenza (*svabhāva*). Essa contribuì anche allo sviluppo di una teoria della conoscenza che avrebbe avuto un impatto fondamentale sulla formazione dell'epistemologia del Mahāyāna. Secondo questa teoria, i sensi non possono afferrare direttamente un oggetto (tra le altre ragioni, a causa della sua momentanea esistenza) e dunque la percezione è il nascere di immagini o rappresentazioni mentali che sono soltanto analogiche o coordinate con i loro oggetti (*sārūpya*). I sautrāntika divennero così i primi buddhisti fenomenalisti, forse i primi nella storia della filosofia. Essi esercitarono la loro influenza sui logici buddhisti e sulla metafisica della filosofia idealistica del Mahāyāna fino alla fine del monachesimo buddhista sul suolo indiano e, oggi, continuano a esercitarla sulla speculazione filosofica tibetana. [Vedi *SAUTRĀNTIKA*].

I mūlasarvāstivādin. Questa scuola sembra abbia costituito uno sviluppo tardo nella tradizione del Sarvāstivāda. Essa fu predominante nell'India settentrionale dal VII al IX secolo e divenne la principale fonte di testi non mahāyānici per il canone tibetano. Il *Vinaya* del Mūlasarvāstivāda si è conservato in traduzione tibetana (inizio del IX secolo, ora incorporato nel *Bka' 'gyur* [*Kangyur*]) ed è stato ritrovato anche in un manoscritto sanscrito di Gilgit. Alcuni studiosi ritengono che si tratti di una stesura primitiva, mentre altri credono che sia piuttosto un'opera tarda.

Benché sembri che le dottrine dei mūlasarvāstivādin non differissero in modo significativo da quelle dei sarvāstivādin, la loro letteratura, o almeno ciò che ne resta, contiene diverso materiale che deve derivare da fonti non ascrivibili al Sarvāstivāda. Oltre al loro *Vinaya*, sono sopravvissute diverse opere della loro letteratura *avadāna*, tra le quali il *Divyāvadāna*, l'*Avadānaśataka* e l'*Aśokāvadāna*.

I dharmaguptaka. Non è chiaro se i dharmaguptaka debbano essere considerati come una sottosetta dei vibhajyavādin (attraverso la linea dei mahīśāsaka) o come una sottosetta dei sarvāstivādin. Essi tendevano a enfatizzare *Vinaya* e *Sūtra* più dell'*Abhidharma*. Il loro *Vinaya*, che si è conservato in traduzione cinese (il *Sifen lü*), divenne il modello per le regole monastiche in Cina. Un'altra opera di grande importanza per lo studio del primo *Abhidharma*, il *Śāriputrābhidharmaśāstra*, proviene dai dharmaguptaka e mostra anch'esso pesanti influssi della scuola dei mahāsāṃghika. Il legame di questa scuola con lo sviluppo del Mahāyāna è confermato non soltanto dalla natura eclettica del testo, ma anche dalla sua franca critica nei confronti delle limitazioni dell'ideale dell'*arhat*, dall'aggiunta di *Bodhisattva Piṭaka* e *Dhāraṇī Piṭaka* al suo canone, e dal ruolo svolto nella formazione del monachesimo cinese, la cui relazione con il pensiero del Mahāyāna deve molto all'esegesi del monaco cinese Daoxuan (596-667), fondatore della tradizione della Montagna Meridionale (Nanshan) degli studi del *Vinaya* (*lü*) cinesi.

Influenza. L'espansione geografica del Sarvāstivāda rappresenta soltanto uno degli aspetti della sua influenza, giacché la sua filosofia sofisticata e matura conquistò naturalmente molti seguaci, persino tra coloro che non condividevano i suoi presupposti di base. L'*Abhidharma* del Sarvāstivāda fu un elemento classico nel curriculum di studio delle università indiane, non soltanto nei centri di Puruṣapura (Peshawar) e Valabhī (Kathiawar), ma anche presso gli istituti del Mahāyāna.

Il Sarvāstivāda come Hīnayāna. Lo studio del Sarvāstivāda come dottrina rappresentativa della filosofia dello Hīnayāna continuò in India assai dopo il declino della scuola stessa. L'*Abhidharmakośa* di Vasubandhu divenne il testo normativo e fu oggetto di numerosi commentari (quelli di Guṇamati, Sthiramati, Vasumitra e, soprattutto, la *Sphuṭārtha-abhidharmakośa-vyākhyā* di

Yaśomitra). La dossografia buddhista e induista ammette oggi quattro scuole principali di filosofia buddhista, tra le quali quella dei sarvāstivādin e quella dei sautrāntika figurano come uniche rappresentanti del pensiero filosofico non mahāyānico. Questo è ancora il modello vigente persino tra i gli studiosi contemporanei in Giappone e in Occidente, dove l'*Abhidharmakośa* è tuttora una lettura prescritta per uno studioso buddhista.

La scuola del Sarvāstivāda è stata anche il modello per lo Hīnayāna dell'Estremo Oriente. In Cina, essa venne trasmessa soprattutto come parte della scuola dello Jushe (*abhidharmakośa*). Ispirata ai sautrāntika, questa scuola fu la principale antagonista delle altre due scuole abhidharmiche, la scuola (forse bahuśrutīya) del Chengshi (Satyasiddhi) e la scuola del Faxiang (*dharmalakṣaṇa*, ossia la scuola mahāyānica dello Yogācāra che ha radici nella scuola dei mahīśāsaka).

Il Sarvāstivāda come fonte per il Mahāyāna. Il ruolo evidente svolto dalla scuola dei mahāsāṃghika nella formazione del Mahāyāna tende a mettere in ombra il contributo di altre scuole dello Hīnayāna. Il Sarvāstivāda in particolare costituì un elemento decisivo nella formazione delle più elevate dottrine e della filosofia del Mahāyāna. I primi sviluppi nella teoria del *bodhisattva*, specie per quel che probabilmente attiene al suo adattamento allo schema della Via, furono probabilmente quelli che si trovano nella letteratura del Sarvāstivāda. Le strutture di base della soteriologia e dell'*Abhidharma* del Mahāyāna sono chiaramente derivate da fonti dei sarvāstivādin e dei mahīśāsaka, e lo stesso è accaduto per buona parte della loro terminologia filosofica. Il Sarvāstivāda ha anche contribuito, grazie a Vasubandhu e ai sautrāntika, a rafforzare l'epistemologia del Mahāyāna.

[Per una panoramica sulle relazioni intercorse tra il Sarvāstivāda e le altre scuole buddhiste primitive, vedi *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*, articolo sul *Buddhismo Hīnayāna*. Vedi inoltre *INDIA, FILOSOFIE DELL'*, vol. 9; e *FILOSOFIA BUDDHISTA*].

BIBLIOGRAFIA

S. Anacker, *Seven Works of Vasubandhu*, Delhi 1984, 1998 (2ª ed.). Comprende l'opera di Vasubandhu sulla logica, *Vādavidhi*, due dei suoi testi dei sautrāntika e quattro trattati del Mahāyāna.

S.Z. Aung e Caroline A.F. Rhys Davids (tradd.), *Points of Controversy*, London (1915) rist. 1960. La più importante fonte del Theravāda sulle scuole primitive.

A.Ch. Banerjee, *Sarvāstivāda Literature*, Calcutta 1957. Un catalogo di opere che, sebbene datato, si rivela ancora utile.

A. Bareau, *Les origines du Çāriputrābhidharmaçāstra*, in «Le Muséon», 63 (1950), pp. 69-95. In quest'opera l'autore, che ha dedicato la maggior parte del tempo e delle sue acute ricerche alla questione dell'origine delle sette buddhiste, prende in esame uno dei più importanti testi dei dharmaguptaka. Nella sua opera *L'absolu en philosophie bouddhique. Évolution de la notion d'asaṃskṛta*, Paris 1951, raggruppa le nozioni sui *dharma* «incondizionati» di tutte le scuole. I due studi sull'*abhidharma* delle varie scuole e delle fonti classiche, ossia *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule et leurs Abhidharmapiṭaka*, in «Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient», 50 (1952), pp. 1-11, e *Trois traités sur les sectes bouddhiques attribués à Vasumitra, Bhavya et Vinītadeva*, in «Journal asiatique», 242 (1954), pp. 229-66 e 244 (1956), pp. 167-200, rappresentano indagini preliminari ai suoi due fondamentali contributi sull'argomento, rispettivamente: *Les Premiers conciles bouddhiques*, Paris 1955, e *Les Sectes bouddhiques du Petit Véhicule*, Saigon 1956.

H. Bechert, *Zur Frühgeschichte des Mahāyāna-Buddhismus*, in «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 113 (1963), pp. 530-35.

P. Demiéville, *L'origine des sectes bouddhiques d'après Paramārtha*, in *Mélanges chinois et bouddhiques*, Bruxelles 1931-1932, I, pp. 15-62. Cfr. Anche *À propos du concile de Vaiśālī*, in «T'oung pao», 40 (1951), pp. 239-96.

N. Dutt, *Early History of the Spread of Buddhism and the Buddhist Schools*, London 1925, rist. New Delhi 1980. Cfr. anche *Aspects of Mahāyāna Buddhism and Its Relation to Hīnayāna*, London 1930, rist. Ann Arbor/Mich. 1984, e *The Second Buddhist Council*, in «Indian Historical Quarterly», 35 (1959), pp. 45-56. Alcuni dei primi studi (1930-1940) dell'autore su questo argomento sono stati raccolti (senza significative revisioni) nella sua opera *Buddhist Sects in India*, Calcutta 1970, Delhi 1978 (2ª ed.).

H. von Glasenapp, *Zur Geschichte der buddhistischen Dharma-Theorie*, in «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 92 (1938), pp. 383-420. Cfr. anche *Der Ursprung der buddhistischen Dharma-Theorie*, in «Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes», 46 (1939), pp. 242-66.

Akira Hirakawa, *The Rise of Mahāyāna Buddhism and Its Relationship to the Worship of Stūpas*, in «Memoirs of the Research Department of the Tōyō Bunko», 22 (1963), pp. 57-106.

P.S. Jaini, *The Vaibhāṣika Theory of Words and Meanings*; *The Sautrāntika Theory of bīja*; e *Origin and Development of the Theory of viprayukta-saṃskāras*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 22 (1959), pp. 95-107, 236-49, e 531-47. Si tratta di brevi studi approfonditi sulla filosofia dei sarvāstivādin e dei sautrāntika. Cfr. anche P.S. Jaini (cur.), *Abhidharmadhīpa*, Patna (India) 1959, la cui introduzione contiene pregevoli informazioni sulla scuola del Sarvāstivāda.

É. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien. Dès origines à l'ère Śaka*, Louvain 1958, rist. 1967 (trad. it. *Lo spirito del Buddhismo antico*, Venezia 1960). Il più coeso studio scientifico sulla storia delle prime sette, che dovrebbe essere consultato in parallelo con il già citato studio di A. Bareau, *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule et leurs Abhidharmapiṭaka*, dal momento che i due autori non concordano né sull'approccio all'argomento né sul dettaglio. Un importante trattato dei sautrāntika

che riassume e critica la teoria del *karman* dei sarvāstivādin è stato tradotto da É. Lamotte (trad.), *Le traité de l'Acte de Vasubandhu: Karmasiddhiprakaraṇa*, in *Mélanges chinois et bouddhiques*, Bruxelles 1935-1936, IV, pp. 151-288. Lo stesso testo compare in traduzione inglese nel già citato volume di S. Anacker (1984).

L. de La Vallée-Poussin, *Sautrāntikas*, in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, J. Hastings (cur.), XI, Edinburgh 1920. Questo studioso belga fu uno dei pionieri degli studi buddhisti, specie della tradizione dell'*abhidharma*. Il suo vasto contributo scientifico alla nostra conoscenza del Sarvāstivāda comprende anche *La controverse du temps et du Pudgala dans le Vijñanakāya*, in *Études asiatiques publiées à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de l'École Française d'Extrême-Orient*, Paris 1925, I, pp. 343-76; *Les deux nirvāṇas d'après la Vibhāṣā*, in «Académie Royale de Belgique. Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques», 15 (1929), pp. 367-74; *Documents d'Abhidharma: Textes relatifs au Nirvāṇa*, in «Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient», 30 (1930), pp. 1-28, 247-98; e *Documents d'Abhidharma*, in *Mélanges chinois et bouddhiques*, Bruxelles 1932, I, pp. 65-109. Cfr. anche L. de La Vallée-Poussin (trad.), *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, I-VI, Bruxelles 1923-1931, rist. 1971.

Jiryō Masuda, *Origins and Doctrines of Early Indian Buddhist Schools*, in «Asia Major», 2 (1925), pp. 1-78. Una traduzione del trattato di Vasumitra sulle Diciotto Scuole.

Kōgen Mizuno, *Abhidharma Literature*, in *Encyclopaedia of Buddhism*, G.P. Malalasekera (cur.), I, Colombo 1963.

C.S. Prebish, *A Review of Scholarship on the Buddhist Councils*, in «Journal of Asian Studies», 33 (1974), pp. 239-54. Cfr. anche *Buddhist Monastic Discipline. The Sanskrit Prātimokṣa Sūtras of the Mahāsāṃghikas and Mūlasarvāstivādins*, University Park/Pa. 1975, rist. Delhi 1996.

Th. Stcherbatsky, *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word «Dharma»*, London 1922, Delhi 1970 (4ª ed.). Si tratta dello studio classico sulla teoria del *dharma* del Sarvāstivāda. Seppur datato e talvolta oscuro, resta l'unica trattazione completa in inglese.

Junjirō Takakusu, *On the Abhidharma Literature of the Sarvāstivādins*, in «Journal of the Pali Text Society», 14 (1904-1905), pp. 67-146. Nel suo studio, l'autore fornisce una panoramica della letteratura dell'*abhidharma* del Sarvāstivāda contenuta nel canone cinese. La voce da lui curata, *Sarvāstivādins*, in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, J. Hastings (cur.), XI, Edinburgh 1920, è datata, ma ancora utile se corredata da studi più recenti.

A. Wayman, *Aspects of Meditation in the Theravāda and Mahīśāsaka*, in «Studia Missionalia», 25 (1976), pp. 1-28.

[Aggiornamenti bibliografici:

Jin-Il Chung, *Die Pravāranā in den kanonischen Vinaya-Texten der Mulasarvāstivādin und der Sarvāstivādin*, Göttingen 1998.

Collett Cox, *Disputed Dharmas, Early Buddhist Theories on Existence. An Annotated Translation of the Section on Factors Dissociated from Thought from Sanghabhadra's Nyāyānusāra*, Tokyo 1995.

E. Frauwallner, *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems* (tradd. Sophie Francis Kidd e E. Steinkellner), Albany/N.Y. 1995.

Akira Hirakawa, *A History of Indian Buddhism. From Śākyamuni to Early Mahāyāna* (trad. e cur. P. Groner), Honolulu 1990.

L. de La Vallée Poussin, *Abhidharmakośabhāṣyam*, I-V, Berkeley 1988-1990.

K. Potter (cur.), *Encyclopedia of Indian Philosophies, 9, Buddhist Philosophy from 350 a.d.*, Delhi 1999.

C. Willemen, B. Dessein e Collett Cox, *Sarvāstivāda Buddhist Scholasticism*, Leiden 1998.

P. Williams e A. Tribe, *Buddhist Thought. A Complete Introduction to the Indian Tradition*, London 2000. Cfr. cap. 4.

In italiano segnaliamo l'opera di Amalia Pezzali, *Il tesoro della metafisica (Abhidharmakośa) secondo il maestro buddhista Vasubandhu*, Bologna 1987].

LUIS O. GÓMEZ

SAUTRĀNTIKA. La maggior parte delle fonti a nostra disposizione concorda nell'affermare che, probabilmente, la scuola dei sautrāntika si separò dalla scuola del Sarvāstivāda circa quattro secoli dopo la morte del Buddha Śākyamuni. I seguaci di questa scuola vennero chiamati sautrāntika, a significare coloro che attribuiscono la massima autorità ai *sūtra*, dal momento che, sebbene riconoscessero nelle due parti principali del canone buddhista (il *Tripiṭaka*), ossia il *Vinaya* e i *Sūtra*, la vera parola del Buddha, essi tuttavia ne respingevano la terza parte, l'*Abhidharma* della tradizione del Sarvāstivāda, considerandolo una disquisizione filosofica posteriore priva di autorità vincolante. Tuttavia i sautrāntika rimasero probabilmente un ramo del Sarvāstivāda, poiché continuarono a seguire lo stesso *vinaya*, ossia la disciplina monastica, e le loro differenze si mantennero più a livello filosofico che non pratico. Ad essi ci si riferisce talvolta con altri nomi, come sūtrāntavādin o sūtrapramāṇika (sinonimi di sautrāntika), o come saṃkrāntivādin, in riferimento alla loro teoria della rinascita o trasmigrazione (*saṃkrānti*). Sono attestati anche nomi come saurodayika («simili all'alba», forse in riferimento a un loro famoso maestro) e dārṣṭāntika («coloro che utilizzano le similitudini»). Come movimento filosofico derivante dalla scuola del Sarvāstivāda, essi si distinguevano innanzitutto dai vaibhāṣika, ossia da coloro che aderivano alla *Vibhāṣā* (Disquisizione Filosofica), un testo basato sulla letteratura dell'*Abhidharma* (del Sarvāstivāda), e che sostenevano la realtà dei *dharma* nei tre tempi: passato, presente e futuro. [Vedi *DHARMA BUDDHISTA*].

Secondo il monaco cinese Xuanzang, che visitò l'India tra il 627 e il 645, i sautrāntika riconoscevano Ānanda, il più stretto discepolo di Śākyamuni, come loro principale maestro. Secondo un altro studioso cinese, il loro fondatore veniva chiamato Uttara. Alcune fonti tibetane affermano che questa scuola era detta Uttarīya

«superiore»), in omaggio alla sua superiorità in fatto di *dharma*. Bhavya riporta che il Saṃkrāntivāda era anche chiamato Uttarīya e che il suo fondatore, Uttara, si era staccato dal Sarvāstivāda. Tāranātha spiega che i nomi Saṃkrāntivāda, Uttarīya e Tāmraśatīya si riferiscono tutti alla stessa scuola. Una fonte cinese asserisce che un certo Pūrṇa, che diffondeva la dottrina del *Vinaya* e dell'*Abhidharma*, incontrò opposizione da parte di alcuni monaci che in merito consideravano Ānanda, il maestro dei *Sūtra*, come loro patrono. Vasumitra ci informa che i sautrāntika e i sarvāstivādin avevano dottrine simili, mentre Vasubandhu e Saṃghabhadra preferiscono mettere in evidenza le polemiche tra queste due scuole. Nella letteratura dell'*Abhidharma* si parla di quattro persone dette i «quattro soli» dei sautrāntika: Kumāralābha, considerato il fondatore della scuola, Dharmatrāta, Buddhadeva e Śrīlābha. Alcuni studiosi moderni sostengono poi che notissimi pensatori buddhisti come Vasubandhu, Dignāga, o persino Dharmakīrti, furono seguaci o simpatizzanti dei sautrāntika. [Vedi *VASUBANDHU*].

Come accade per le dottrine di molte altre delle prime scuole buddhiste i cui scritti sono andati perduti, anche le teorie dei sautrāntika sono note soprattutto attraverso quel che resta della letteratura di altre scuole filosofiche, sia induiste che buddhiste, le quali parlano dei sautrāntika per lo più allo scopo di sconfessarne le idee che non concordano con le proprie. Nonostante il carattere fazioso di tali informazioni, grazie a esse ci si può fare tuttavia un'idea chiara delle dottrine dei sautrāntika, e lo sforzo è pienamente ricompensato dal fatto che queste dottrine fungono chiaramente da legame tra le teorie realistiche e atomistiche delle prime scuole e le teorie del «puro intelletto» (*cittamātra*) della tradizione dello Yogācāra.

I sautrāntika, pur aderendo al fondamentale «dogma» buddhista dell'*anātman* («non sé», ossia assenza di un elemento trasmigrante), reinterpretano la primitiva teoria dei *dharma* (particelle elementari) che vanno a formare i cinque componenti (*skandha*) della personalità individuale. [Vedi *ANIMA*, sezione *Concezioni buddhiste*, vol. 1]. La personalità individuale è essenzialmente una non entità (un «non sé»), definibile come un flusso costante di particelle psicofisiche elementari che si compongono temporaneamente, sotto l'effetto del *karman*, in forma o materia (*rūpa*), sensazioni (*vedanā*), percezioni (*saṃjñā*), impulsi (*saṃskāra*) e coscienza (*vijñāna*), ossia nei cinque componenti. Il principale punto di disaccordo tra i vaibhāṣika e i sautrāntika concerne l'operazione del *karman* sulle particelle elementari, che porta così a una nuova interpretazione della loro natura. Secondo i sarvāstivādin, tutti gli elementi esistono nel passato, nel presente e nel futuro: il loro nome deriva appunto da *sarvāsti* («ogni cosa esiste»). Una personalità individuale è dunque un flusso perennemente mutevole di elementi reali, i cui componenti variano da momento a momento a seconda del *karman*. I sarvāstivādin sostengono che ogni azione proietta il suo effetto finale sulla corrente fluttuante di elementi nella forma di un nuovo tipo di particella elementare chiamata *prāpti*, letteralmente «acquisizione» o «appropriazione».

Pur dotata anch'essa di esistenza momentanea, come tutte le altre particelle, la *prāpti* continua a rimanifestare se stessa nel flusso generale degli elementi fino a che una giusta combinazione con altri elementi, essi stessi effetti di azioni successive, non produce il «frutto», ossia la retribuzione, di quella particolare azione. La *prāpti*, quindi, può essere considerata come la forza che agisce all'interno di un particolare flusso di elementi (ossia, di una personalità individuale) tenendoli insieme come se fossero un'entità coerente, non soltanto entro un singolo flusso vitale, ma anche nel passaggio da una vita all'altra.

Dal momento che la personalità viene considerata anche secondo la tripartizione in corpo, parola e mente, l'azione (*karman*) può essere definita fisica, vocale o mentale. Tutti i buddhisti concordano probabilmente sul fatto che la mente o il pensiero detengano in qualche modo il predominio, ma la quantità e il modo di tale predominio ha dato luogo a grandi discussioni e disaccordi tra le scuole primitive. Applicando a ogni cosa la teoria della realtà delle particelle elementari, il Sarvāstivāda identificava l'azione mentale come «volizione» (*cetanā*), classificando invece le azioni vocale e fisica, considerate alla stregua di «espressioni» (*vijñapti*) della volizione, come elementi facenti parte della forma o materia (*rūpaskandha*). L'azione mentale, dunque, originerebbe le azioni vocale e fisica secondo il consueto processo del *karman* attraverso passato, presente e futuro, e tutti gli elementi del processo resterebbero ugualmente «reali». I vatsīputriya, d'altro canto, sostenevano che le azioni vocale e fisica non fossero elementi reali o «cose in sé», bensì un mero «processo» o «moto» (*gati*) provocato dal *karman* mentale o volizione, che in tal modo riceve espressione (*vijñapti*).

I sautrāntika respingevano il concetto di azione operante nel passato, nel presente e nel futuro; e dunque, a rigor di termini, un'azione non può risultare in un effetto futuro, dal momento che né passato né futuro esistono contemporaneamente al presente. Il passato *è esistito* e il futuro *esisterà* in relazione al transitorio presente, ma soltanto il presente può davvero esistere e la sua esistenza è momentanea (*kṣaṇika*). Le azioni fisica e vocale che risultano dall'azione mentale (per esempio il pensiero) non possono quindi esistere nelle forme ipotizza-

te dai sarvāstivādin o dai vaibhāṣika, e il loro concetto di *prāpti* come forza coordinante non può avere alcun significato. Allo stesso modo, la *vijñapti* come «espressione» di pensiero non ha esistenza reale in se stessa; soltanto l'azione mentale come volizione esiste e ha valore morale positivo, negativo o neutro. I sautrāntika esaminano la volizione sotto tre aspetti: «deliberazione» (*gaticetanā*), «decisione» (*niścayacetanā*), e «impulso» (*kiraṇacetanā*). Si deve notare come tutti i tre termini includano la parola *cetanā*, «ragionamento» o processo del pensare. I primi due aspetti costituiscono l'«azione del pensare» (*cetanākarma*), che è in effetti la volizione, manifesta come riflessione mentale (*manaskāra*) o pensieri (*caitta*). Entrambi rappresentano l'«azione del pensiero» (*manaḥkarma*). Il terzo aspetto, l'«impulso» (*kiraṇacetanā*), è bivalente: da un lato spinge al movimento fisico, dall'altro alla parola. Questa spiegazione riduce le azioni di corpo e parola, concepite dai vaibhāṣika come realtà (classificate nel *rūpaskandha*) che seguono l'azione mentale attraverso un processo di tempo, a meri aspetti della volizione, che sola è reale e manifesta temporaneamente se stessa unicamente ed esclusivamente al presente. È dunque il pensiero solo ad aver valore morale positivo, negativo o neutro.

I sautrāntika sostengono che il maturare del *karman* come «frutto» o effetto di volizione moralmente qualificabile può essere spiegato grazie all'evoluzione della sequenza mentale. L'azione, essendo un pensiero associato a una particolare volizione, è temporanea (*kṣaṇika*). Essa scompare nel momento stesso in cui viene compiuta (e dunque non ha durata reale, come pretendevano invece i sarvāstivādin), ma impregna (*vāsanā*) la sequenza mentale (*cittasaṃtāna*), creandovi un punto di partenza dotato di una particolare potenzialità (*śaktiviśeṣa*). La sequenza impregnata subisce una evoluzione (*pariṇāma*) di vari periodi di tempo e culmina nell'attimo della trasformazione finale (*viśeṣa*) che costituisce lo stato di retribuzione. L'evoluzione della sequenza è paragonata a un seme e la sua graduale trasformazione, fino alla maturazione, al frutto.

I sautrāntika dovettero ribattere a diverse obiezioni, per esempio alla domanda su ciò che accade quando la sequenza viene interrotta, per esempio nel caso in cui si sospenda una meditazione. Un'interpretazione primitiva, rappresentata dalla posizione dei dārṣṭāntika, proponeva la teoria delle due sequenze simultanee, l'una mentale, costituita dalle sei coscienze, e l'altra materiale, formata dai corrispettivi organi sensoriali. Quando la sequenza mentale viene interrotta, essa riprende a tempo debito la sua evoluzione dai propri semi o germi (*bīja*) conservati nella sequenza materiale. Allo stesso modo, la sequenza materiale, quando viene interrotta (con la morte o nelle *trance* meditative dell'*ārūpyadhātu*), rinasce dai propri semi conservati dalla sequenza mentale. Ma in cosa consiste, ci si potrebbe chiedere, la continuità di tali sequenze? Come vengono conservati i germi? In risposta, i sautrāntika asseriscono l'esistenza di un pensiero sottile (*sūkṣmacitta*) che soggiace alla sequenza mentale e ne garantisce la continuità.

Al pensiero sottile, i pensatori dei sautrāntika diedero due definizioni: secondo alcuni, esso costituiva la coscienza mentale (*manovijñana*) libera da concetti (*saṃjñā*) e sensazioni (*vedanā*); secondo altri, si trattava invece della coscienza mentale (*citta*) libera dai processi di pensiero (*caitta*). Entrambi i gruppi concordavano nell'ammettere che la sua sfera oggettiva (ossia, la sua reale natura) fosse «impercettibile» (*asaṃvidita*). Questa coscienza sottile era nota anche con altri nomi, quali *ekarasaskandha* («aggregati di un solo gusto o natura»), *mūlāntikaskandha* («origine e causa dei cinque *skandha*») e *paramārthapudgala* («persona vera e reale»). Più tardi, la natura della «coscienza sottile» venne spiegata distinguendo due tipi di pensiero: un intelletto multiplo o complesso (*nānacitta*) rappresentato dai sei tipi di coscienza attiva, e un deposito di pensiero sottile (*ācayacitta*). L'intelletto complesso e gli elementi (*dharma*), che evolvono tutti simultaneamente, impregnano il pensiero sottile con i loro semi o germi.

L'intelletto complesso funziona mediante differenti oggetti (*ālambana*), aspetti (*ākāra*) e modalità (*viśeṣa*). Secondo i sautrāntika, quando queste funzioni dell'intelletto complesso sono assenti, come per esempio nel caso in cui si sospenda la meditazione, tale condizione è sì priva di pensiero nel senso che la sequenza è stata interrotta, ma in effetti questa assenza non indica una interruzione totale, perché il pensiero sottile continua a esistere, servendo come ricettacolo di tutti i semi (*sarvabīja*) depositati dall'intelletto complesso. Con l'evolvere della sequenza, i semi maturano e producono il loro «frutto» (retribuzione), che consiste in un nuovo (buono o cattivo) intelletto complesso e in nuovi elementi. Poiché è la coscienza sottile a sostenere questi semi nuovi o maturi, essa è detta anche «coscienza della retribuzione» (*vipākaphalavijñāna*). Dal momento della nascita fino a quello della morte, l'intelletto sottile garantisce la continuità della sequenza trasmigrando (*saṃkrāmate*) da un'esistenza all'altra e assumendo diverse manifestazioni (reincarnazioni). Quand'è il momento di passare nel *nirvāṇa* (retribuzione finale o liberazione), esso viene troncato e completamente estinto. Questa interpretazione venne criticata, ma anche adottata con modifiche dalle scuole dei vijñānavādin e dei mādhyamika. [Vedi *YOGĀCĀRA*].

I sautrāntika respingevano l'esistenza degli elementi incondizionati (*asaṃskṛta*), sostenendo che essi non fossero entità reali o distinte, ma rappresentassero una

mera denominazione di assenza. Lo spazio (*ākāśa*) designerebbe così un'assenza di corpi tangibili (*spṛṣṭavya*) e il *nirvāṇa* indicherebbe la non manifestazione di passioni e di elementi psicofisici avversi. Essi negavano anche la realtà dei quattordici elementi «non associati» (*cittaviprayuktasaṃskāra*), e in particolare la produzione, la durata, il declino e l'impermanenza, considerati non come entità, ma come mere denominazioni del flusso degli elementi.

I sautrāntika affermavano che gli oggetti del mondo esterno non sono realmente percepiti perché, essendo momentanei, scompaiono prima di poter essere percepiti. Dunque l'oggetto della cognizione, essendo già passato nel momento stesso in cui appare, non è percepito direttamente; esso lascia dietro di sé un'immagine che viene riprodotta nell'«atto di cognizione». Tale processo dà l'impressione che l'oggetto esista, mentre in effetti esso esiste soltanto in un passato che ora non sussiste più.

In opposizione alle altre scuole, secondo le quali soltanto colui che è già avanti nel cammino verso lo stato di *arhat* può fare proprio il potenziale (*anāsravaskandha*) della liberazione, i sautrāntika ritenevano invece che tale potenziale appartiene anche alla gente ordinaria (*pṛthagjana*). Infine, essi sostenevano anche che non esiste altra via per distruggere gli *skandha* se non il Nobile Ottuplice Sentiero (*āryāṣṭāṅgamārga*), poiché la meditazione e le altre pratiche possono sopprimere le passioni (*kleśa*), ma non possono sradicarle completamente.

[Per una panoramica sulle relazioni tra i sautrāntika e le altre scuole del Buddhismo primitivo, vedi *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*, articolo sul *Buddhismo Hīnayāna*; e *SARVĀSTIVĀDA*. Vedi anche *INDIA, FILOSOFIE DELL'*, vol. 9; e *FILOSOFIA BUDDHISTA*].

BIBLIOGRAFIA

Nessuna opera monografica è dedicata allo studio dei sautrāntika. La nostra principale fonte d'informazione sulla tradizione è data dall'opera di Vasubandhu, *Abhidharmakośa* (e *bhāṣya*) e dalle opere che ad essa si riferiscono, in particolare il testo di Yaśomitra, *Abhidharmakośa sphuṭārthavyākhyā*. Per ulteriori informazioni, cfr. i seguenti testi:

É. Lamotte (cur. e trad.), *Le traité de l'Acte de Vasubandhu. Karmasiddhiprakaraṇa*, in *Mélanges chinois et bouddhiques*, Bruxelles 1935-1936, IV, pp. 151-288.

L. de La Vallée-Poussin (trad.), *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, I-VI, Bruxelles, 1923-1931, rist. 1971.

Jiryō Masuda, *Origins and Doctrines of Early Indian Buddhist Schools*, in «Asia Major», 2 (1925), pp. 1-78.

Katsumi Mimaki, *Le chapitre de Blo gsal grub mtha' sur les Sautrāntika, un essai de traduction*, in «Memoirs of the Research Institute for Humanistic Studies» (Kyoto), 16 (1979), pp. 143-72.

[Aggiornamenti bibliografici:

Collett Cox, *On the Possibility of a Nonexistent Object of Consciousness. Sarvāstivādin and Dārṣṭāntika Theories*, in «Journal of the International Association of Buddhist Studies», 11, 1 (1988), pp. 31-87.

Collett Cox, *Disputed Dharmas, Early Buddhist Theories on Existence. An Annotated Translation of the Section on Factors Dissociated from Thought from Sanghabhadra's Nyāyānusāra*, Tokyo 1995.

Anne Klein (trad.), *Knowing, Naming, and Negation. A Sourcebook on Tibetan Sautrāntika*, Ithaca/N.Y. 1991.

P. Williams e A. Tribe, *Buddhist Thought. A Complete Introduction to the Indian Tradition*, London 2000. Cfr. cap. 4.

In italiano segnaliamo lo studio di Amalia Pezzali, *Il tesoro della metafisica (Abhidharmakośa) secondo il maestro buddhista Vasubandhu*, Bologna 1987].

TADEUSZ SKORUPSKI

SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE. [Questa voce tratta della suddivisione della comunità buddhista in varie scuole, sette, ordini e tradizioni in diversi contesti storici e geografici. È costituita di sette parti:

Panoramica generale
Il Buddhismo Hīnayāna
Il Buddhismo Mahāyāna
Il Buddhismo esoterico
Il Buddhismo cinese
Il Buddhismo giapponese
Il Buddhismo tibetano

La parte introduttiva presenta i diversi parametri e criteri secondo i quali si è differenziata la tradizione; le parti successive trattano delle suddivisioni, su base dottrinale o geografica, della comunità].

Panoramica generale

Come tutte le grandi religioni, il Buddhismo presenta un quadro di sconcertante varietà dal punto di vista dottrinale, liturgico, linguistico e organizzativo. Questa diversità è soprattutto il risultato combinato dell'ampia diffusione geografica e del progressivo adattamento culturale. Dovunque il Buddhismo fu introdotto, infatti, in un'area enorme che spazia dall'Afghanistan all'Indonesia e al Giappone, esso divenne parte integrante di culture diverse, convivendo parzialmente con le credenze e i culti locali e in parte assorbendoli nel proprio sistema. Ma la diversità fu anche stimolata da alcune caratteristiche proprie del Buddhismo stesso: l'assenza di una autorità dottrinale centrale; la stratificazione sociale all'interno del clero; la relazione dell'ordine buddhista con il potere temporale; il mecenatismo regale; l'influenza dei laici; in alcuni casi, infine, la competizione fra grandi

centri monastici. Nonostante questa varietà di posizioni, tuttavia, non bisogna mai perdere di vista l'identità del Buddhismo, fondamentale e sempre riconoscibile: una dottrina della salvezza, attraverso l'acquisizione di una intuizione liberatoria e della completa estinzione di tutti i legami, che porta, di conseguenza, all'uscita dalla continua rinascita nel mondo della sofferenza. Spesso l'ottenimento di questi risultati è indissolubilmente legato alla vita monastica (con poche eccezioni, come nel caso del Jōdo Shinshū giapponese, che ha predicatori coniugati, o del Buddhismo laico cinese diffuso in Indonesia). L'ordine dei monaci buddhisti, il *saṃgha*, è rimasto il nucleo autentico della vita religiosa e l'elemento unificante più importante in tutto il mondo buddhista.

Movimenti, tradizioni monastiche, scuole e sette. È necessaria innanzi tutto una precisazione sui termini, perché il loro uso indiscriminato ha prodotto molta confusione.

I movimenti. Nel corso della sua lunga storia, il Buddhismo ha visto lo sviluppo di tre grandi complessi di dottrina e di pratica religiosa, ciascuno dei quali rappresenta una ben definita «via che conduce alla liberazione»: essi sono tipicamente chiamati *yāna* («veicoli»). Ci si riferirà ad essi come a «movimenti». Essi rappresentano tre orientamenti fondamentali all'interno del Buddhismo, ciascuno con le sue particolari idee dottrinali, pratiche di culto, scritture sacre e tradizioni iconografiche.

Il primo movimento comprende l'intero complesso del Buddhismo antico, del quale un esempio sopravvive nello Sri Lanka e nella maggior parte dell'Asia sudorientale. Dal momento che il termine Hīnayāna, «Piccolo Veicolo», appare peggiorativo, i suoi seguaci preferiscono ora che questo tipo di Buddhismo sia chiamato Theravāda, «la dottrina degli anziani» (in origine il nome di una scuola). Il Buddhismo Theravāda è sempre stato caratterizzato, tra l'altro, da una fortissima accentuazione sulla vita monastica; dall'ideale di diventare un *arhat*, colui che alla fine della sua vita ha raggiunto la santità individuale e si è assicurato la totale estinzione; e da una concezione del Buddha come maestro sublime e tuttavia mortale, il quale, dopo aver raggiunto il suo *nirvāṇa* finale, ha cessato di essere a qualunque livello di esistenza.

A partire dall'inizio dell'era volgare il Buddhismo Hīnayāna fu contrastato da un nuovo movimento che si definì «Grande Veicolo» (Mahāyāna). Questo sosteneva di costituire una via più generale e universale verso la liberazione, attraverso un ideale religioso più ambizioso (la buddhità invece della condizione di *arhat*); attraverso la fede nei *bodhisattva* come guide e salvatori sovrumani; attraverso l'idea di un Buddha trascendente, onnipervadente ed eterno, cioè la «natura di Buddha»; attraverso, infine, una reinterpretazione filosofica (con molte varianti) dei fondamentali concetti ontologici del Buddhismo antico e una considerazione più elevata della condizione dei fedeli laici come potenziali «candidati alla liberazione».

Nel VI secolo, o forse poco prima, si mise in luce un terzo orientamento, il movimento chiamato «Veicolo di Diamante» (Vajrayāna), che in Occidente viene generalmente detto Buddhismo tantrico o esoterico. Esso era caratterizzato dall'uso di incantesimi, simboli e rituali molto complessi e dall'acquisizione di poteri magici intesi come percorsi verso l'illuminazione, dallo sviluppo di «tecniche» psicofisiche (in parte di natura sessuale), e, infine, da un sistema di trasmissione esoterica da maestro a discepolo.

Per questi tre movimenti non è possibile parlare di «scuole», né tantomeno di «sette». Manca per essi una localizzazione precisa: sia il Buddhismo Mahāyāna che quello Vajrayāna si diffusero a ondate attraverso l'intero mondo buddhista. E soprattutto questi movimenti non sono reciprocamente esclusivi. Nella visione del Buddhismo Mahāyāna, per esempio, non si rifiuta l'intero complesso della dottrina del Theravāda, ma lo si incorpora come una sorta di «rivelazione semplice», offerta dal Buddha per elevare le menti dei suoi «uditori» (*śrāvaka*) fino a un certo livello di intuizione preliminare. Così il Buddhismo tantrico afferma di incorporare (e, ovviamente, di trascendere) i due Veicoli precedenti, senza peraltro negare una loro seppur limitata applicabilità. La letteratura dottrinale del Mahāyāna utilizza tranquillamente le scritture del Theravāda, riconoscendo in esse insegnamenti del Buddha che sono, a quel livello, insieme autentici e autorevoli.

Le tradizioni monastiche. Molto diverse da questi movimenti, ampi e multiformi, sono quelle che si definiscono tradizioni monastiche. La loro origine è strettamente legata al ruolo principale del codice di disciplina (*vinaya*) e particolarmente alla dettagliata serie di precetti che governavano la vita quotidiana del monaco, serie di precetti che doveva essere recitata a ogni *prātimokṣa* (la confessione bisettimanale) da tutti i monaci residenti in una singola «parrocchia» o autonomo circuito di elemosine (*sīmā*). La prima diffusione del Buddhismo nel subcontinente indiano fu un continuo processo di espansione per contatto: dal momento che ogni gruppo di popolazione locale era in grado di mantenere solo un certo numero di mendicanti, il clero in eccedenza doveva necessariamente trasferirsi altrove e fondare nuove «parrocchie». Questo processo fu ulteriormente stimolato dalla vita itinerante condotta da molti monaci nelle stagioni diverse da quella delle piogge, e dall'ideale missionario che fin dalle origini aveva caratterizzato il Buddhismo. Per questi motivi il Buddhismo si diffuse in [illegible]

in continua espansione, ma del tutto privi di una autorità centrale che potesse imporre una qualunque uniformità dottrinale e rituale. L'unico elemento di connessione era il *vinaya*, e la sua frequente recitazione in effetti funzionava come strumento per conservare l'omogeneità dell'ordine buddhista.

Man mano che il territorio occupato dal Buddhismo si ampliava, tuttavia, cominciarono a svilupparsi variazioni locali del codice di disciplina, in parte in seguito alla mancanza di comunicazione e probabilmente anche a causa della necessità di adattare le regole alle diverse situazioni locali. Se la tradizione buddhista parla della nascita di diciotto distinte tradizioni monastiche nei primi due secoli successivi alla morte del Buddha, si deve intendere che le differenze che le separavano riguardavano soprattutto dettagli della disciplina, piuttosto che aspetti dottrinali. Nel canone buddhista cinese si sono conservati non meno di cinque *vinaya* delle diverse scuole delle origini: opere ampie, che differiscono l'una dall'altra per quanto riguarda il numero delle regole, le prescrizioni che regolano dettagli minuti del comportamento quotidiano e il grado di elaborazione dei miti che giustificano ciascuna regola particolare, ma che, per quanto riguarda la dottrina, mostrano pochissime varianti.

Le scuole. Di natura molto diversa sono le scuole che si svilupparono nel Buddhismo Theravāda e (in misura molto maggiore) nel Buddhismo Mahāyāna. In questo caso l'accento è posto sull'interpretazione di alcuni degli elementi fondamentali della dottrina della liberazione, questioni come la natura dell'*arhat*, la non esistenza di un sé permanente (*anātman*), la coproduzione condizionata, ecc. Nel Buddhismo Mahāyāna incontriamo una proliferazione di simili scuole, che vanno dalla prima propagazione in India della dottrina della «vacuità» universale (*śūnyavāda*) fino al Buddhismo Chan (Zen) cinese e giapponese, con il suo messaggio iconoclasta di «niente parole» e «niente mente».

Nonostante la loro grandissima varietà tutte queste scuole condividono alcuni tratti comuni. In primo luogo il loro campo di attività non è la disciplina monastica ma la scolastica: i diversi *abhidharma* del Buddhismo Theravāda e molte sistematizzazioni trattatistiche di studiosi del Mahāyāna. Una seconda caratteristica condivisa dalla maggior parte delle scuole è il ruolo attribuito ai famosi «maestri della Legge», sia come padri fondatori che come trasmettitori degli insegnamenti di una scuola particolare: Kātyāyanīputra, Vasumitra e altri «patriarchi» della scuola del Sarvāstivāda che vissero nell'India nordoccidentale e in Kashmir; Nāgārjuna e Āryadeva, che sistematizzarono la dottrina della scuola della vacuità; Asaṅga e Vasubandhu, i quali, probabilmente nel V secolo d.C., fondarono la scuola dello Yogācāra; e infine, in Asia orientale, i grandi maestri che fondarono e propagarono le scuole principali del Buddhismo cinese: il vasto e complesso sistema della scuola del Tiantai fondata da Zhiyi (538-597), la dottrina della totalità onnipervasiva di Fazang (643-712); la devozione popolare della Terra Pura (Jingtu) di Tanluan (476-542) e Daochuo (562-645) e i molti «patriarchi» e fondatori dei vari rami del Chan (Zen) in Cina, Corea e Giappone.

In terzo luogo: anche se queste scuole riconoscono la validità di tutte le scritture buddhiste (pur considerando, come si è visto, in qualche caso i testi preferiti da altre scuole soltanto «insegnamenti provvisori»), molte di esse tendono a concentrarsi su un particolare testo o gruppo di testi, ritenuto portatore della rivelazione finale e suprema della verità. Così la scuola della vacuità utilizzava soprattutto quella classe di testi del Mahāyāna detta letteratura della *Prajñāpāramitā* («Perfezione della Saggezza»), mentre la scuola dello Yogācāra faceva riferimento all'autorità del *Laṅkāvatāra Sūtra*. Per il fondatore della scuola del Tiantai la rivelazione suprema si trovava nel messaggio di salvezza universale esposto nel *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra* (Sūtra del Loto della Buona Legge), mentre Fazang trovava l'espressione della suprema verità nell'*Avataṃsaka Sūtra* (cinese, *Huayan*; Sūtra della Ghirlanda). E perfino il Buddhismo Chan, nonostante il suo rifiuto dei testi scritti, nella sua prima fase si riferiva largamente al *Laṅkāvatāra Sūtra*. La natura scolastica e «colta» di tutte queste scuole emerge anche dal fatto che esse rimasero essenzialmente un fenomeno ecclesiastico: furono la creazione e il dominio esclusivo di una *élite* di monaci-studiosi, nella quale il laicato non aveva alcuna parte. Le loro roccaforti erano i grandi monasteri riccamente sovvenzionati, che in tutto il mondo buddhista funzionavano come centri di studio e di dispute dottrinali. Una delle loro caratteristiche principali, tuttavia, è che non si trattava assolutamente di comunità esclusive, con una «appartenenza» univoca e ben definita. I monaci viaggiavano da un monastero all'altro senza tener troppo conto delle scuole che dominavano in ciascun centro; in molti casi si potevano studiare le diverse interpretazioni delle varie scuole in successione, o perfino simultaneamente, e sia l'eclettismo che il sincretismo fiorirono ampiamente e soprattutto senza alcuna accusa di «eterodossia».

Le sette. Il principio distintivo tra le scuole e le sette potrebbe essere che queste ultime sono caratterizzate da un superiore grado di esclusivismo, da un chiaro concetto di «appartenenza» e, in generale, dal ruolo importante svolto in esse dai laici. I movimenti settari hanno in genere al loro centro un *leader* carismatico, che esemplifica nella sua stessa persona il messaggio religioso della setta: in molti casi egli sostiene di essere l'incarnazione o la manifestazione di un Buddha (specialmente del Buddha futuro) o di un potente *bodhi-*

sattva. A differenza delle scuole, che non sono confinate in una sola regione (la dottrina detta della sola rappresentazione si spinse dall'India fino al Giappone, e il Chan/Zen si trovava in tutta l'Asia orientale), la maggior parte delle sette sono invece assai localizzate e profondamente radicate nelle rispettive situazioni locali. Come si vedrà, rispetto alla scuole le sette in genere provengono dagli strati inferiori della popolazione, sia socialmente che intellettualmente: si può dire che le scuole rappresentano la «grande tradizione» del Buddhismo al suo massimo livello di espressione.

Parametri di diversificazione. Nella diffusione del Buddhismo possiamo riconoscere molti fattori che contribuirono al processo continuo della diversificazione dottrinale. Nei limiti del presente articolo sarà possibile trattare solamente i più importanti.

La distanza dal centro. Come si è già notato, la diffusione del Buddhismo a partire dal subcontinente indiano assunse soprattutto la forma di una graduale espansione per contatto, un processo che presentava ottime possibilità di mantenere un grado di omogeneità abbastanza alto. Tuttavia la propagazione del Buddhismo, una volta uscito dal suo Paese di origine, assunse il carattere di una diffusione a lunga distanza e in direzioni assai diverse: dall'India nordoccidentale attraverso il cuore desolato del continente fino in Cina; lungo le rotte marittime dalla costa orientale dell'India fino all'Asia sudorientale, a Sumatra e a Giava; dal bacino del Gange attraverso lo Himalaya fino al Tibet. In tutte queste regioni, assai lontane dal centro di espansione, il Buddhismo si sviluppò in maniera indipendente. In questo modo sia la Cina che il Tibet divennero a loro volta, in seguito, centri secondari di diffusione: i buddhisti coreani e giapponesi furono ispirati da esempi cinesi, senza avere quasi alcun contatto con l'India, e in tutta l'Asia orientale il cinese classico divenne la lingua della scrittura buddhista. Allo stesso modo il Buddhismo tibetano, specialmente nella sua forma lamaista, si sviluppò in un sistema del tutto particolare, ben differenziato da qualunque prototipo indiano. Nel XVI secolo anche il Tibet divenne un centro secondario di espansione, dal quale il Lamaismo si diffuse in Mongolia.

Nell'Asia sudorientale il Buddhismo non fu introdotto in modo indipendente, ma all'interno di un generale processo di imprestito culturale: tra il II e il V secolo la diffusione della cultura indiana nell'ampia regione che si estende dalla Birmania a Sumatra portò alla formazione di un'intera serie di Stati più o meno indianizzati, nei quali il Buddhismo (soprattutto delle sue forme mahāyānica e tantrica) coesisteva con l'Induismo. Questo sviluppo indipendente del Buddhismo in aree periferiche fu naturalmente rafforzato dalla sua scomparsa dall'India, dopo il XII secolo. Non è un caso se verso quell'epoca lo Sri Lanka, dove il *saṃgha* del Theravāda era stato restaurato e riorganizzato sotto il re Parakkamabāhu II (1236-1271), divenne un forte centro di diffusione. Grazie all'impegno missionario cingalese, il Buddhismo Theravāda divenne tra il XII e il XIV secolo la religione di Stato in Birmania, Thailandia, Laos e Cambogia.

Il confronto con le culture locali. Dovunque giunse, il Buddhismo fu naturalmente influenzato in vario grado dalle credenze e dalle pratiche locali, l'assimilazione delle quali portò a ulteriori differenziazioni. In alcune regioni, come i regni-oasi lungo la Via della Seta e l'Asia sudorientale, la resistenza culturale al Buddhismo risultò piuttosto debole: in quelle regioni la nuova religione indiana fu accolta come uno strumento di civiltà superiore, spesso insieme ad altri elementi della cultura indiana come l'organizzazione dello Stato, l'astronomia, le arti figurative e la scrittura. Altrove, specialmente in Cina, il Buddhismo dovette invece competere con forti tradizioni filosofiche e sociali preesistenti. In Cina fu costretto a svilupparsi all'ombra della dominante ideologia confuciana, per cui quasi tutti gli elementi caratteristici del Buddhismo cinese sono il risultato di un «adattamento sotto pressione». In ogni luogo, tuttavia, e specialmente a livello popolare, il Buddhismo si fuse con le antiche tradizioni non buddhiste e finì per incorporarle: l'eubiotica taoista e la morale confuciana in Cina; lo Scintoismo in Giappone; elementi presi a prestito dalla religione Bon in Tibet e dallo sciamanismo in Mongolia.

La stratificazione sociale. Fin dai tempi più antichi il Buddhismo monastico dipendeva per la sua stessa esistenza dall'appoggio dell'*élite* al potere: perciò il legame strettissimo fra il *saṃgha* e il potere temporale costituisce una caratteristica costante della storia di tutti i Paesi nei quali penetrò il Buddhismo. Questa cooperazione (che in alcune regioni, come nello Sri Lanka, risulta di fatto una completa interdipendenza) ha prodotto sia risultati positivi che risultati negativi: da un lato corruzione e abuso di potere, dall'altro la formazione di una *élite* ecclesiastica all'interno del *saṃgha*, legata ai principali centri monastici, alla quale dobbiamo i prodotti più sofisticati del pensiero, della letteratura e dell'arte buddhista. Questo gruppo elitario articolato costituiva in realtà solamente una piccola minoranza, il livello più alto dell'istituzione buddhista. In tutti i Paesi buddhisti, infatti, incontriamo una netta differenziazione verticale fra l'*élite* colta, che risiedeva nei principali monasteri, e la grande maggioranza dei «sacerdoti in mezzo alla popolazione», che svolgevano il loro umile servizio negli infiniti piccoli templi e santuari locali a livello di base, dove spesso erano gli unici a poter vantare una minima formazione letteraria. Il mondo dei sacerdoti di corte, degli eruditi dottori e dei filosofi costi-

nasce la «grande tradizione» del Buddhismo, ma esso è comunque controbilanciato da una infinita varietà di credenze e di culti popolari che rappresentano le sue «piccole tradizioni». Ed è soprattutto a questo livello che si trovano le tracce (spesso non ben documentate) dei movimenti settari del tipo menzionato sopra. Il loro messaggio in genere è estremamente semplice e si incentra su una o due idee fondamentali derivate dalla tradizione scritturale buddhista: il tema dell'oscura «epoca finale» nella quale la dottrina scomparirà e il mondo sarà precipitato nel caos e nella corruzione, e la credenza nell'imminente apparizione del Buddha, che introdurrà un mondo di pietà e di giustizia.

I movimenti che adottarono tali idee sono stati talora perseguitati come «sovversivi», sia dal potere temporale che dai rappresentanti dell'istituzione ecclesiastica. Talvolta questi movimenti hanno assunto un carattere violento. Esempi di questo genere di attività settaria si possono trovare in varie parti del mondo buddhista: i movimenti millenaristi comparsi di tanto in tanto nell'Asia sudorientale, soprattutto in epoche di crisi; la setta militante e protonazionalista fondata dal riformatore giapponese Nichiren (1222-1282), che combinava attivismo socio-religioso e opposizione contro il clero istituzionalizzato con una semplicissima via verso la salvezza; in Cina, infine, le attività ugualmente militanti del complesso di società segrete ispirate al Buddhismo e note collettivamente come il Loto Bianco, che preoccuparono le autorità politiche cinesi dal XIV secolo fino all'epoca moderna. Ma l'attivismo e le forme violente di protesta sociale sono sempre stati piuttosto l'eccezione che la regola: in grandissima parte la vita religiosa buddhista, a livello di base, presenta il quadro familiare e pacifico delle società locali, delle confraternite e delle associazioni dedite al mutuo soccorso, ad attività caritatevoli e alle cerimonie collettive.

La differenziazione linguistica. Mentre la tradizione brahmanica era basata sul sanscrito come lingua scritturale, il Buddhismo non ha mai conosciuto il concetto di «lingua sacra». I testi per molti secoli sono stati tradotti in una grande varietà di lingue regionali e perfino la lingua *pāli*, la lingua del Buddhismo Theravāda, non rappresenta certamente la lingua dei primi sermoni buddhisti. Nel corso del tempo, tuttavia, la diffusione del Buddhismo a partire da alcuni centri secondari portò all'uso di alcune lingue, in forma cristallizzata, che possiamo definire «idiomi letterari ecclesiastici»: il cinese classico in Giappone e in Corea, la lingua *pāli* nell'Asia sudorientale e il tibetano letterario. Anche in questo caso, comunque, si constatano fenomeni di stratificazione sociale, perché in queste regioni le prediche comuni e altri tipi di letteratura religiosa semplificata (sia scritta che orale) utilizzavano generalmente la lingua viva. Così la letteratura vernacolare cinese deve la propria origine a semplici narrazioni buddhiste scritte nel dialetto metropolitano e destinate alla recitazione per un pubblico, in gran parte analfabeta, di devoti laici. Anche l'aspetto linguistico, dunque, riunisce le due principali caratteristiche che si sono osservate nella diffusione del Buddhismo nel suo insieme: da un lato la diffusione geografica unita a una continua differenziazione regionale, dall'altro una stratificazione interna che produce una grande varietà di espressioni a vari livelli sociali, sia all'interno del clero buddhista, sia fra la popolazione laica.

[Vedi anche *MISSIONI BUDDHISTE*].

BIBLIOGRAFIA

Le opere qui segnalate contengono informazioni sui principali temi trattati in questa voce: le diverse varietà del Buddhismo (tradizioni monastiche, scuole, sette), la stratificazione sociale (Buddhismo di *élite* di contro a Buddhismo popolare) e l'adattamento agli ambienti culturali.

M. Anesaki, *Nichiren. The Buddhist Prophet*, 1916, rist. Gloucester/Mass. 1966.

A. Bareau, *Les Sectes bouddhiques du petit véhicule*, Saigon 1955.

H. Bechert, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravada-Buddhismus*, I-III, Frankfurt 1966-1973.

H. Bechert (cur.), *Buddhismus in Ceylon and Studies in Religious Syncretistim in Buddhist Countries*, Göttingen 1978.

W. Chan, *Religious Trends in Modern China*, New York 1953.

K.K.S. Ch'en, *Buddhism in China. A Historical Survey*, Princeton 1964.

N. Dutt, *Early History of the Spread of Buddhism and the Buddhist Schools*, 1925, rist. New Delhi 1980; e *Buddhist Sects in India*, Delhi 1978.

J.J.M. de Groot, *Sectarianism and Religious Persecution in China*, I-II, Amstrdam 1903-1904.

H.Fr. Hackmann, *Laien-Buddhismus in China. Das Lung shu Ching t'u wen des Wang Jih hsiu aus dem Chinesischen ubersetzt, erlautert und beurteilt*, Gotha-Stuttgart 1924.

Sh. Hanayama, *A History of Japanese Buddhism*, Tokyo 1960.

H. Hoffmann, *The Religions of Tibet*, Westport/Conn. 1961.

R.C. Lester, *Theravada Buddhism in Southeast Asia*, Ann Arbor 1992.

K. Malalgoda, *Buddhism in Sinhalese Society, 1750-1900. A Study of Religious Revival and Change*, Berkeley 1976.

Alicia Matsunaga, *The Buddhist Philosophy of Assimilation. The Historical Development of the Honji-Suijaku Theory*, Tokyo 1969.

R.J. Miller, *Monasteries and Culture Change in Inner Mongolia*, Wiesbaden 1959.

H. Thomsen, *The New Religions of Japan*, Westport/Conn. 1963.

[Aggiornamenti bibliografici:

J.R. Egge, *Religious Giving and the Invention of Karma in Theravada Buddhism*, Richmond 2001.

C. Thien, *The Literature of the Personalists of Early Buddhism*, Delhi 1999.

C. Weber, *Wesen und Eigenschaften des Buddha in der Tradition des Hinayana-Buddhismus*, Wiesbaden 1994].

ERIK ZÜRCHER

Il Buddhismo Hīnayāna

Il termine *Hīnayāna* si riferisce alle scuole e sette buddhiste che si sono formate prima dell'inizio dell'era volgare e a quelle che da esse derivarono direttamente. Il termine *Hīnayāna*, che significa «Piccolo Veicolo», cioè «strumento inferiore di progresso» verso la liberazione, è in qualche modo peggiorativo. Esso fu applicato, con un atteggiamento di critica, a queste forme originali del Buddhismo dai seguaci del grande movimento di riforma che si sviluppò poco dopo la nascita di Cristo e che si riferiva a se stesso come al Mahāyāna, il «Grande Veicolo», cioè «strumento maggiore di progresso» verso la liberazione. I seguaci del Mahāyāna, in effetti, accusavano i seguaci dello Hīnayāna di ricercare egoisticamente soltanto la loro propria salvezza personale, mentre essi propugnavano l'interesse per la liberazione di tutti gli esseri e facevano voto di posporre la loro personale liberazione fino alla fine dei tempi. L'ideale dei seguaci dello Hīnayāna, in altri termini, era l'*arhat* (pāli, *arahant*), il santo che ha raggiunto il *nirvāṇa*, mentre quello del Mahāyāna era il *bodhisattva*, l'eroe totalmente misericordioso, il quale, decidendo di diventare un Buddha in un futuro remoto, dedica il corso delle sue innumerevoli vite alla salvezza di ogni tipo di esseri. Sarebbe più corretto dare il nome di «Buddhismo antico» a quello che è chiamato Hīnayāna, usando una espressione che indica l'intera serie delle forme più antiche del Buddhismo: quelle precedenti allo sviluppo del Mahāyāna e quelle che ne condividono la stessa ispirazione e lo stesso ideale, cioè l'*arhat*. [Vedi *ARHAT*].

Questo Buddhismo antico deriva direttamente dal Buddhismo delle origini (quello personalmente predicato dal Buddha), ma si distingue da esso per le continue aggiunte e riformulazioni dei suoi seguaci e maestri, desiderosi di approfondire e perfezionare l'interpretazione dell'antica dottrina. Questo costante e legittimo sforzo diede origine a molti dibattiti, controversie e divisioni, che ebbero come risultato la comparsa di una serie di sette o scuole. L'autentico insegnamento originale del Buddha è accessibile per noi solamente attraverso i testi canonici di queste scuole, testi che furono scritti solo verso l'inizio dell'era volgare e che riflettono le divergenze che già a quel tempo esistevano fra le sette. Di questa vasta letteratura canonica, inoltre, solamente una piccolissima parte è sopravvissuta, nella sua lingua indiana originale oppure in traduzione cinese o tibetana: per questa ragione la nostra conoscenza della dottrina insegnata personalmente dal Buddha rimane ancora vaga e ipotetica. Non possediamo tutti i documenti necessari per ricostruirla con certezza: attraverso la raccolta di tutti gli elementi comuni (dottrinali e di altro tipo) tratti dai testi canonici giunti fino a noi è possibile, al massimo, raggiungere uno stadio di sviluppo della dottrina buddhista immediatamente precedente alle divergenze di queste scuole. I loro testi, infatti, si sono conservati solo per una casualità della storia.

La parola indiana, sia in sanscrito che in *pāli*, che qui si traduce come «scuola» o «setta» è *nikāya*, che significa propriamente «gruppo». Nel nostro contesto, essa si riferisce a un gruppo di iniziati, più spesso monaci (*bhikṣu*) che non laici, i quali affermano sinceramente di esseri fedeli discepoli del Buddha, ma che sono distinguibili da altri gruppi consimili perché fondano le loro convinzioni su un *corpus* di testi canonici che in qualche misura si differenziano dagli altri. Queste differenze fra i vari testi canonici non riguardano soltanto la loro forma, orale o scritta, ma anche un certo numero di elementi dottrinali e di regole della disciplina monastica. Nonostante la spinta alla disaggregazione alla quale erano sottoposti (in realtà la stessa spinta che li aveva prodotti), nonostante la loro diffusione geografica e la dispersione talora considerevole, e nonostante le vicissitudini della storia, che spesso posero loro nuovi problemi, in gran parte questi gruppi conservarono per molti secoli una notevole coesione interna. Spesso, tuttavia, si verificarono scismi e divisioni, che portarono alla formazione di nuove scuole. A giudicare dai documenti che possediamo (comunque molto scarsi), sembra in ogni caso che le relazioni fra i diversi gruppi fossero in genere piuttosto buone. Le loro dispute rimasero a livello di discussioni più o meno appassionate e degenerarono in conflitti seri soltanto quando venivano toccati problemi economici e politici.

Diversi sono i fattori che spiegano queste divisioni e la formazione di queste sette o scuole. In primo luogo la comunità monastica buddhista (*saṃgha*) non ebbe mai una autorità suprema, in grado di imporre l'unità con strumenti potenti e svariati, come avvenne nel Cristianesimo grazie al Papato. Se prestiamo fede ad alcuni testi canonici che sembrano riflettere fedelmente la realtà, lo stesso Buddha dovette probabilmente affrontare numerosi episodi di insubordinazione da parte di alcuni dei suoi monaci, e non sempre fu in grado di risolverli a suo favore. Le tradizioni più antiche, inoltre, concordano nell'affermare che egli non designò un suo successore come guida della comunità dopo di lui, ma consigliò semplicemente ai suoi seguaci di rimanere fedeli alla sua dottrina (*dharma*). Un atteggiamento che

evidentemente costituiva una difesa assai fragile contro le forze che ben presto cercarono di dividere la comunità, rimasta «orfana» dopo la morte del fondatore.

Per almeno cinque secoli la dottrina del Buddha fu conservata in realtà soltanto attraverso la trasmissione orale, molto probabilmente in dialetti diversi anche se fra loro imparentati. Questo tratto e la già ricordata assenza di una autorevole gerarchia ecclesiale nel *saṃgha* rappresentano le due evidenti ragioni della distorsione progressiva e dall'alterazione del messaggio lasciato dal Beato ai suoi immediati discepoli. Il messaggio, inoltre, non era del tutto chiaro e convincente per tutti coloro a cui si rivolgeva e spinse molti predicatori buddhisti a fornire ulteriori spiegazioni e interpretazioni dell'insegnamento. La predicazione del Buddha, infine, era ben lungi dal rappresentare un sistema completo, capace di fornire le soluzioni per tutti i problemi che potessero porsi alle tante e tanto diverse persone cui sarebbe giunta. Monaci e discepoli laici – ed anche persone esterne al Buddhismo, ma curiose e interessate alla sua dottrina (avversari brahmani, jainisti e altri) – riscontrarono così facilmente numerosi difetti, errori e contraddizioni nella dottrina. Ciò naturalmente turbò il *saṃgha*, ma fece piacere a coloro che volevano confutarlo e screditarlo. I predicatori buddhisti che cercarono di risolvere queste questioni e obiezioni erano evidentemente guidati da ciò che essi conoscevano e comprendevano della dottrina del Buddha, ma i loro sforzi, concentrandosi sull'insegnamento originario del fondatore, finirono in qualche modo per espanderlo, creando a loro volta nuovi motivi di differenziazione e di disputa all'interno della comunità.

Secondo alcuni studiosi bisogna distinguere fra «sette» e «scuole». Le sette sarebbero i gruppi nati da un profondo dissenso su argomenti di disciplina monastica: dal dissenso si sarebbe poi originata una frattura nella comunità, un *saṃghabheda*, uno scisma, portando all'interruzione della vita religiosa comunitaria. Le scuole, invece, sarebbero nate per divergenze di opinione su argomenti dottrinali e il loro dissenso non avrebbe mai dato origine a veri e propri scismi o ad aperta ostilità. Questa distinzione merita attenzione, ma va in qualche modo sfumata dal riconoscimento che la situazione concreta prevalente fra i diversi gruppi della comunità delle origini era certamente assai più complessa e variegata di quanto la distinzione stessa indichi.

L'origine delle sette e delle scuole e la loro relazione. Tutta la documentazione scritta dalla quale possiamo attingere informazioni sull'origine delle sette e delle scuole antiche fu composta molto più tardi, dopo l'inizio dell'era volgare, e pertanto non è per nulla affidabile. Poiché, tuttavia, i più antichi tra questi testi generalmente concordano su alcuni punti principali, possiamo ricostruire con un certo grado di attendibilità la tradizione comune dalla quale essi derivano. In questo modo dovremmo avere un quadro sufficientemente accurato delle relazioni fra queste sette e scuole.

La prima divisione della comunità si verificò probabilmente verso la metà del IV secolo a.C., qualche tempo dopo il concilio di Vaiśālī, ma, nonostante quanto afferma la tradizione cingalese (Theravādā), senza alcuna connessione diretta con questo evento. Lo scisma fu verosimilmente provocato da una serie di disaccordi sulla natura degli *arhat*, i quali, secondo alcuni, conservavano imperfezioni pur avendo raggiunto il *nirvāṇa* in questo mondo. I sostenitori di questa idea erano più numerosi e formarono il movimento dei mahāsāṃghika, «quelli della comunità maggioritaria»; i loro avversari, che volevano rimanere fedeli all'insegnamento dei primi discepoli del Buddha e che negavano che l'*arhat* potesse conservare alcuna imperfezione, assunsero il nome di sthaviravādin, «coloro che parlano come gli anziani» o «coloro che insegnano la dottrina degli anziani».

In seguito ciascuno di questi due movimenti si divise a sua volta, progressivamente, in numerose altre sette o scuole. L'origine dei primi due movimenti, i mahāsāṃghika e gli sthaviravādin, è dunque sufficientemente chiara, ma assai meno chiare sono le modalità, le circostanze e l'epoca della nascita delle scuole successive e il tipo di legame che esse mantenevano con quelli. Particolarmente poveri di informazioni siamo sulle sette e scuole che si svilupparono direttamente o indirettamente dai mahāsāṃghika.

Dal movimento dei mahāsāṃghika nacquero gli ekavyāvahārika, in seguito i gokulika e infine le scuole dei caitika. Probabilmente dagli ekavyāvahārika ebbe origine a sua volta la scuola dei lokottaravādin, ma forse quest'ultima è semplicemente la forma assunta dagli ekavyāvahārika in una particolare epoca, a causa dell'evoluzione della dottrina. Dalla scuola dei gokulika derivò quella dei bahuśrutīya e quella dei prajñaptivādin. Almeno una parte della scuola dei caitika si diffuse nell'India meridionale, lungo il corso inferiore del fiume Krishna, poco tempo prima dell'inizio dell'era volgare. Da questa scuola si svilupparono due sette importanti: i pūrvaśaila e gli aparaśaila e in seguito, poco più tardi, i rājagirika e i siddhārthika. Nel loro insieme, queste ultime quattro sette formavano il gruppo degli andhraka, che prendeva il nome dalla regione (Andhra) in cui fiorirono durante i primi secoli d.C.

Sembra che il movimento dello Sthaviravāda sia rimasto unito fino quasi all'inizio del III secolo a.C., quando da esso si separò la scuola dei vātsīputrīya, che affermavano l'esistenza di una «persona» quasi autonoma (*pudgala*). Circa mezzo secolo più tardi, probabil-

mente durante il regno di Aśoka (incoronato intorno al 268 a.C.), dagli sthaviravādin non vātsīputrīya si separarono anche i sarvāstivādin, che si diffusero nell'India nordoccidentale. Questa volta la disputa riguardava la nozione, tipica della scuola del Sarvāstivāda, che «tutto esiste» (*sarvam asti*). All'inizio del II secolo sorse un'altra divisione all'interno di quel che restava degli sthaviravādin, che a quell'epoca, per distinguersi dai sarvāstivādin, sembra abbiano assunto il nome di vibhajyavādin, «coloro che insegnano la discriminazione». Da questa disputa nacquero i mahīśāsaka e i dharmaguptaka, che discutevano tra loro se il Buddha appartenesse, in senso proprio, alla comunità monastica e sul valore rispettivo delle offerte fatte al Beato e di quelle fatte alla comunità. In un'epoca ignota verso l'inizio dell'era volgare dai vātsīputrīya nacquero quattro nuovi gruppi: i dharmottarīya, i bhadrayānīya, i ṣaṇṇagarika e i sammatīya. Quest'ultimo gruppo, che fu molto importante per il Buddhismo indiano, diede origine in seguito alle scuole degli avantaka e dei kurukulla. Dai sarvāstivādin, infine, si separarono i sautrāntika, identificabili con i dārṣṭāntika e con i saṃkrāntivādin.

Intorno alla metà del III secolo a.C. alcuni vibhajyavādin si stabilirono nell'India meridionale e nello Sri Lanka, mantenendo per un certo periodo, a quanto sembra, relazioni abbastanza strette con i mahīśāsaka, la cui presenza è attestata nella stessa zona. Adottando il dialetto *pāli* come lingua canonica e sostenendo con forza la rigida ortodossia della loro dottrina, essi assunsero il nome di theravādin, la forma *pāli* del sanscrito sthaviravādin. Ma anche la nuova scuola subì discussioni interne e divisioni: alcuni anni prima dell'era volgare dalla scuola dei mahāvihāravāsin, fondata all'epoca dell'arrivo del Buddhismo nello Sri Lanka, si separarono gli abhayagirivāsin; in seguito, nel IV secolo, fecero la loro comparsa i jetavanīya.

Tre sette derivate dallo Sthaviravāda, infine, presentano particolari problemi riguardo alla loro precisa relazione e identità. I kāśyapīya, la cui collocazione dottrinale sembra essere fondamentalmente una sorta di compromesso fra le idee dei sarvāstivādin e dei vibhajyavādin, si separarono da questi ultimi poco tempo dopo la divisione che aveva prodotto i *nikāya* del Sarvāstivāda e del Vibhajyavāda. Più misteriosa è la setta degli haimavata, su cui abbiamo informazioni scarse e contraddittorie. Infine la setta del Mūlasarvāstivāda, «Sarvāstivāda radicale», comparve improvvisamente alla fine del VII secolo con un enorme «canestro della disciplina» (*Vinaya Piṭaka*) in sanscrito, assai diverso sotto molti aspetti da quello della scuola del Sarvāstivāda. È impossibile determinare con esattezza la loro connessione.

Tranne che per alcune delle più importanti di queste sette e scuole (come il Theravāda, che ci ha lasciato il tesoro delle sue celeberrime Cronache cingalesi) non sappiamo nulla della storia di questi vari gruppi. La loro esistenza, tuttavia, è certa, grazie alla testimonianza di un discreto numero di iscrizioni e di altri documenti sicuri. Nel VII secolo, quando i pellegrini cinesi Xuanzang e Yijing effettuarono le loro lunghe visite in India, la maggior parte di queste sette era già scomparsa. Di tutte le scuole derivate dall'iniziale movimento dei mahāsāṃghika, era ancora numerosa e fiorente solamente quella dei lokottaravādin, ma isolata in una località molto specifica, Bamian (Bāmiyān, nell'attuale Afghanistan). (Vedi figura 1).

A questo punto si pone un importante interrogativo, la cui risposta è ancora incerta: quale connessione legava queste prime sette e scuole buddhiste, note complessivamente come Hīnayāna, con i gruppi formati dai seguaci del Mahāyāna? Alcune di queste scuole, in particolare quelle derivate dal movimento dei mahāsāṃghika, si convertirono forse al Mahāyāna, o addirittura lo generarono attraverso la naturale evoluzione della loro dottrina? Bisogna forse interpretare l'espressione mahāyāna-sthaviravādin, che Xuanzang applica a un buon numero di comunità incontrate in India, nel senso che i seguaci dello Sthaviravāda si erano convertiti al Mahāyāna? Oppure i fedeli dei due gruppi vivevano insieme nella stessa zona, ma senza mescolarsi? Questa seconda interpretazione sembra più soddisfacente, anche se la prima non può essere rigettata in modo definitivo.

La distribuzione geografica. Due tipi di documenti ci danno informazioni sulla distribuzione geografica delle sette e delle scuole antiche: le iscrizioni e i resoconti dei pellegrini cinesi che viaggiarono in India. Le iscrizioni utilizzabili, che sono solo poche decine e risalgono a un'epoca tra il II secolo a.C. e il VI secolo d.C., ci forniscono dati frammentari e assai insufficienti. Esse, per esempio, anche quando attestano con certezza la presenza di una scuola in uno specifico luogo e in una particolare epoca, nulla ci dicono riguardo alla presenza o all'assenza di quella setta in altri luoghi e in altri tempi. Senza dubbio più complete sono le informazioni fornite dai viaggiatori cinesi, soprattutto Xuanzang e in minor misura Yijing, ma valgono soltanto per il VII secolo, l'epoca dei loro viaggi. L'analisi e lo studio di questi due tipi di fonti (e inoltre delle Cronache cingalesi, che trattano soprattutto del Buddhismo nello Sri Lanka) rivelano alcune importanti caratteristiche generali delle scuole buddhiste più antiche. Nessuno di questi gruppi era presente ovunque in tutta l'India e nei territori circostanti; nessuna regione, d'altro canto, era dominata esclusivamente da un singolo gruppo. Per ragioni che quasi sempre ci sfuggono, alcuni gruppi erano in maggioranza in certi luoghi, ma in minoranza in altri e completamente assenti in altri ancora

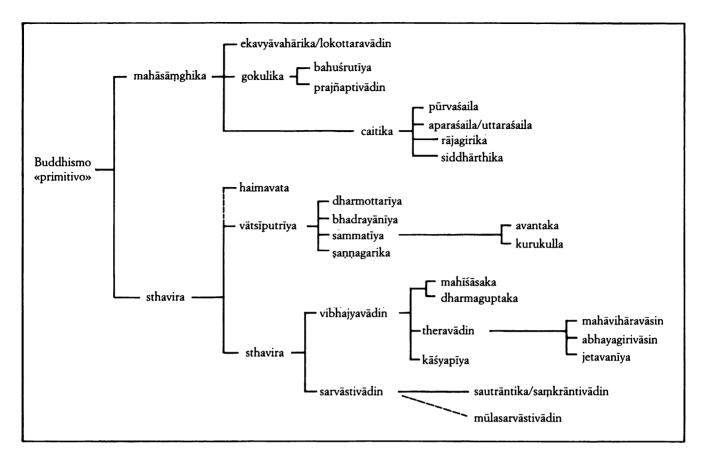



FIGURA 1. *La filiazione delle sette dello Hīnayāna.*

per quanto si può dire, i vari gruppi convivevano, ovunque e in proporzione variabile, con altri gruppi. In certe località, per esempio, specialmente quelle rese sacre agli occhi dei fedeli dalla storia o dalla leggenda e che perciò erano diventate importanti centri di pellegrinaggio, convivevano monaci di sette diverse in monasteri giustapposti, venerando spesso gli stessi oggetti sacri, tumuli (*stūpa*), alberi della *bodhi*, ecc. Questa situazione si verificava non soltanto nei luoghi sacri del bacino del Gange, dove si svolse la maggior parte della vita del Buddha, ma anche in luoghi assai lontani, come Sāñchī, Karlī, Amarāvatī, Nāgārjunikoṇḍa e altrove. Nello Sri Lanka, per esempio, i tre grandi monasteri che divennero i centri delle tre sottosette del Buddhismo Theravāda (mahāvihāravāsin, abhayagirivāsin e jetavanīya) erano tutti situati nell'immediata periferia dell'antica capitale dell'isola, Anurādhapura.

Tutte le sette e le scuole sembrano essere state presenti nel medio bacino del Gange, dove si trovavano i principali luoghi di pellegrinaggio. Le scuole più importanti, sia quelle derivate dai mahāsāṃghika che quelle derivate dagli sthaviravādin, sembrarono aver convissuto nell'India orientale, in Bengala e nelle zone circostanti, almeno nel VII secolo, come riferiscono Xuanzang e Yijing.

Il Buddhismo Theravāda fu sempre ampiamente diffuso nella maggior parte dello Sri Lanka, come accade ancora oggi. Nell'XI secolo i suoi fedeli convertirono i Birmani e poco più tardi le popolazioni della Thailandia, della Cambogia e del Laos, Paesi in cui il Theravāda continua a esercitare nei tempi moderni la sua egemonia religiosa. Nel VII secolo la scuola dello Sthaviravāda Vibhajyavāda (prossima, se non identica al Theravāda) controllava tutta la regione tamil, la parte dell'India più vicina allo Sri Lanka, ed era anche molto presente sulla costa a nord di Bombay, in prossimità degli antichi luoghi sacri lungo il Gange, dalla quale si imbarcavano molti viaggiatori verso l'India meridionale e lo Sri Lanka.

Molto poco, invece, conosciamo della localizzazione di altre scuole strettamente legate a queste. La presenza dei mahīśāsaka è registrata sia nel Nord-Ovest indiano, sulle rive del Krishna, che nello Sri Lanka; quella dei dharmaguptaka soltanto nell'India nordoccidentale; quella dei

kāśyapīya soprattutto nell'India nordoccidentale, ma anche nella zona di Bombay. I sarvāstivādin, infine, rappresentavano chiaramente la maggioranza in tutta l'India nordoccidentale, dal bacino superiore del Gange fino al Kashmir, dalla metà del III secolo a.C. fino ad almeno il VII secolo d.C.

Nel VII secolo i sammatīya raggruppavano il maggior numero di monaci e controllavano tutta l'India occidentale, dalla media Valle dell'Indo fino a sud-est di Bombay. All'inizio dell'era volgare numerose iscrizioni testimoniano la presenza dei dharmottarīya e dei bhadrayānīya nella zona di Bombay.

Rari e poco coerenti sono infine i documenti che riguardano i mahāsāṃghika e la maggior parte delle altre scuole da essi derivate. Sicura è la presenza dei mahāsāṃghika nell'India nordoccidentale, nella zona di Bombay e sulle rive del Krishna inferiore. Anche i caitika erano diffusi in queste ultime due regioni, ma soprattutto nella seconda, in cui erano presenti anche i bahuśrutīya. Nel VII secolo, come testimonia Xuanzang, i lokottaravādin avevano reso Bamian, nel cuore dell'attuale Afghanistan, uno dei centri principali del Buddhismo negli antichi regni indo-iranici. Nei primi secoli d.C. fiorirono nella valle inferiore del fiume Krishna, che coprirono di splendidi monumenti, i pūrvaśaila, gli aparaśaila, i rājagirika e i siddhārthika, ma all'inizio del VII secolo queste scuole erano quasi del tutto scomparse.

Le principali differenze dottrinali. Abbiamo qualche conoscenza delle principali differenze dottrinali che diedero origine a molte di queste scuole, delle idee fondamentali che le distinguevano e delle reazioni e delle confutazioni che le diverse scuole contrapponevano le une alle altre. Nella maggior parte dei casi, tuttavia, e soprattutto riguardo alle scuole meno importanti, la nostra conoscenza è ancora troppo vaga, talora anche contraddittoria o addirittura nulla, cosicché assai poco sappiamo della specificità delle loro dottrine.

Anche se molte erano le questioni che contrapponevano queste scuole, non sempre esse provocarono la formazione di nuove sette. E per converso questi dibattiti furono talvolta molto importanti per l'evoluzione del Buddhismo nel suo insieme. Molte delle sette antiche, inoltre, che per la loro comune origine parrebbero dover condividere punti di vista simili, in realtà aderivano a posizioni dottrinali assai differenti l'una dall'altra. Pertanto i raggruppamenti tra scuole costruiti sulla base della condivisone di medesime opinioni su questioni specifiche spesso non coincidono affatto con i raggruppamenti fondati sulla base della loro tradizionale relazione storica. Prenderemo in esame, in primo luogo, le idee fondamentali che sembrano aver provocato la formazione delle sette principali.

Probabilmente i mahāsāṃghika si separarono dagli sthaviravādin sulla questione relativa ad alcuni eventuali limiti che avrebbero oscurato la condizione degli *arhat* che pure avevano raggiunto il *nirvāṇa* in questo mondo: essi potevano essere soggetti a polluzioni notturne, a seguito di sogni erotici; potevano mantenere ancora tracce di ignoranza; potevano conservare zone di dubbio su questioni esterne alla dottrina buddhista; potevano ricevere informazioni, o addirittura essere salvati, da altre persone; potevano, infine, pronunciare parole mentre meditavano sulla via della liberazione. Gli sthaviravādin negavano decisamente queste cinque possibilità, sostenendo che l'*arhat* è completamente esente da qualunque imperfezione.

I vātsīputrīya e le scuole in seguito da essi derivate (sammatīya e altri) credevano nell'esistenza di una «persona» (*pudgala*) che non è né identica ai cinque aggregati (*skandha*) che formano l'essere vivente, né differente da essi; né all'interno di questi cinque aggregati, né all'esterno di essi. Questa «persona» è chiaramente differente dall'«anima» (*ātman*) brahmanica, sempre negata dalla dottrina buddhista, ma sopravvive da un'esistenza all'altra, assicurando in questo modo l'identità continua, in questa vita o in quella successiva, dell'agente di un'azione e dell'essere che ne subisce gli effetti. Tutte le altre scuole rifiutarono questa dottrina, sostenendo l'impossibilità logica di concettualizzare questa «persona» e ravvisando in essa semplicemente una forma mascherata dell'*ātman*.

I sarvāstivādin sostenevano che «tutto esiste» (*sarvam asti*), cioè che il passato e il futuro hanno un'esistenza reale e materiale. Questa convinzione permetteva di spiegare numerosi fenomeni molto importanti per il buddhisti: l'atto di coscienza, che è costituito da diverse azioni mentali, individuali e successive; la memoria o coscienza del passato; la preveggenza o coscienza del futuro; e la «maturazione» (*vipāka*) di «azioni» (*karman*) che si realizza in un lasso di tempo maggiore o minore, spesso più esteso della lunghezza di una singola vita. Per le altre sette, invece, era perfettamente chiaro che ciò che è passato non esiste più e che ciò che è ancora da venire non esiste ancora.

I kāśyapīya, detti anche suvarṣaka, sostenevano sulla reale esistenza del passato una posizione in qualche modo intermedia fra le due precedenti: esistono soltanto le azioni passate che non hanno ancora prodotto frutti, ma il resto del passato non esiste. Questo approccio era giudicato insoddisfacente sia dai sarvāstivādin che dalle scuole ad essi avverse.

I sautrāntika si distinguevano dai sarvāstivādin perché consideravano il «canestro dei sermoni» (*Sūtra Piṭaka*) canonico come l'unico contenente le parole autentiche del Buddha, mentre il «canestro della dottrina superiore» (*Abhidharma Piṭaka*) sarebbe opera dei di-

scepoli del Beato. Secondo alcune delle nostre fonti i sautrāntika erano anche chiamati saṃkrāntivādin, perché sostenevano che i cinque aggregati (*skandha*) che costituiscono l'essere vivente «trasmigrano» (*saṃkrānti*) da un'esistenza all'altra. Probabilmente questa dottrina si deve intendere nel senso che, secondo loro, quattro di questi aggregati venivano assorbiti, al momento della morte, nel quinto, la coscienza sottile. Sembra anche che i sautrāntika possano essere identificati con i dārṣṭāntika, spesso criticati nei testi del Sarvāstivāda e che, a quanto pare, avevano preso nome dall'uso frequente di paragoni o parabole (*dṛṣṭānta*) durante le loro discussioni.

Un fondamentale disaccordo separava la scuola dei mahīśāsaka da quella dei dharmaguptaka. Per i seguaci della prima il Buddha fa parte della comunità monastica (*saṃgha*) e perciò un dono offerto alla comunità produce un «grande frutto» (*mahāphalam*), mentre uno diretto specificamente al Buddha non produce risultati. I dharmaguptaka, invece, affermavano che il Buddha è separato dalla comunità e molto superiore ad essa (dal momento che questa è composta soltanto dai suoi seguaci): perciò solamente il dono offerto al Buddha produce un grande frutto. Queste due opinioni contrapposte ebbero importanti conseguenze sulle pratiche religiose del Buddhismo antico.

La scuola del Lokottaravāda si differenziava da altre scuole del movimento dei mahāsāṃghika nell'affermare che i Buddha sono «ultramondani» (*lokottara*), una parola che ha molte e diverse sfumature di significato, ma che in questo caso veniva liberamente utilizzata per attribuire ai Buddha una natura straordinaria. I Buddha sono ultramondani non soltanto perché il loro pensiero è sempre perfettamente puro, ma anche perché essi rimangono al di fuori e al di sopra del mondo. Sembra dunque che proprio ai lokottaravādin debba essere attribuita l'origine del cosiddetto docetismo buddhista, cioè la distinzione fra il Buddha reale, trascendente e infinito, il «corpo della dottrina» (*dharmakāya*), e il Buddha apparente, il «corpo della creazione magica» (*nirmāṇakāya*), una sorta di fantasma che proviene da quello reale. Per salvare tutti gli esseri viventi, il *nirmāṇakāya* si incarna, assumendo la loro forma e pertanto l'apparenza di nascere, crescere, scoprire e predicare la dottrina dell'illuminazione e infine morire ed estinguersi completamente. I lokottaravādin hanno anche probabilmente esaltato il carattere straordinario del *bodhisattva*, senza dubbio come conseguenza della loro concezione sovrannaturale dei Buddha. Queste posizioni particolari portano a credere che questa scuola abbia avuto una parte importante nella formazione del Buddhismo Mahāyāna, la cui dottrina assunse e sviluppò idee consimili.

Come sembra indicare il suo nome, la scuola del Prajñaptivāda si distingueva dalle altre scuole derivate dai mahāsāṃghika perché affermava che tutte le cose sono meri prodotti della convenzione linguistica (*prajñapti*) e sono, pertanto, del tutto prive di esistenza reale. Si può qui scorgere l'origine della famosa teoria della *śūnyatā*, la «vacuità» universale, che è uno degli elementi fondamentali della dottrina del Mahāyāna e che costituisce il tema principale, reiterato con grandissima insistenza, delle sue opere più antiche, i primi *Prajñāpāramitā Sūtra*.

Delle altre scuole, derivate sia dagli sthaviravādin che dai mahāsāṃghika, purtroppo non conosciamo le dottrine fondamentali. I documenti in nostro possesso ci forniscono vaghe informazioni su alcune di queste scuole, come i gokulika (chiamati anche kukkuṭika), i bahuśrutīya, i sammatīya e altre, ma queste informazioni sono assai incerte, estremamente oscure e spesso perfino contraddittorie. Per altre scuole, infine, non possediamo alcuna informazione.

Come si è visto, centinaia di controversie contrapponevano le varie scuole le une dalle altre, ma senza provocare nuove divisioni della comunità. La maggior parte di questi dibattiti riguardava, a quanto sembra, soltanto due o tre scuole e durò per un tempo limitato, a meno che questa impressione non sia dovuta solamente alla nostra mancanza di informazioni. Ma alcune altre discussioni coinvolsero e addirittura appassionarono un grande numero di scuole per lunghi periodi, talvolta per secoli, come si può ricavare dai trattati e dai commenti ai testi canonici che ci sono pervenuti. Rispetto a queste controversie più importanti la distribuzione delle scuole nei due schieramenti contrapposti è spesso del tutto indipendente dai loro legami e dalle loro derivazioni. Forse alcune di queste alleanze dottrinali furono favorite da relazioni di buon vicinato, cioè in ultima analisi dalla localizzazione geografica. Segnaleremo ora, in ogni caso, le più significative fra le grandi divergenze di opinione, quelle che costituiscono caratteristiche importanti della storia dell'antico pensiero buddhista.

I sarvāstivādin, i sammatīya e i pūrvaśaila credevano fermamente in una «esistenza intermedia» (*antarabhāva*), che connetteva morte e rinascita. Questa idea era invece rigettata dai theravādin e dai mahāsāṃghika. Questi ultimi, in accordo con le dottrine degli andhraka e dei sarvāstivādin, affermavano che il *bodhisattva* può rinascere nelle cosiddette «cattive esistenze» (*durgati*), perfino nei diversi inferni, per alleviare le sofferenze di coloro che vivono in quei luoghi. I theravādin negavano che ciò fosse possibile a causa, secondo il loro punto di vista, della retribuzione automatica conseguente a tutte le azioni, una retribuzione che determina totalmente le circostanze delle rinascite. Secondo i vāt-

sīputrīya, i sammatīya, i sarvāstivādin e i pūrvaśaila, gli *arhat* possono ricadere all'indietro di diversi gradi e perdere perfino il loro *nirvāṇa*; questa idea era invece rifiutata da theravādin, mahāsāṃghika e sautrāntika. I theravādin, i sarvāstivādin e i dharmaguptaka concordavano sulla possibilità che gli dei praticassero l'astinenza sessuale (*brahmacarya*) degli asceti, mentre i sammatīya e mahīśāsaka ritenevano impossibile questa eventualità. Soltanto cinque destini (*gati*: degli dei, degli uomini, degli animali, dei fantasmi affamati [*preta*] e dei dannati) esistevano per i theravādin e i sarvāstivādin; gli andhraka e i vātsīputrīya, invece, ne aggiungevano un altro, quello degli *asura*, gli esseri sovrumani avversari degli dei (*deva*), ma peraltro assai diversi dai demoni della tradizione cristiana.

Mahāsāṃghika, theravādin e mahīśāsaka sostenevano che la chiara comprensione (*abhisamaya*) delle Quattro Nobili Verità (*catvāry āryasatyāni*) era istantanea, mentre andhraka, sarvāstivādin e sammatīya ritenevano che essa si raggiungesse gradualmente. Questa discussione fu tanto importante da costituire ancora il tema centrale del concilio di Lhasa (nell'VIII secolo), quando maestri buddhisti cinesi e tibetani si contrapposero tra loro nel dibattito dottrinale. Sembra che i sarvāstivādin siano stati gli unici a negare che il «pensiero» (*citta*) sia essenzialmente puro e contaminato soltanto da impurità accidentali, una convinzione conservata dalle scuole dei mahāsāṃghika, dei theravādin e da altre scuole a queste collegate.

Theravādin, vātsīputrīya e sammatīya riconoscevano soltanto un *dharma* assoluto o «incondizionato» (*asaṃskṛta*), il *nirvāṇa*, ma la maggior parte delle altre scuole giudicava anche lo spazio vuoto (*ākāśa*) un *dharma* incondizionato. Molte sostenevano che anche la «coproduzione condizionata» (*pratītya-samutpāda*), la via (*mārga*) dell'illuminazione e talora anche altre realtà, come la «quiddità» (*tathatā*) o la «permanenza» (*sthitatā*) delle cose, fossero ugualmente assolute e incondizionate. Le idee di queste scuole, dunque, erano abbastanza prossime a quelle del Mahāyāna.

Moltissime discussioni riguardavano la natura delle passioni, quelle latenti (o tendenze: *anuśaya*) e quelle attive (o ossessioni: *paryavasthāna*). Una distinzione assai netta tra queste due categorie era tracciata da mahāsāṃghika, andhraka e mahīśāsaka, mentre i theravādin e i sarvāstivādin vedevano in esse soltanto due aspetti della medesima passione. Per questi ultimi le tendenze e le ossessioni erano entrambe connesse (o cofunzionanti) con il pensiero (*cittasaṃprayukta*), mentre per mahāsāṃghika, vātsīputrīya, sammatīya e mahīśāsaka le tendenze erano disconnesse (non cofunzionanti) rispetto al pensiero (*cittaviprayukta*), mentre le ossessioni erano connesse con esso. Gli andhraka, infine, sostenevano che sia le ossessioni sia le tendenze erano ugualmente separate dal pensiero.

Secondo i sarvāstivādin e i vātsīputrīya gli asceti di altre fedi non buddhiste (*tīrthika*) potevano anch'essi, attraverso i loro sforzi, ottenere le cinque facoltà soprannaturali inferiori (*abhijñā*) e realizzare così diversi miracoli, come percepire il pensiero altrui, ricordare le vite passate, vedere le future rinascite condizionate dalle azioni passate, ecc. I mahīśāsaka e i dharmaguptaka, invece, affermavano che le cinque facoltà soprannaturali (così come la sesta, la purificazione dalle impurità, cioè l'ottenimento del *nirvāṇa*) potevano essere acquisite soltanto da asceti buddhisti che percorrevano la via dell'illuminazione.

Grandi disaccordi nacquero anche a proposito della relazione fra la «materia» (*rūpā*) e il meccanismo della maturazione (*vipāka*) delle azioni (*karman*). I theravādin pensavano che la materia è del tutto indipendente dalla maturazione delle azioni e dunque non è il suo frutto: dal punto di vista morale, insomma, essa non è né buona né cattiva, ma essenzialmente neutra. Al contrario, sarvāstivādin, sammatīya e mahīśāsaka pensavano che la materia può essere buona o cattiva quando essa partecipa, attraverso il corpo dell'uomo, a un'azione buona o cattiva. La materia, inoltre, è il frutto della maturazione delle azioni quando diventa il corpo (bello o brutto, robusto o debole) che ciascuna persona riceve alla nascita, in conseguenza delle azioni passate.

Secondo la scuola del Sarvāstivāda le cinque forme della percezione sensoriale sono sempre associate con i desideri passionali (*rāga*). Per i mahāsāṃghika e i mahīśāsaka, invece, esse sono talvolta associate e talvolta non associate a quelli. I vātsīputrīya rifiutavano entrambe queste possibilità, dichiarando che le cinque forme della percezione sensoriale sono moralmente neutre per natura e, pertanto, non possono mai essere buone o cattive.

La letteratura. La letteratura del Buddhismo antico fu certamente molto importante sia per ampiezza che per interesse, almeno a giudicare da ciò che si è conservato, che rappresenta, in ogni caso, soltanto una piccola parte della produzione originaria. In gran parte questa letteratura scomparve insieme con le scuole e le sette che l'hanno prodotta: ricordiamo che di esse solamente il Buddhismo Theravāda sopravvive ancora oggi nello Sri Lanka e nell'Asia sudorientale. La maggior parte delle scuole non ci ha lasciato nulla, a parte pochi frammenti, alcuni *sūtra* isolati e qualche breve scritto nella sua lingua originaria indiana o, più spesso, in traduzione cinese. Quasi sempre non è possibile determinare a quale scuola appartenesse ciascun testo.

Quasi la metà di ciò che si è conservato è scritto nella sua lingua originaria indiana, un sanscrito più o me-

to «ibrido», oppure in uno dei diversi dialetti medioindiani e, soprattutto, in *pāli*. In quest'ultimo dialetto fu composto il *corpus* della letteratura del Buddhismo Theravāda, che possediamo praticamente nella sua interezza. Il resto, una quantità quasi uguale, ci è giunto soltanto nelle traduzioni cinesi o tibetane. Per quanto riguarda il Buddhismo Hīnayāna, la trasmissione in tibetano è quantitativamente assai più ampia di quella in cinese, anche se si limita a scritti di adepti del Sarvāstivāda e del Mūlasarvāstivāda. Per la letteratura del Buddhismo Mahāyāna, invece, l'enorme quantità di materiale tradotto in tibetano è praticamente equivalente a ciò che fu tradotto in cinese.

Sembra inoltre che si siano conservati in proporzione maggiore testi della letteratura canonica – in senso proprio ciò che appartiene al *Tripiṭaka* («i tre canestri») – piuttosto che della letteratura postcanonica. La letteratura canonica comprende principalmente il *Tripiṭaka* pāli, composto dal *Sutta Piṭaka* («canestro dei sermoni»), dal *Vinaya Piṭaka* («canestro della disciplina») e dall'*Abhidhamma Piṭaka* («canestro della dottrina superiore»).

Il *Sutta Piṭaka*, a sua volta, è composto di cinque *nikāya*, o «raggruppamenti», che mettono insieme i sermoni «lunghi» (*dīgha*), «medi» (*majjhima*) e «raggruppati» (*saṃyutta*); quelli organizzati a seconda del numero di categorie (*aṅguttara*); e, infine, i sermoni «minori» (*khuddaka*), che costituiscono la sezione più ampia e più varia. Il *Khuddaka Nikāya* contiene leggende sulle «nascite» (*jātaka*) anteriori del Buddha, leggende che narrano le «gesta» (*apadāna*; sanscrito, *avadāna*) dei principali discepoli, strofe didattiche (*gāthā*) a essi attribuite, una raccolta famosa ma anonima di altre strofe didascaliche chiamata *Dhammapada*, e inoltre una decina di altre opere altrettanto varie.

Come gli altri canestri della disciplina sopravvissuti, anche il *Vinaya Piṭaka* pāli contiene essenzialmente tre parti. Esse forniscono definizioni e spiegazioni dettagliate delle numerosissime regole imposte ai monaci (*bhikku*), di quelle imposte alle monache (*bhikkunī*) e delle regole particolari che guidavano la vita materiale di entrambi: l'uso corretto dei pochi oggetti di cui era permessa la proprietà, le norme cerimoniali, la punizione dei colpevoli, la risoluzione delle dispute, eccetera.

L'*Abhidhamma Piṭaka* pāli consiste di sette opere diverse, in cui la dottrina presentata con qualche disordine nei sermoni (*sutta*) viene riorganizzata, sistematicamente classificata e ampliata in numerosi punti. Uno di questi sette libri, il *Kathāvattu* (I punti di controversia), presenta la confutazione dettagliata di oltre duecento opinioni sostenute da altre scuole buddhiste e in questo modo rivela le dottrine particolari proprie del Buddhismo Theravāda.

Non possediamo, purtroppo, il *Tripiṭaka* completo di alcuna altra scuola o setta, anche se si sono conservate parti più o meno significative di molti di essi. Ci sono pervenuti, per esempio, cinque *Vinaya Piṭaka* completi: quelli di mahāsāṃghika, mahīśāsaka, dharmaguptaka, sarvāstivādin e mūlasarvāstivādin, tutti in traduzione cinese (degli ultimi due sono rimasti anche alcuni frammenti, più o meno ampi, nell'originale sanscrito). Possediamo per intero la traduzione tibetana del *Vinaya Piṭaka* del Mūlasarvāstivāda, molto più ampia e più tarda rispetto alle altre. Rimane infine una porzione isolata del *Vinaya Piṭaka* del Lokottaravāda, intitolata *Mahāvastu* (Grande racconto) e scritta in sanscrito ibrido: si tratta in realtà di una biografia tradizionale e parziale del Buddha, appesantita da numerosi elementi leggendari.

Le scuole estranee al Buddhismo Theravāda usavano il termine *āgama* («tradizioni») per indicare le quattro o cinque parti che componevano i loro *Sūtra Piṭaka*, corrispondenti più o meno ai *nikāya* pāli. Cinque di questi *āgama*, evidentemente completi, sono sopravvissuti in traduzione cinese: il *Dirghāgama* (dharmaguptaka), il *Madhyamāgama* (sarvāstivādin), il *Saṃyuktaāgama* (sarvāstivādin e kāśyapīya) e, infine, un *Ekottarāgama* (probabilmente di un gruppo derivato dai mahāsāṃghika, ma diverso dai lokottaravādin). Vi sono anche più di 150 *sūtra* isolati, quasi tutti conservati in cinese e alcuni nella loro originaria lingua indiana, ma in genere è impossibile determinare da quale scuola essi provengano. Non sopravvive alcuna raccolta corrispondente al *Khuddaka Nikāya* pāli, ma possediamo le traduzioni cinesi di una settantina di opere simili a quelle che compongono la raccolta propria del Buddhismo Theravāda, e gli originali indiani di alcuni altri testi.

Due completi *Abhidharma Piṭaka* sono sopravvissuti in traduzione cinese: quello della scuola del Sarvāstivāda (una parte di esso esiste anche in tibetano) e quello intitolato *Śāriputrabhidharma*, che sembra essere appartenuto ai dharmaguptaka, ma che forse fu influenzato anche dai mahāsāṃghika. Come l'*Abhidharma Piṭaka* dei theravādin, anche quello dei sarvāstivādin comprende sette opere, ma, nonostante notevoli somiglianze parziali, la sua struttura generale e molti dettagli dottrinali sono assai diversi. Il *Śāriputrabhidharma*, formato da quattro sezioni principali, è ancora più lontano dal testo accolto dalla scuola del Theravāda. Certamente queste tre raccolte risalgono in gran parte a una data posteriore alla prima comparsa delle scuole che le produssero e che con esse difesero le loro posizioni. Invece gli insegnamenti trasmessi dai sermoni dei diversi *nikāya* (o *āgama*) presentano una coerenza veramente notevole, a prescindere dalle loro scuole di origine: in essi, dunque, si riconosce una maggiore fedeltà alla co-

mune base antica, precedente alle divisioni della comunità in scuole o in sette. Lo stesso vale per la maggior parte delle regole monastiche contenute nei diversi *Vinaya Piṭaka*, che si distinguono principalmente per dettagli di aspetti secondari o minori della vita ascetica.

Molto importante fu senza dubbio la letteratura postcanonica, ma ciò che di essa rimane è ancora più scarso del materiale canonico e inoltre è di attribuzione assai poco sicura. In *pāli* possediamo gran parte della produzione del Theravāda: commenti a testi canonici, trattati dottrinali, raccolte di leggende e poemi devozionali. Rimangono anche i trattati principali del Sarvāstivāda, numerosi commenti a questi testi e alla parte principale dell'*Abhidharma Piṭaka*, alcune opere più tarde. Della letteratura postcanonica di tutte le altre scuole, purtroppo, disponiamo soltanto di una mezza dozzina di opere.

L'intera serie dei commenti in *pāli* ai testi canonici del Theravāda fu composta nel IV e V secolo d.C. da Buddhadatta, Buddhaghosa e Dhammapāla, i quali utilizzarono antichi commenti, ora perduti, in antico cingalese. A Buddhaghosa, il più sapiente e il più famoso di tutti i maestri del Theravāda, si deve anche il considerevole trattato intitolato *Visuddhimagga* (La via della purezza), in cui viene presentata per intero la dottrina del Mahāvihāra. Un altro famoso trattato è l'*Abhidhammatthasaṅgaha* (La raccolta delle interpretazioni della dottrina superiore), composto dal monaco cingalese Anuruddha intorno all'XI secolo. Altri trattati meno importanti della scuola del Mahāvihāra furono composti da diversi autori tra il IV e il XV secolo. Su ciascuna di queste opere furono prodotti in epoche diverse numerosi commenti, la maggior parte dei quali è andata perduta. Sopravvive soltanto un'opera che si attribuisce a una linea di pensiero del Theravāda non mahāvihāravāsin (stranamente in traduzione cinese): un ampio trattato intitolato *Vimuttimagga* (La via della liberazione) e attribuito a Upatissa, vissuto forse qualche tempo prima di Buddhaghosa e probabilmente maestro della scuola dello Abhayagiri.

Ai trattati si possono accostare il *Lokapaññati* (Descrizione del mondo), un adattamento del XIV secolo di un'opera sanscrita perduta, composta del monaco birmano Saddhammaghosa, e soprattutto il famoso *Milindapañha* (Le domande del re Milinda), analogamente ispirato a un'opera perduta. Si tratta di un piccolo manuale di propaganda buddhista indirizzato forse ai Greci, come il re Menandro (Milinda), e ad altri Eurasiatici che nel II secolo d.C. vivevano nell'India nordoccidentale. Oltre alla versione *pāli* del *Milindapañha* ci restano due traduzioni cinesi, che differiscono molto tra loro e ancor più dal testo originale.

La letteratura postcanonica del Buddhismo Theravāda comprende anche poemi didascalici e raccolte di leggende, in versi o in prosa. Tra i poemi didascalici ricordiamo l'*Anāgatavaṃsa* (Storia del futuro), in cui il monaco Kassapa racconta la vita del Buddha futuro, cioè Metteya (sanscrito, Maitreya), e la *Jinacarita* (Storia del conquistatore), il racconto di Medhaṃkara della vita miracolosa del Buddha storico. La *Rasavāhinī* (Trasportatrice dei sapori), tradotta in *pāli* da Vedeha a partire da un poema in antico cingalese, è una raccolta di circa cento leggende rivolte a ispirare una vita di devozione.

Ciò che distingue, tuttavia, la letteratura theravādica da quelle delle altre scuole sono le sue famose Cronache, un genere letterario quasi del tutto abbandonato nell'India antica. La serie del *Dīpavaṃsa* (Storia dell'isola), *Mahāvaṃsa* (Grande storia) e *Cūḷavaṃsa* (Storia minore) registra in versi l'intera storia dello Sri Lanka dalle sue origini alla fine del XVIII secolo, dal punto di vista molto particolare degli «anziani» (*thera*) della scuola dei mahāvihāravāsin, la principale tra quelle cingalesi. Altre cronache raccontano, in uno stile poetico grandioso, le storie delle sacre reliquie: il *Bodhivaṃsa* narra la storia dell'albero della *bodhi*, il *Thūpavaṃsa* quella del tumulo principale di Anurādhapura, e il *Dāṭhāvaṃsa* quella del dente del Buddha.

Le opere principali della letteratura postcanonica della scuola del Sarvāstivāda sono generalmente sopravvissute in traduzione cinese o tibetana. Di alcune di esse sono stati recuperati gli originali sanscriti, completi o parziali.

Soltanto due commenti sulla letteratura postcanonica del Sarvāstivāda ci sono pervenuti: il primo riguarda le regole della disciplina monastica ed è intitolato *Sarvāstivāda-vinaya-vibhāṣā*; il secondo, l'*Abhidharma-mahāvibhāṣā*, è un commento allo *Jñānaprasthāna*, l'opera principale dell'*Abhidharma Piṭaka* della scuola. La *Mahāvibhāṣā* (Grande commento) è un'immensa *summa* della dottrina dei sarvāstivādin o, più precisamente, della loro scuola più importante, quella dei vaibhāṣika, «i sostenitori della (*mahā*)-*vibhāṣā*». Si tratta di una delle opere più voluminose dell'intera letteratura buddhista.

I sarvāstivādin ci hanno lasciato molti trattati scritti in sanscrito durante i primi secoli dell'era volgare. Il principale e più conosciuto è l'*Abhidharmakośa* (Il tesoro della dottrina superiore), scritto da Vasubandhu nel V secolo, che a sua volta ha dato origine a numerosi commenti, molti dei quali rimangono nell'originale sanscrito o nelle traduzioni cinese o tibetana. Vasubandhu fu accusato di sostenere posizioni vicine a quelle dei sautrāntika dal suo contemporaneo Saṃghabhadra, un sarvāstivādin rigidamente ortodosso. Saṃghabhadra confutò queste posizioni in un ampio trattato intitolato *Abhidharma-nyāyānusāra* (Coerente con la logica della dottrina ulteriore) e in un lungo commento

alle strofe didascaliche (*kārikā*) dell'*Abhidharmakośa*. Al Sarvāstivāda risale anche una *Lokaprajñapti* (Descrizione del mondo) secondo le idee buddhiste, che è sopravvissuta nelle traduzioni cinese e tibetana.

Le altre scuole ci hanno lasciato soltanto le traduzioni cinesi di alcuni trattati e commenti, spesso molto brevi e di origine incerta. Tra i commenti relativi a *Vinaya Piṭaka* completi o parziali possiamo ricordare il *Vinayasaṃgraha* (Raccolta della disciplina), della scuola del mūlasarvāstivādin Viśeṣamitra, e la *Vinayamātṛkā* (Sommario della disciplina), la cui appartenenza di scuola rimane incerta.

Dei vātsīputrīya e delle altre scuole ad essi connesse, che pure devono essere state piuttosto importanti, rimangono soltanto le traduzioni cinesi, purtroppo oscure e di bassa qualità, di due brevi trattati che sintetizzano il loro insegnamento. Di questi il più importante è intitolato *Sammatīya-nikāya-śāstra* (Trattato della scuola dei sammatīya).

Altre due opere dello stesso tipo si sono conservate anch'esse in traduzione cinese: pur essendo più ampie e di più agevole lettura, la loro origine presenta serie difficoltà. La prima, intitolata *Satyasiddhi* (Realizzazione delle verità), fu composta da Harivarman verso il III secolo d.C. e insegna e sostiene la dottrina di una scuola derivata dai mahāsāṃghika, probabilmente la scuola dei bahuśrutīya. La seconda opera è il già menzionato *Vimuttimagga*, il cui autore, Upatissa, era probabilmente un abhayagirivāsin cingalese; il suo originale in *pāli* è stato riscoperto recentemente.

Anche il genere letterario delle leggende devozionali, in versi o in prosa, costituì una grande fonte di ispirazione per gli autori di tutte le scuole e sette, la maggior parte dei quali rimasero peraltro anonimi, come del resto quelli dei testi canonici. Alcune di queste opere narravano la vita del Buddha storico, arricchendola di numerosi miracoli a sua maggior gloria. Di un paio tra le più famose si conservarono fortuitamente gli originali indiani, scritti in sanscrito ibrido, cioè molto influenzato dai dialetti pracriti: il *Mahāvastu* (Grande racconto) e il *Lalitavistara* (Resoconto del gioco), che costituiscono entrambi fonti importanti per lo sviluppo della leggenda del Buddha. Il primo testo è una porzione separata del *Vinaya Piṭaka* della scuola del Lokottaravāda, ma per la sua ampiezza e per la specificità del suo argomento può essere considerato un'opera distinta e, inoltre, piuttosto tarda. Il *Lalitavistara*, invece, risale ai sarvāstivādin, ma in seguito fu riveduto da seguaci del Mahāyāna. Una terza opera, la *Buddhacarita* (Storia del Buddha) fu invece redatta in sanscrito classico da uno dei principali poeti indiani, Aśvaghoṣa, che visse attorno al II secolo d.C. Di essa è stata ritrovata soltanto circa metà del testo sanscrito, ma la traduzione cinese è completa.

Numerose sono infine le raccolte di materiali leggendari sulle imprese edificanti dei santi buddhisti, delle loro incarnazioni precedenti o del Buddha futuro, nell'originale in sanscrito ibrido oppure nelle versioni cinesi. I più conosciuti sono l'*Avadānaśataka* (Le cento imprese) e il *Divyāvadana* (Imprese divine).

Personalità eminenti. Gli Indiani dei tempi antichi non avevano in pratica alcun interesse per la storia come la intendiamo noi, con la sua preoccupazione per la registrazione esatta degli eventi, delle date, dei nomi e delle biografie dei personaggi importanti, al fine di conservare una loro memoria precisa. Perciò assai vaga è la storia del Buddhismo indiano e i suoi grandi maestri, con rarissime eccezioni, sono per noi soltanto nomi legati a qualche opera letteraria oppure, molto meno spesso, a una situazione o a un avvenimento importante nella storia del Buddhismo, come per esempio una dottrina dichiarata eretica, una disputa o un concilio. Quasi sempre non conosciamo assolutamente nulla delle vite di queste persone: né i territori in cui erano nati e vissuti, né il periodo preciso della loro attività. Le scarse informazioni che ci sono state preservate dalla tradizione, inoltre, sono vaghe, contraddittorie e spesso evidentemente distorte dalla leggenda, e ci costringono a utilizzarle con grande scetticismo. Anche le biografie dei principali anziani (*thera*) cingalesi del Buddhismo Theravāda, la cui storia è narrata ampiamente e dettagliatamente nelle varie Cronache dello Sri Lanka, non ci sono, in realtà molto meglio conosciute di quelle dei maestri di altri gruppi e scuole dell'antico Buddhismo indiano. Sulla vita di questi *thera* possediamo, in ogni caso, molto meno dettagli rispetto a quella dei vari re, principesse e generali che per 2.000 anni animarono la storia dello Sri Lanka e protessero la comunità monastica dell'isola. Queste cronache ci permettono comunque di conoscere molti nomi di questi personaggi, molto più numerosi rispetto ai nomi di maestri di qualunque altra scuola o setta, e ci informano in genere con una certa precisione sull'epoca e sul luogo della loro attività.

Tra i personaggi più importanti del Buddhismo Theravāda bisogna ricordare in primo luogo i tre grandi studiosi ai quali sono attribuiti tutti i commenti al canone *pāli* e molti importanti trattati dottrinali. Il più famoso è certamente Buddhaghosa, autore del *Visuddhimagga*. [Vedi *BUDDHAGHOSA*]. Brahmano indiano del Bihar convertito al Buddhismo, Buddhaghosa in seguito si trasferì nel territorio tamiḻ e successivamente, durante il regno di Mahānāma (409-431), nella capitale dello Sri Lanka. Buddhadatta, che probabilmente era di poco più anziano di Buddhaghosa, nacque forse nella regione tamiḻ, sulle rive del fiume Kāverī, trascorse in questo luogo la maggior parte della sua vita, ma soggiornò probabilmente anche ad Anurādhapura. Dham-

mapala, infine, anch'egli probabilmente un tamil, nato a Kāñcīpuram alla fine del IV secolo, trascorse la maggior parte della sua vita nella sua terra natale, ma si recò anche nello Sri Lanka. Sembra dunque che all'inizio del V secolo l'India tamil fosse una sede importante della cultura buddhista (più precisamente del Buddhismo Theravāda), attiva almeno altrettanto, se non di più, dello stesso Sri Lanka.

Il regno di Parakkamabāhu (Parākramabāhu) I (1153-1186), un'epoca particolarmente favorevole per il Theravāda cingalese, fu illustrata dalle figure di numerosi monaci-studiosi. Il più famoso fu Sāriputta, discepolo di Kassapa di Udumbaragiri, che ebbe un ruolo fondamentale nella riforma della comunità fondata dal sovrano e che fu a sua volta un grande studioso. Sāriputta trasformò la sua residenza, il nuovo monastero di Jetavana a Polonnaruwa, nel principale centro di studio e di conoscenza buddhista della sua epoca. Autore di numerosi e autorevoli commenti (e commenti secondari) ai testi canonici, grammatico e poeta tenuto in alta stima, egli scrisse le sue opere sia in sanscrito che in *pāli*, lingue che padroneggiava perfettamente. Molti dei suoi numerosi allievi divennero a loro volta monaci eruditi e autori di preziose opere letterarie, in particolare Dhammakitti, Saṅgharakkita, Sumaṅgala, Buddhanāga, Medaṅkara e Vācissara.

In epoca moderna ci piace ricordare una delle figure il cui influsso sull'evoluzione del Buddhismo Theravāda fu più decisivo e generale. Si tratta del principe Mongkut, il figlio minore del re del Siam Rama II, che si fece monaco e, per il quarto di secolo trascorso indossando la veste monacale, intraprese nel suo Paese una grande riforma della comunità. In particolare egli fondò un nuovo ordine monastico, il Thammayut, che osservava le regole della disciplina più rigidamente di quanto facessero i suoi contemporanei, ma seppe rimanere in contatto con la realtà sociale del Siam e studiò con interesse ed entusiasmo la cultura e le religioni dell'Occidente. Divenuto re alla morte del fratello maggiore, regnò con il nome di Rama IV (1851-1868), portando a compimento la sua opera e trasformando il suo Paese in uno Stato moderno, aperto al commercio e agli influssi esterni. Egli è stato uno dei principali artefici della grande riforma del Buddhismo Theravāda che si realizzò dopo la metà del XIX secolo non soltanto in Siam, ma anche nei regni circostanti e nello Sri Lanka. Questo movimento fu caratterizzato da un ritorno alle origini della religione, in particolare al *Tipiṭaka* pāli, ma insieme dal necessario e razionale adattamento alle situazioni moderne. [Vedi *MONGKUT*].

Il personaggio più celebre della scuola del Sarvāstivāda è certamente Vasubandhu, autore dell'*Abhidharmakośa*. Le nostre informazioni su questo grande maestro sono purtroppo assai dubbie e apparentemente contraddittorie, cosicché la sua vita rimane un argomento di discussione. Il Vasubandhu dei sarvāstivādin è forse identico al Vasubandhu della scuola dello Yogācāra, il fratello di Asaṅga? Visse nel IV o nel V secolo della nostra era? Nacque a Puruṣapura (l'attuale Peshawar) in una famiglia brahmanica? Visse in Kashmir e poi ad Ayodhyā (l'attuale Fyzabad), dove probabilmente morì? Su questi così come su altri punti minori della sua biografia non è stata raggiunta alcuna posizione concorde. [Vedi *VASUBANDHU*].

Si sa ancora meno riguardo al suo principale antagonista, Saṃghabhadra, tranne che questi, un kashmiri, fu contemporaneo di Vasubandhu e tenace difensore dell'ortodossia del Sarvāstivāda. Anche di altri grandi maestri di questa scuola, ai quali sono attribuite diverse interpretazioni della nozione di *sarvam asti* e alcuni trattati che ci sono giunti in traduzione cinese, conosciamo poco più che il nome: Vasumitra (uno o molti?), Kātyāyaniputra, Dharmaśrī, Ghoṣaka, Upaśānta, Dharmatrāta... Il fondatore della scuola del Sarvāstivāda, Madhyāntika, che probabilmente si stabilì con i suoi discepoli nel Kashmir durante il regno di Aśoka, sembra a sua volta appartenere più alla leggenda che alla storia.

Anche dei fondatori di altre scuole conosciamo soltanto il nome che ci è stato tramandato: Mahādeva (per i mahāsāṃghika), Vātsīputra (vātsīputrīya), Uttara (sautrāntika), ecc. Di altri due o tre maestri, invece, il nome si è conservato soltanto per caso, come per Śrīlāta (sautrāntika) e Harivarman, l'autore della *Satyasiddhi*. Di Śrīlāta conosciamo di fatto soltanto le opinioni, che furono sottoposte a critica in alcuni sermoni di scuola. Harivarman fu probabilmente un brahmano originario del medio bacino del Gange, che visse forse intorno al III secolo d.C. e si convertì al Buddhismo aderendo, almeno a giudicare dall'analisi del suo lungo trattato, a una delle scuole dei mahāsāṃghika, probabilmente quella dei bahuśrutīya.

La diffusione delle scuole fuori dall'India. Grazie al devoto fervore dell'imperatore Aśoka, a partire dalla metà del III secolo a.C. il Buddhismo cominciò a diffondersi fuori dall'India vera e propria, a sud verso lo Sri Lanka e a Nord-Ovest verso quello che attualmente è l'Afghanistan. Numerosi e importanti ritrovamenti epigrafici e archeologici dimostrano che ben presto esso divenne fiorente in entrambe queste regioni. Da questa documentazione e dalle Cronache cingalesi sappiamo che i theravādin divennero molto presto, e rimasero sempre, il gruppo dominante nello Sri Lanka, ma non sappiamo esattamente quali scuole e sette fiorirono nella stessa epoca (durante gli ultimi tre secoli a.C.) nelle regioni montuose del Nord-Ovest, all'epoca chiamate Gandhāra e Kapiśa. Sembra comunque che l'inizio del-

la conversione di queste regioni al Buddhismo si debba alla scuola del Sarvāstivāda, che si ritiene tradizionalmente abbia avuto origine nel vicino Kashmir durante il regno di Aśoka; qualche tempo dopo si aggiunsero seguaci di alcune scuole del movimento dei mahāsāṃghika.

Sulla presenza delle scuole antiche al di fuori dell'India siamo informati attraverso poche e scarne iscrizioni, ma soprattutto grazie ai resoconti dei famosi pellegrini cinesi Xuanzang e Yijing e alle scoperte di manoscritti buddhisti in Asia centrale. Alcune sette sono documentate nell'Asia sudorientale, in Indonesia, in Asia centrale e in Cina già nei primi secoli dell'era volgare, specialmente nel VII secolo.

Nello stesso periodo il Buddhismo Theravāda aveva trovato la sua strada verso l'Indonesia, dove costituivano la maggioranza i sarvāstivādin e i mūlasarvāstivādin. Questi due gruppi erano molto numerosi ed erano quasi gli unici nell'intera Asia centrale, fiorendo anche nella Cina meridionale, dove prosperavano anche i mahīśāsaka, i dharmaguptaka e i kāśyapīya. Queste ultime tre scuole fiorirono in Indonesia e qualche seguace della scuola dei dharmaguptaka risulta presente anche nella Cina orientale e nella provincia dello Shaanxi. I sammatīya, infine, costituivano la maggioranza a Champa, al centro dell'attuale Vietnam. Tutte queste informazioni provengono dalle relazioni di viaggio di Yijing.

Le traduzioni cinesi di tre diverse opere dell'antico Buddhismo indiano costituiscono la base di tre scuole tipicamente cinesi, introdotte qualche tempo dopo anche in Giappone. La più antica di queste scuole è conosciuta con il nome di Chengshi, il titolo della traduzione cinese, opera di Kumārajīva (411-412), della *Satyasiddhi* di Harivarman. La principale dottrina di questo trattato, che catturò e mantenne l'attenzione dei suoi seguaci cinesi, distingue due verità: una verità mondana, o relativa, e una verità suprema, o assoluta. Tutte le cose, inoltre, sono prive di sostanza, non soltanto la persona individuale, composta dei cinque aggregati di fenomeni, ma anche l'intero mondo esterno. La dottrina di quest'opera sembra porsi, dunque, a metà strada fra quelle del Buddhismo Hīnayāna e del Mahāyāna o, più precisamente, dei mādhyamika. La scuola del Chengshi fu infatti fondata da due diretti discepoli di Kumārajīva, Sengdao e Sengsong, i quali guidarono ciascuno un ramo diverso, il primo cha aveva il suo centro nella provincia di Anhui e l'altro nella provincia del Jiangsu. Questi due maestri e alcuni dei loro discepoli redassero molti commenti alla *Satyasiddhi*, più esattamente alla sua traduzione cinese, che resero l'opera ampiamente nota in tutta la Cina meridionale. I capi della scuola cinese del Sanlun, di orientamento mahāyānico, che erano seguaci dei mādhyamika, si contrapposero vigorosamente a questa dottrina, affermando con insistenza che soprattutto la sua concezione del vuoto era erronea. I loro attacchi provocarono il declino della scuola del Chengshi intorno alla metà del VII secolo e, poco più tardi, la sua scomparsa. Nel 625 un monaco coreano introdusse la traduzione cinese del *Satyasiddhi* e la sua dottrina in Giappone, ma la setta, che prese il nome di Jōjitsu (secondo la pronuncia giapponese di Chengshi), incontrò nelle isole ancora minore successo che in Cina e fu ben presto assorbita dalla scuola rivale del Sanron, la forma giapponese del Sanlun.

La seconda scuola cinese era detta Jushe, traslitterazione del sanscrito *kośa*, poiché si fondava sul famoso *Abhidharmakośa* di Vasubandhu, tradotto in cinese da Paramārtha nel 563-567 e da Xuanzang nel 651-654. Il realismo tipico dei sarvāstivādin esposto in questo trattato non ebbe grande successo in Cina, dove a quell'epoca dominavano le dottrine del Mahāyāna; di conseguenza il Jushe si estinse alla fine dell'VIII secolo, quando fu assorbita dalla forma cinese dello Yogācāra nota come Faxiang. In precedenza, già nel 658, due monaci giapponesi, Chitsu e Chitatsu, avevano introdotto la setta in Giappone, dove divenne nota come Kusha. Qui ebbe ancora meno successo e longevità come scuola indipendente rispetto a quanto avvenne in Cina, poiché gli stessi Chitsu e Chitatsu erano seguaci del Faxiang, chiamato in Giappone Hossō. Lo Hossō aveva già raggiunto una considerevole importanza e ben presto assorbì il Kusha.

La terza scuola cinese derivata dall'antico Buddhismo indiano era molto diversa dalle altre due. Chiamata Lü («disciplina»), essa fu fondata alla metà del VII secolo dal celebre monaco Daoxuan come reazione alle dispute dottrinali che a quell'epoca affliggevano i buddhisti cinesi. Daoxuan sosteneva che la rettitudine morale e la rigida disciplina monastica erano molto più necessarie, per la vita religiosa, che non le vuote speculazioni intellettuali. Perciò egli impose ai suoi seguaci le regole ben definite dello *Sifen lü*, una traduzione cinese del *Vinaya Piṭaka* dei dharmaguptaka realizzata da Buddhayaśas e da Zhu Fonian nel 412. La scuola non ebbe mai molti seguaci, ma esercitò una chiara e durevole influenza sul Buddhismo cinese. Grazie all'attività della scuola, il *Sifen lü* divenne, e tuttora rimane, l'unica raccolta di regole di disciplina proposte a tutti i monaci buddhisti cinesi, indipendentemente dalla loro scuola, compresi i seguaci del Mahāyāna. La scuola fu introdotta in Giappone nel 753 dal monaco cinese Jianzhen (giapponese, Ganjin), che fu accolto con grande favore a Nara. [Vedi *GANJIN*]. Nota con il nome di Ritsu (da non confondersi con l'omonimo ramo della setta dello Shingon), essa è ancora oggi attiva in Giappone (ed era presente in Cina all'inizio del XX secolo), ma non ha molti seguaci.

In realtà l'unica scuola del Buddhismo antico che si affermò fuori dall'India è quella del Theravāda. Il suo successo durevole (è ancora oggi assai fiorente) si spiega col fatto che essa si consolidò molto prima dell'era volgare nello Sri Lanka, una regione relativamente isolata, e che quasi sempre ha mantenuto una forte relazione preferenziale con le autorità politiche dell'isola e da ciò ha saputo trarre grande profitto. Molto meno agevole fu l'estensione di questo fenomeno a un gruppo relativamente omogeneo di Paesi dell'Asia sudorientale a partire dall'XI secolo, un'epoca in cui il Buddhismo, specialmente il Buddhismo antico, il cosiddetto Hīnayāna, stava scomparendo nella stessa India. A quell'epoca, infatti, in tutto il vasto territorio dell'India il Buddhismo poteva contare soltanto pochi seguaci, dispersi in comunità piccole e sostanzialmente in declino. Si può ben capire come l'effetto di un simile successo sia sembrato miracoloso agli stessi fedeli buddhisti.

Il processo di diffusione cominciò in Birmania alla metà dell'XI secolo, quando Anorātha, che governava le regioni centrali e settentrionali del Paese, conquistò la regione meridionale, marittima, dove da poco tempo alcuni monaci del Theravāda avevano convertito il sovrano. Anche Anorātha adottò ben presto la fede buddhista dei theravādin e, spinto da fanatismo religioso, costrinse tutti i sudditi a seguire il suo esempio. Da quel momento il Buddhismo Theravāda è rimasto la religione della maggioranza della popolazione birmana.

Due secoli più tardi, quando i Thai discesero delle montagne del nord e presero il controllo dell'intero Paese oggi conosciuto come Thailandia, si realizzò lo stesso processo. Il loro re si convertì al Buddhismo Theravāda ed esercitò tutta la sua autorità per promuovere la diffusione della nuova religione all'intera popolazione. Nel secolo successivo, in circostanze ancora poco chiare, anche la vicina Cambogia, in cui fino a quell'epoca erano fioriti il Buddhismo Mahāyāna e l'Induismo, si convertì completamente al Theravāda e tale è rimasta fino ai giorni nostri. I minuscoli regni del Laos, infine, sparpagliati lungo il medio Mekong, non impiegarono molto tempo a seguire la stessa sorte.

A differenza di ciò che si era verificato in India, questa distribuzione del Buddhismo Theravāda in molti Paesi diversi, ma strettamente prossimi (con l'eccezione dello Sri Lanka) gli uni agli altri, contribuì ad assicurare la durevole prosperità della scuola. Quando infatti una comunità monastica di uno di questi Paesi si trovava in difficoltà o in declino (cosa che si verificò parecchie volte), il sovrano chiedeva aiuto al re di un Paese vicino, il quale ben volentieri gli inviava un gruppo di monaci saggi e rispettati per risolvere i problemi e restaurare il Theravāda. Allo stesso modo tutte le nuove forme e i progressi religiosi che si realizzavano in un Paese si diffondevano rapidamente nelle comunità dei Paesi vicini. Così avvenne, per esempio, nel XIX secolo, quando il principe-monaco Mongkut, che divenne poi re Rama IV del Siam, introdusse grandi trasformazioni che permisero al Buddhismo Theravāda di adattarsi per un verso al mondo moderno e di ritornare, per altro verso, alle sue origini antiche.

[Per un approfodimento sulle principali scuole del Buddhismo Hīnayāna, vedi *MAHĀSĀṂGHIKA*; *SARVĀSTIVĀDA*; *SAUTRĀNTIKA*; *THERAVĀDA*. Sulle principali dottrine, vedi *QUATTRO NOBILI VERITÀ*; *OTTUPLICE SENTIERO*; *KARMAN*; *DHARMA BUDDHISTA*; *NIRVĀṆA*; *SOTERIOLOGIA BUDDHISTA*; e *FILOSOFIA BUDDHISTA*. Vedi anche *CONCILI BUDDHISTI*; e *SAṂGHA*. Per la diffusione del Buddhismo Hīnayāna, vedi *MISSIONI BUDDHISTE*; e *BUDDHISMO*. Vedi infine *LETTERATURA BUDDHISTA*].

BIBLIOGRAFIA

S.Z. Aung e C.A.F. Rhys Davids (tradd.), *Points of Controversy Or, Subjects of Discourse; being a translation of the Kathāvatthu from the Abhidhammapitaka*, London 1969: una traduzione del *Kathāvatthu* pāli, un testo che tratta, dal punto di vista del Theravāda, le controversie dottrinali fra le varie scuole del Buddhismo Hīnayāna.

A. Bareau, *Les Sectes bouddhiques du petit véhicule*, Saigon 1955: panoramica esauriente, che utilizza tutti i documenti disponibili.

H. Bechert e R. Gombrich (curr.), *The World of Buddhism. Buddhist Monks and Nuns in Society and Culture*, London 1984: opera eccellente, con una descrizione (p. 82) delle suddivisioni di scuola e degli scismi.

K.K.S. Ch'en, *Buddhism in China. A Historical Survey*, Princeton 1964: sulle sette cinesi derivate dal Buddhismo Hīnayāna.

P. Demiéville, *L'origine des sectes bouddhiques d'après Paramārtha*, in «Mélanges chinois et bouddhiques», 1 (1931-1932), pp. 14-64: traduzione francese, magistralmente annotata, di uno dei principali testi sull'argomento.

S.N. Dube, *Cross Currents in Early Buddhism*, New Delhi 1980: studio interessante sulle dispute dottrinali fra le sette più arcaiche, principalmente basato sul *Kathāvatthu*.

N. Dutt, *Buddhist Sects in India*, Delhi 1978: buona descrizione generale della storia e, soprattutto, delle dottrine delle sette del Buddhismo Hīnayāna.

R. Fujishima, *Le Bouddhisme japonais. Doctrines et histoire des douze grandes sectes bouddhiques du Japon*, Paris 1889, rist. 1983: un testo invecchiato, che però è ancora la descrizione più completa in lingua occidentale delle sette buddhiste giapponesi, soprattutto di quelle derivate dallo Hīnayāna.

Ét. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien. Des origines à l'ère Śaka*, Louvain 1958: un'ampia sezione (pp. 571-705) di quest'opera eccellente tratta delle sette più antiche, della loro origine e distribuzione, delle lingue buddhiste e dell'evoluzione dottrinale delle sette.

L. de La Vallée-Poussin (trad.), *L'Abhidharmakosa de Vasubandhu*, Bruxelles 1971: eccellente traduzione francese (con note e ampia introduzione) del famoso trattato, che fornisce molte informazioni sulle controversie dottrinali all'interno della scuola del Sarvāstivāda.

B.C. Law, *A History of Pāli Literature*, Varanasi 1933, rist. 2000: descrizione completa e molto dettagliata della letteratura del Theravāda.

J. Masuda, *Origins and Doctrins of Early Indian Buddhist Schools*, in «Asia Major», 2 (1925), pp. 1-78: traduzione annotata del *Samayabhedoparanacakra*, una presentazione delle scuole del Buddhismo Hīnayāna e delle loro principali dottrine.

H. Nakamura, *Indian Buddhism. A Survey with Bibliographical Notes*, Hirakata 1980: opera dedicata all'intero Buddhismo indiano (con bibliografia ricca e aggiornata), che contiene un lungo capitolo (pp. 90-140) sulle scuole del Buddhismo Hīnayāna.

L. Renou, *L'Inde classique. Manuel des études indiennes*, Paris 1953: un'ampia sezione (vol. II, pp. 315-608) tratta delle scuole del Buddhismo Hīnayāna, della loro letteratura e delle dottrine; preziosissime le collaborazioni del sinologo P. Demiéville e del tibetologo M. Lalou.

Masao Shizutani, *Shōjō Bukkyōshi no kenkyū. Buha Bukkyō no seritsu to hensen*, Kyoto 1978: sull'origine e lo sviluppo delle varie scuole, con un'analisi dettagliata e completa delle fonti letterarie ed epigrafiche.

Junjirō Takakusu (trad.), *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago (A.D. 671-695)*, 1896, rist. Delhi 1966: traduzione del racconto di viaggio di Yijing nell'Asia meridionale e sudorientale.

A.K. Warder, *Indian Buddhism*, Delhi 1970: ampia trattazione sulle scuole del Buddhismo Hīnayāna, con interessanti proposte interpretative.

Th. Watters, *On Yuan Chwang's Travels in India, 629-645 A.D.*, I-III, London 1904-1905: traduzione di numerosi passi dei racconti di viaggio di Xuanzang, con un eccellente commento che corregge quasi tutti gli errori delle prime traduzioni (di St. Julien, S. Beal, ecc.), oggi ormai inutilizzabili.

ANDRÉ BAREAU

Il Buddhismo Mahāyāna

Il termine sanscrito *mahāyāna* significa letteralmente «Grande Veicolo [per l'illuminazione]». Esso si riferisce a una forma di Buddhismo che si sviluppò nell'India settentrionale e nell'Asia centrale a partire circa dal I secolo a.C. e che oggi prevale in Nepal, Sikkhim, Tibet, Cina, Mongolia, Vietnam, Corea e Giappone. Il Buddhismo Mahāyāna fu anche trasmesso nello Sri Lanka e nella penisola indocinese, ma finì per scomparire dall'Asia meridionale.

Il termine *mahāyāna* è reso in tibetano con *theg pa chen po*, in cinese con *dasheng* e in giapponese con *daijō*. I termini *da* e *dai* delle traduzioni cinesi e giapponesi rinviano al significato di «maggioritario, numeroso» e «superiore» poiché, secondo il Buddhismo Mahāyāna, i suoi insegnamenti sono superiori a quelli della tradizione dello Hīnayāna, e coloro che nel Mahāyāna vengono salvati dalla sofferenza sono più numerosi di coloro che vengono salvati nelle altre parti più conservatrici della tradizione. Secondo i suoi fedeli, pertanto, il Buddhismo Mahāyāna è dunque superiore a quello Hīnayāna. Con maggiore obiettività si può osservare che, se paragoniamo il Buddhismo Mahāyāna a quello Theravāda e ad altre forme di quello Hīnayāna, esso ha maggiori ambizioni speculative, comprende una più ampia gamma di pratiche, alcune specificamente rivolte ai bisogni dei laici, ed è più apertamente mitologico nella sua concezione della buddhità e del percorso religioso che conduce a essa. Il Buddhismo Mahāyāna privilegia anche atteggiamenti altruistici e proclama come proprio obiettivo l'illuminazione universale di tutti gli esseri. I suoi testi sacri erano originariamente redatti in sanscrito, ma sono in gran parte andati perduti; molti, tuttavia, si sono conservati in tibetano e in cinese. (Le opere per le quali non è disponibile un titolo sanscrito attestato sono qui indicate con il titolo della traduzione).

Origini

Le origini del Buddhismo Mahāyāna non sono ancora pienamente chiarite. Sembra che i suoi primi propugnatori fossero degli asceti senza fissa dimora che non appartenevano ai *saṃgha* (ordini buddhisti) ortodossi. Alcuni antichi *sūtra* del Mahāyāna nominano anche *kulaputra* e *kuladuhitṛ* («buoni figli e figlie») tra i propri uditori, suggerendo che nei primi gruppi avessero una certa importanza anche fedeli (uomini e donne) laici, che probabilmente erano completamente separati dagli ordini dello Hīnayāna. Questi ordini del Mahāyāna comparvero per la prima volta nel II secolo d.C. nell'India nordoccidentale e in seguito il movimento si diffuse in altre regioni. Uno di questi ordini, quello Śiṣyagaṇa («congregazione di discepoli»), sembra fosse dedito ad attività benefiche.

Il movimento Mahāyāna probabilmente esordì nella forma di gruppi di individui le cui attività religiose si concentravano attorno a determinati *stūpa*. [Vedi *STŪPA, CULTO DELLO*]. In seguito questi gruppi divennero ordini, i cui membri, sia religiosi che laici, definivano se stessi *bodhisattva*, un termine con il quale indicavano come obiettivo della loro pratica il raggiungimento della buddhità. Essi erano guidati da predicatori e recitatori dei testi sacri (chiamati *dharmabhāṇaka*) e da persone che praticavano la meditazione. Con il passare del tempo gli antichi ordini del Mahāyāna si allontanarono dal culto degli *stūpa* e dalla

costruzione dei templi, attività privilegiate nei *nikāya* dello Hīnayāna (una espressione che si è scelto di rendere in questa sede come Buddhismo conservatore), per rivolgersi alla recitazione dei *sūtra* (i discorsi del Buddha), con un approccio che risultava più gradito a (ed era anche molto più pratico per) i laici comuni. La glorificazione del Buddha e il carattere magico di cui il Buddhismo Mahāyāna in breve si rivestì furono a loro volta molto efficaci nella competizione con i movimenti *bhakti* che andavano emergendo nella tradizione induista dell'epoca.

La documentazione epigrafica e le date delle traduzioni cinesi dei testi sono stati usati da Shizutani Masao per distinguere tra «proto-Mahāyāna», un movimento che non usava ancora l'appellativo *mahāyāna*, e il più consapevole «antico Mahāyāna». (Il primo testo sacro che usò il termine *mahāyāna* è l'*Aṣṭasāhasrikā Sūtra*, che nelle sue parti più antiche risale forse al I secolo a.C., ma che contiene alcune sezioni di periodi successivi). Shizutani definisce stadio iniziale del proto-Mahāyāna il periodo che va dal 100 all'1 a.C.; stadio di pieno sviluppo del proto-Mahāyāna il periodo che va dall'1 al 100 d.C.; stadio iniziale dell'antico Mahāyāna il periodo che va dal 50 al 100 d.C.; e infine stadio di pieno sviluppo dell'antico Mahāyāna il periodo che va dal 100 al 250 d.C.

Lo sviluppo dei *sūtra* del Buddhismo Mahāyāna cominciò con lo stadio iniziale del proto-Mahāyāna e culminò verso il VII o l'VIII secolo. Questi *sūtra* sono spesso collettivamente chiamati *vaipulya* («ampi, gloriosi»). Molti sono dei veri e propri capolavori letterari, creati ad arte per produrre i loro effetti. Essi non forniscono alcuna informazione sulla data e sul luogo di composizione, ma probabilmente non provengono soltanto dall'India e dalla parte settentrionale di quello che oggi è il Pakistan, bensì anche dall'Asia centrale, dove gli ordini buddhisti erano già diffusi. Alcuni manoscritti scoperti nell'Asia centrale sono molto antichi: quelli scritti su corteccia di betulla risalgono forse al I secolo a.C. o al secolo successivo. Alcuni *sūtra* furono composti dapprima in pracrito o in altre lingue dell'Asia centrale (come tocarico e uiguro), ma nel VI secolo, quando i *sūtra* venivano studiati all'università di Nālandā, essi erano già stati trascritti in sanscrito (con alcune tracce ancora evidenti di pracrito colloquiale). L'adozione del sanscrito come lingua ufficiale della dinastia Gupta, nel 320 d.C., provocò il totale abbandono del pracrito: quasi tutte le iscrizioni sui monumenti e sulle tavolette prima dei Gupta sono in pracrito, mentre quasi tutte le iscrizioni sotto i Gupta sono in sanscrito. Moltissimi manoscritti buddhisti in sanscrito sono stati scoperti nel corso dell'ultimo secolo a Gilgit (in Kashmir) e altrove in Asia centrale. Questi manoscritti, insieme ad altri in lingue dell'Asia centrale, costituiscono il materiale fondamentale per lo studio moderno: le loro traduzioni cinesi forniscono utili elementi per confronti incrociati. Le copie di *sūtra* in sanscrito prodotte nell'Asia centrale, infine, differiscono significativamente da quelle scoperte nel Nepal.

Dal punto di vista dottrinale il Buddhismo Mahāyāna all'inizio non si distingueva nettamente dal cosiddetto Buddhismo conservatore. La dottrina del *bodhisattva*, per esempio, così tipica del Mahāyāna, può essere rintracciata già nella letteratura buddhista precedente: il concetto, a quanto pare, emerse tra l'inizio del I secolo a.C. e la metà del I secolo d.C., dopo che furono scolpite le sculture di Bhārhut ma prima della comparsa dei primi testi sacri del Mahāyāna. La documentazione archeologica indica insomma che l'idea del *bodhisattva* è precedente alla formazione del Mahāyāna: alcune raffigurazioni di *bodhisattva* sono state ritrovate in santuari riferibili al Buddhismo conservatore, mentre nessuna raffigurazione proviene da siti attribuibili al Buddhismo Mahāyāna. Il Mahāyāna riprese anche le diverse virtù esaltate dal Buddhismo Hīnayāna (le *pāramitā*. per esempio), attribuendo però una speciale centralità alle virtù della benevolenza (*maitrī*) e della compassione (*karuṇa*). [Vedi *KARUṆA*]. Un altro concetto caratteristico del Buddhismo Mahāyāna che ha evidenti antecedenti nella tradizione precedente è la fede in Buddha molteplici.

Caratteri principali

Il Buddhismo Mahāyāna si caratterizza per una serie di dottrine, pratiche e orientamenti che lo distinguono immediatamente dalla tradizione del Buddhismo Hīnayāna.

Il culto di Buddha molteplici e dei bodhisattva. Nel Buddhismo più antico il termine *bodhisattva* si riferiva al Buddha (o, in seguito, a *un* Buddha) prima del momento della sua illuminazione, durante tutte le sue precedenti esistenze nel corso delle quali egli aveva aspirato a diventare un Buddha. In armonia con le concezioni soteriologiche e cosmologiche di queste antiche dottrine, si riteneva che durante ogni ciclo mondano esistesse un solo *bodhisattva*. In seguito questa idea fu elaborata e integrata nelle storie *jātaka*, i racconti sulle vite precedenti del Buddha Śākyamuni. Alcuni buddhisti conservatori accettarono la dottrina dell'esistenza contemporanea di molteplici Buddha, ma questa concezione fu sviluppata soprattutto nel Buddhismo Mahāyāna che afferma che miriadi di Buddha abitano simultaneamente miriadi di sistemi mondani. [Vedi *BUDDHA*].

Alcuni *sūtra* del Mahāyāna prevedono la venerazione contemporanea, in egual misura, di tutti i Buddha (per

esempio, *Il Sūtra che enumera i nomi del Buddha*) e circa venti *sūtra* propongono la recitazione dei nomi di molti Buddha. Anche la *Nāmasaṃgīti* propone la ripetizione dei nomi del Buddha e dei *bodhisattva*. Un altro *sūtra* (T.D. n. 427) descrive le invocazioni rivolte a otto Buddha specifici; nel *Ratnacandraparipṛcchā Sūtra* Śākyamuni invita alla venerazione dei dieci Buddha che risiedono nelle Terre Pure collocate in ciascuna delle dieci direzioni, mentre il *Bhadrakalpasamādhi Sūtra* (uno dei dodici *sūtra* consimili) esalta le migliaia di Buddha che si dice vivano nell'epoca presente e invita alla pratica di 84.000 «perfezioni» (*pāramitā*). Questo testo sembra essere stato composto fra il 200 e il 250 d.C.

Ma i Buddha del Buddhismo Mahāyāna si differenziano dal Buddha dello Hīnayāna non soltanto per il loro numero. I Buddha del Mahāyāna presentano infatti tratti maggiormente sovrumani e divini rispetto al Buddha della tradizione conservatrice, pur mantenendo, in fondo, molte delle sue caratteristiche fisiche e spirituali. La glorificazione della natura di Buddha e la speculazione su di essa portarono i seguaci del Mahāyāna a sviluppare la teoria del «triplice corpo» (*trikāya*) del Buddha, nella quale esso è concepito come dotato di tre aspetti o «corpi»: un corpo cosmico (*dharmakāya*), l'Assoluto ineffabile stesso; un corpo di «godimento» (*saṃbhogakāya*), frutto della trasformazione magica della quale il Buddha «gode» grazie al merito prodotto da eoni di pratica religiosa (circondato spesso da una regione soprannaturale, una Terra Pura, prodotta in modo analogo); e infine il corpo che si manifesta in forma vivente per salvare gli esseri dalla sofferenza (*nirmāṇakāya*). Per la nostra epoca, naturalmente, quest'ultimo Buddha (quello *nirmāṇakāya*) è Śākyamuni. [Vedi *BUDDHA E BODHISATTVA CELESTI*].

Nel Buddhismo Mahāyāna la comune speranza di rinascere in un mondo paradisiaco assunse spesso la forma di un anelito alle Terre Pure dei vari Buddha, nelle quali si riteneva che la Legge fosse predicata a vantaggio degli esseri nati in quei luoghi. [Vedi *TERRA PURA E TERRA IMPURA*]. La Terra Pura del Buddha Akṣobhya, a oriente, e quella di Amitābha, a occidente, appaiono in dialettico contrasto in tutti i testi sacri del Mahāyāna. Il *Karuṇāpuṇḍarīka Sūtra* (Sūtra del Loto di compassione) descrive la meravigliosa Terra Padma del Buddha Padmottara, la cui esistenza terrena durò per trenta età del mondo, ma il testo polemizza anche con quei *sūtra* che lodano Akṣobhya e Amitābha esaltando la compassione che Śākyamuni esercita all'interno di questo mondo. In questo *sūtra* spicca la figura di Mahākāruṇika Mahāśramaṇa, che salva gli esseri viventi dalla sofferenza. Un personaggio simile è il *bodhisattva* Vāyuviṣṇu, *avatāra* del dio Viṣṇu.

In molti *sūtra* svolge un ruolo importante il *bodhisattva* Mañjuśrī. Uno di essi (T.D. n. 463) descrive l'efficacia del culto di Mañjuśrī al momento della morte. In un altro (T.D. n. 464) Mañjuśrī spiega l'illuminazione; in un altro passo (T.D. n. 843) egli dimostra l'*ānimitta* («mancanza di forma») attraverso l'uso dei poteri magici. Nell'*Acintyabuddhaviṣayanirdeśa*, infine, egli spiega le pratiche rivolte al *bodhisattva*. Spesso Mañjuśrī appare insieme con una sua controparte, il *bodhisattva* Samantabhadra, che è quasi sempre nominato in congiunzione con lui. L'associazione di Mañjuśrī con il Wutai Shan, una montagna della Cina, fu stabilita nel VII secolo e divenne popolare anche in India. [Vedi *MAÑJUŚRĪ*].

Nel Buddhismo Hīnayāna il *bodhisattva* Maitreya era venerato come un Buddha del futuro, che in un tempo a venire lascerà la sua attuale residenza nel paradiso Tuṣita e nascerà sulla terra a vantaggio di tutti gli esseri dotati di coscienza. I devoti di Maitreya, perciò, concentrarono le loro aspirazioni sulla rinascita nel paradiso Tuṣita e sulla successiva discesa sulla terra in sua compagnia. Tre *sūtra* dedicati a Maitreya erano particolarmente apprezzati in Cina e in Corea: il *Mile da chengfo jing*, composto nel III secolo d.C.; il *Mile xiasheng chengfo jing* (*Maitreyavyākaraṇa* o *Maitreyasamiti*), anch'esso composto nel III secolo; e il *Guan Mile shiang doushuaitian jing*, composto alla fine del IV secolo. Nel *Maitreyaparipṛcchā* il Buddha Śākyamuni spiega a Maitreya le pratiche del *bodhisattva*. L'*Adhyāśayasaṃcodana Sūtra* narra come sessanta *bodhisattva* che erano caduti preda della distrazione e della pigrizia siano condotti alla presenza del Buddha da Maitreya, il quale chiede consiglio a nome loro. Questo *sūtra* è famoso per il motto «tutto ciò che è ben detto è detto dal Buddha». [Vedi *MAITREYA*].

Ma il *bodhisattva* più venerato in tutta l'Asia è Avalokiteśvara, il «Signore che guarda giù [con infinita pietà su tutti gli esseri]». Il suo nome compare in alcuni antichi manoscritti come Avalokitasvara. Molte delle sue caratteristiche sono quelle delle divinità vediche Aśvin. Avalokiteśvara è considerato un salvatore degli esseri sofferenti e la sua risposta alle richieste d'aiuto è immediata. Il testo sacro più importante che tratta delle sue virtù è il ventiquattresimo capitolo del *Saddharmapuṇḍarīka* (Sūtra del Loto), che ricorda le ricompense che egli concede in questo mondo ai suoi fedeli e la virtù dell'aiuto disinteressato che egli rappresenta. Nel *Gaṇḍavyūha* la sua patria è chiamata Poṭalaka. Nel Buddhismo della Terra Pura egli è il compagno e l'aiutante di Amitābha. [Vedi *AVALOKITEŚVARA*].

I capitoli 22 e 23 della versione cinese del *Sūtra del Loto* segnalano come un altro *bodhisattva*, Bhaiṣajyarāja («re dell'arte taumaturgica»), protegga i suoi fedeli ed esaudisca i loro desideri. Questa concezione venne ulteriormente sviluppata nella figura di Bhaiṣajyaguru, il

quale a sua volta divenne oggetto di intensa venerazione. Alcuni testi specifici a lui dedicati esaltano i suoi poteri: uno di questi, il *Bhaiṣajyaguru-vaiḍūryaprabhāsa-pūrvapraṇidhāna-viśeṣavistara Sūtra*, tratta dei benefici da lui concessi sia in questo mondo che in quello futuro e descrive paradisi collocati sia a oriente che a occidente. [Vedi *BHAIṢAJYAGURU*].

Ma il tratto della dottrina del *bodhisattva* che distingue nettamente il Buddhismo Mahāyāna dalle altre forme di Buddhismo è l'insistenza sulla buddhità intesa come obiettivo fondamentale di qualunque pratica religiosa, per cui tutti coloro che credono hanno l'aspirazione a essere *bodhisattva* liberati, o Buddha futuri. Perciò la pratica religiosa del Mahāyāna si apre con la formulazione di questa aspirazione (*bodhicitta*, la «mente rivolta all'illuminazione»), nel voto (*praṇidhāna*) di diventare un Buddha pienamente illuminato, e si articola, in seguito, in una serie di «stadi» (*bhūmi*) che conducono alla meta. La caratteristica rilevante di questo voto e di questa pratica, inoltre, è la determinazione del fedele a rimandare la liberazione finale, a rimanere «nel mondo», per così dire, fino a quando tutti gli esseri non siano stati salvati. Il *bodhisattva* si impegna a lavorare incessantemente a beneficio degli altri esseri e a trasmettere loro tutto il merito prodotto dalla sua pratica religiosa. Alcuni dei *bodhisattva* menzionati sopra sono del tutto mitologici nella loro concezione, ma essi rappresentano idealmente concrete realizzazioni spirituali accessibili a tutti i fedeli. Come afferma un testo sacro del Buddhismo Mahāyāna, la natura di Buddha (cioè l'illuminazione) è un dono per tutti gli esseri senza eccezioni. [Vedi *BODHISATTVA (LA VIA DEL)*].

Le regole di disciplina. A causa della sua minore coerenza dal punto di vista istituzionale rispetto al Buddhismo conservatore, il Buddhismo Mahāyāna non possiede un codice di disciplina accolto unanimemente. Esso distingue due tipi di pratica: lo *śrāvakamārga* («via dei discepoli»), per coloro che seguono le pratiche dello Hīnayāna, e il *bodhisattvamārga* («via dei *bodhisattva*»), per coloro che aderiscono ai valori del Mahāyāna, in particolare all'intenzione di salvare gli altri esseri viventi. Coloro che praticano questa seconda via sono ritenuti degni di venerazione e in loro si ripone piena fiducia perché si sono astenuti dall'ingresso nella buddhità, preferendo invece rimanere fra i viventi per salvarli dalle loro sofferenze. Il *bodhisattvamārga* fu descritto per la prima volta in alcune opere, precedenti al Mahāyāna vero e proprio, dette collettivamente *avadāna*. All'inizio esse descrivevano il *bodhisattva* rispecchiando perfettamente la persona e il carattere del Buddha storico Śākyamuni, ma in seguito aggiunsero alla sua figura altre caratteristiche, come i voti (*praṇidhāna*) e la pratica (*bhāvanā*). Tutti i *bodhisattva* prendono gli stessi voti fondamentali, ma alcuni (per esempio Amitābha) ne aggiungono alcuni altri che sono specifici per loro. Il privilegio di diventare un *bodhisattva* è aperto a tutti coloro che ricercano l'illuminazione: l'ideale del *bodhisattva*, perciò, è accessibile a chiunque.

La fondamentale struttura istituzionale dell'ordine monastico del Buddhismo conservatore (cioè il *vinaya*) fu conservata nel Buddhismo Mahāyāna, che tuttavia, per motivi etici, puntò a distinguere i suoi ordini dalle loro controparti del Buddhismo Hīnayāna. [Vedi *VINAYA*]. Quando il pellegrino cinese Xuanzang visitò l'India, nella prima metà del VII secolo, constatò che alcuni monaci erano chiamati specificamente mahāyānasthavira. Alcuni *sūtra* del Mahāyāna prescrivono pratiche etiche sia per i monaci e le monache, sia per i laici e le laiche: veniva incoraggiata, in particolare, la pratica delle «dieci virtù» (*daśakuśala-śīlāni*). Rispetto all'etica del Buddhismo conservatore, l'etica del Mahāyāna era più flessibile e più adattabile a seconda dei diversi ambienti. Le virtù ideali erano codificate come le sei «perfezioni» (*pāramitā*) incorporate all'interno dell'ideale del *bodhisattva*: liberalità (*dāna*), moralità (*śīla*), sforzo (*vīrya*), sopportazione (*kṣānti*), meditazione (*dhyāna*) e intuizione trascendente (*prajñā*). Alcuni testi aggiungevano una settima perfezione, «l'utile espediente» (*upāya*): altri arrivavano al numero di dieci perfezioni. In genere si poneva in particolare risalto il *dāna*, il dono disinteressato consistente nel dare aiuto gli altri. L'*Āryasaṃgītigāthāśataka* è una raccolta di circa cento versi che celebrano le lodi di questa perfezione. La grande compassione del Buddha era interpretata come il suo dono agli esseri senzienti. Anche il trasferimento dei meriti agli altri (*pariṇāmanā*) veniva particolarmente incoraggiato con una forma di dono. [Vedi *PĀRAMITĀ*; e *MERITO (Concezione buddhista)*].

L'etica del Buddhismo Mahāyāna era esposta in modo esplicito nei «*sūtra* della disciplina», la cui essenza è l'altruismo. Tra i *sūtra* che fornirono la base teorica per l'organizzazione degli ordini del Mahāyāna ricordiamo il *Sarvadharmapravṛttinirdeśa*, molto apprezzato dal monaco giapponese Saichō (767-822). Altri *sūtra* che illustravano la disciplina sono il «Sūtra del Tesoro del Buddha» (T.D. n. 653), il «Sūtra della Mente dell'illuminazione» (T.D. n. 837) e il *Dharmavinayasamādhi Sūtra*. Alcuni testi riflettono l'idea, tipica del Buddhismo Mahāyāna, che la disciplina debba essere praticata sia dal clero che dai laici; uno di essi, il *Bodhisattvaprātimokṣa Sūtra*, espone il *vinaya* dei *bodhisattva*, riferendosi sia ai religiosi che ai laici. I precetti dello *Śrīmālādevī Sūtra* erano ben noti in Cina e in Giappone.

Il più famoso e controverso di questi testi è il *Brahmajāla Sūtra*. Grandemente apprezzato in Cina, esso divenne il testo di disciplina fondamentale dei monaci

giapponesi. Oggi gli studiosi ritengono che questo testo fu composto in Cina, dove il suo uso è documentato, in qualche forma, già nel 350. Un altro testo che riguarda la condotta dei *bodhisattva*, la *Bodhisattvabhūmi*, invita gli aspiranti alla via del *bodhisattva*, sia monaci che laici, a osservare tre tipi di pratica: l'adesione a tutti i precetti (*saṃvaraśīla*; *prātimokṣa*), la pratica di tutte le azioni virtuose (*kuśaladharma-saṃgrāhakaṃ śīlam*) e la misericordia verso tutti gli esseri senzienti (*sattvārthakriyāśīlam*). Il primo elemento di questo codice riproduce i *vinaya* tradizionali del Buddhismo conservatore, mentre il secondo e il terzo sono innovazioni tipiche del Mahāyāna.

Il *Śikṣāsamuccaya*, un compendio della letteratura del Mahāyāna dell'VIII secolo, opera di Śāntideva, spiega che il principio della compassione può perfino riscattare l'amore fisico: il desiderio carnale non è peccaminoso quanto la collera. Ben presto, infatti, comparvero nei monasteri monaci sposati. Nel V secolo, per esempio, la consorte del re Meghavāhana fondò nel Kashmir un monastero destinato per una metà a *bhikṣu* (mendicanti), la cui condotta si conformava ai precetti, e per l'altra metà a coloro che avevano mogli, figli, bestiame e proprietà. Alcuni *sūtra* più tardi (per esempio il *Mahāsaṃnipāta Sūtra*), tuttavia, indicano il matrimonio dei monaci come un prova della decadenza degli ordini. Oggi i monaci nepalesi sono liberi di sposarsi e, in una certa misura, il matrimonio è comune anche tra i monaci tibetani e mongoli buriati. Il Jōdo Shinshū fu la prima setta in Giappone a riconoscere il matrimonio dei monaci; oggi, dopo l'apertura alla civiltà occidentale, il matrimonio dei monaci giapponesi è diventato comune.

Il pentimento è il tema di numerosi *sūtra* del Buddhismo Mahāyāna. Uno di questi (T.D. n. 1493) dimostra che il pentimento conduce a rallegrarsi delle azioni degli altri, all'ammonimento morale e al trasferimento del merito. Un altro testo insegna che la riaffermazione della consapevolezza che tutte le cose sono originariamente pure può dissolvere gli ostacoli prodotti dal *karman* (T.D. n. 1491). La schiavitù del *karman* (*karmāvaraṇa*) può essere distrutta dal pentimento, dalla meditazione oppure dalla ripetuta pronuncia di formule magiche.

Mentre alcuni *sūtra* descrivono e promuovono diverse azioni meritorie (per esempio T.D. n. 683), altri si concentrano su pratiche specifiche come la circumambulazione degli *stūpa* (T.D. n. 700) o l'offerta di lumi votivi agli *stūpa* e ai *caitya* (T.D. n. 702). In altri testi (T.D. n. 688) il culto degli *stūpa* e quello rivolto ai Buddha risultano combinati tra loro. Il merito guadagnato con la costruzione di immagini del Buddha e dei *bodhisattva* (T.D. nn. 692-694) può spiegare il fervore dell'attività artistica del Gandhāra e di Mathurā. Un altro *sūtra* fornisce dettagli sul rito della decorazione delle immagini del Buddha (T.D. n. 697). L'uso di rosari, una pratica già adottata dai sacerdoti brahmanici, viene lodato in un altro *sūtra* (T.D. n. 788). In origine tutte le celebrazioni funerarie erano affidate, nell'Asia meridionale, ai brahmani, ma in seguito i monaci del Buddhismo Mahāyāna presero il loro posto. Un *sūtra* incoraggia la celebrazione dei riti funebri come una affermazione dell'impermanenza (T.D. n. 801). Officiare ai funerali sarebbe divenuto, in seguito, uno dei doveri principali per i monaci giapponesi.

Il Buddhismo laico. La posizione dei laici fu riconosciuta ed esaltata dalla maggior parte dei testi del Buddhismo Mahāyāna, anche se alcuni mostrano una tendenza a collocare la vita ascetica del monaco al di sopra della vita dei laici. Il concetto di vacuità (*śūnyatā*), che è uno dei fondamenti principali del pensiero del Mahāyāna, dimostra l'identità tra la liberazione e l'esistenza mondana, tra *nirvāṇa* e *saṃsāra*, e fornisce così la giustificazione razionale della santità della vita laica. Ciò portò molti a concludere che l'essenza della religione dovesse essere ricercata nella vita del capo di famiglia piuttosto che nella vita dei rinuncianti. Una forma di Buddhismo laico, perciò, venne a essere predicato nel Mahāyāna come un ideale religioso. Si riteneva che la grazia dei *bodhisattva* si estendesse anche ai laici: a Mañjuśrī, per esempio, venne attribuita la salvezza di laici comuni e perfino di non credenti.

In realtà la maggior parte dei praticanti del Mahāyāna era costituita da *bhikṣu*, alcuni dei quali erano chiamati *bhikṣu bodhisattva* (nel *Mahāyānasūtrālaqkāra*, nel *Śikṣāsamuccaya*, ecc.). Ma la tendenza verso un Buddhismo laico rimase notevole. L'*Ugradattaparipṛcchā*, un antico *sūtra* della disciplina composto prima di Nāgārjuna (vissuto tra il 150 e 250), prescrive cinque condizioni per la pratica laica. In seguito furono redatti codici di disciplina specificamente rivolti ai laici. Tra le norme imposte al laicato vi era l'osservanza delle regole dei giorni *upoṣadha* (nei quali si celebravano le confessioni quindicinali).

Il *Vimalakīrtinirdeśa Sūtra*, in cui il laico Vimalakīrti, rivolgendosi ad alcuni monaci, critica la vita ascetica e vagabonda che essi conducevano, è forse la migliore espressione dell'ideale del Buddhismo laico. Questo *sūtra* fu scritto non più tardi del 150 o 200 e fu particolarmente studiato e utilizzato in Cina e in Giappone. Altri *sūtra* rappresentano ampliamenti di questa dottrina e in alcuni casi le figure centrali sono addirittura delle donne laiche. Nel *Candrottarādārikā-vyākaraṇa Sūtra*, il personaggio principale, la figlia di Vimalakīrti, esprime alcune opinioni che incontrano l'approvazione del Buddha. Il personaggio centrale di un altro *sūtra* (T.D. n. 818) è una prostituta che insegna al suo amante la dottrina buddhista durante un incontro nella foresta. Lo *Śrīmā-*

lādevīsiṃhanāda Sūtra (che divenne molto importante in Cina e in Giappone) è formulato da una regina, con la piena benedizione del Buddha. Una bambina di otto anni, Sumati, pronuncia un discorso nella *Sumatidārikāparipṛcchā*. Questi *sūtra* sfidano la concezione stereotipata (altrimenti comune alla maggior parte dei testi del Mahāyāna) che le donne siano mentalmente e fisiologicamente inferiori rispetto agli uomini, convinzione che riflette la profonda diseguaglianza dei sessi nella società indiana.

La presenza nel Buddhismo della nozione della pietà filiale, un altro ideale propriamente laico, rappresenta il risultato dell'accomodamento e del sincretismo di valori che si realizzarono sotto l'influsso della cultura cinese. La pietà filiale era la virtù più importante dell'etica confuciana, che esigeva l'obbedienza assoluta del bambino ai suoi genitori. Nel Buddhismo indiano questa idea rimase sempre un valore secondario. Non esiste alcun termine nei testi sanscriti e pracriti originari che corrisponda perfettamente al cinese *xiao* (pietà filiale), ma il concetto si trova frequentemente nelle traduzioni cinesi. Per conciliare le due tradizioni i buddhisti cinesi produssero alcuni *sūtra* spuri, come il *Fumuenzhong jing* e il *Daibao fumuzhong jing*, che predicano la pietà filiale presentandola come una regola di moralità buddhista. Una concezione buddhista di pietà filiale si incontra anche nell'*Ullambana Sūtra*, che esalta il rito di offerta ai propri genitori defunti. Sembra che questo *sūtra* abbia avuto la sua origine (almeno in parte) in India e che sia stato in seguito ampliato in Cina. Il rito *ullambana* divenne molto importante in Cina, Vietnam, Corea e Giappone (dove è chiamato *obon*). [Vedi *CULTO E PRATICHE DI CULTO BUDDHISTE*].

I testi sacri principali

A differenza dalle varie recensioni del canone del Buddhismo Hīnayāna, che furono di fatto completate entro i primi secoli dell'era volgare e che, almeno idealmente, condividevano una struttura comune (*Vinaya*, *Sūtra*, *Abhidharma*, a costituire il *Tripiṭaka*), i testi sacri del Buddhsimo Mahāyāna furono composti in ambienti sociali e religiosi molto differenti e nel corso di parecchi secoli, divergono molto l'uno dall'altro per contenuto e per forma, ed erano, infine, in molti casi concepiti come opere individuali contrapposte (come si è ipotizzato) all'intero *corpus* dello Hīnayāna. Nel trattare questa letteratura, perciò, è forse più utile considerare le diverse classi di testi che costituiscono l'intera letteratura religiosa del Mahāyāna.

I Sūtra della saggezza. I più antichi *sūtra* sono quelli che trattano della *Prajñāpāramitā* («Perfezione della Saggezza»): essi costituiscono la base filosofica di gran parte del pensiero buddhista successivo. Il più antico testo della *Prajñāpāramitā* è quasi sicuramente l'*Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā Sūtra*, una versione in 8.000 *śloka* che nella sua parte più antica, in versi, risale forse al 100 a.C. e fu completata probabilmente nel primo secolo d.C. Si dice che la setta dei pūrvaśaila del Buddhismo Hīnayāna possedesse i *Prajñāpāramitā Sūtra* in una edizione in pracrito, ma la maggior parte degli studiosi giapponesi sostiene che questi *sūtra* nacquero invece nell'India meridionale, forse nell'Andhra, presso i mahāsāṃghika. Altri studiosi sostengono che i *Prajñāpāramitā Sūtra* furono composti nell'India nordoccidentale. Le origini del *Vajracchedikā-prajñāpāramitā Sūtra* (Il Sūtra tagliatore del diamante) e il *Prajñāpāramitāhṛdaya Sūtra* (Il Sūtra del cuore) devono essere collocate tra il 150 e il 200 d.C. Il *Tagliatore di diamante* è in realtà la nona sezione di un testo molto lungo, il *Mahāprajñāpāramitā Sūtra*; il *Sūtra del cuore* è una sua versione ancora più condensata. Il *Mahāprajñāpāramitā Sūtra* è molto antico e fu trasmesso, recitato, spiegato e commentato con grande partecipazione nell'Asia centrale, in Tibet, Cina, Corea e Giappone, dove l'interesse nei suoi confronti fu molto maggiore che in India, la sua terra d'origine. Altri *Prajñāpāramitā Sūtra*, come *Pañcaviṃśatisāhasrikā*, *Daśasāhasrikā*, *Saptaśatikā*, *Śatasāhasrikā* e *Adhyardhaśatikā*, sono successivi e seguono l'*Aṣṭasāhasrikā*, rappresentando rispetto ad esso ampliamenti o sintesi.

La maggior parte dei termini tecnici utilizzati nei *Sūtra della saggezza* è ereditata dal Buddhismo conservatore, ma le idee in essi esposte rappresentano una novità assoluta. La dottrina centrale di questi testi è che la «perfezione della saggezza» (il riconoscimento della verità dell'esistenza umana) può essere ottenuta soltanto attraverso la convinzione che nulla esiste in sé e per sé, che tutte le cose sono come sogni o sono i prodotti di un potere magico (*māyā*). [Vedi *MĀYĀ*, vol. 9]. La verità ultima dell'esistenza si riassume nel termine «vacuità» (*śūnyatā*), uno dei concetti più sottili e più sofisticati del bagaglio filosofico del Buddhismo Mahāyāna. La comprensione della *śūnyatā* produce la consapevolezza che tutte le cose dipendono per la loro esistenza dalle loro cause e, in quanto tali, sono prive di qualunque «proprio essere» (*svabhāva*) permanente. L'esistenza solamente relativa di tutti i *dharma*, insegnata da questa dottrina, comporta la convinzione che le cose di questo mondo, compreso il sé (*ātman*), sono semplicemente la realizzazione di distinzioni concettuali e linguistiche formate per effetto di una fondamentale ignoranza (*avidyā*). Nella misura in cui le cose di questo mondo derivano la loro realtà solamente da un nesso di coproduzione condizionata (*pratītya-samutpāda*), la loro natura, ciò che esse condividono, è appunto una «assenza» di sé. [Vedi *ŚŪNYA E ŚŪNYATĀ*; *DHARMA*

BUDDHISTA; *AVIDYĀ*, vol. 9; e *PRATĪTYA-SAMUTPĀDA*].

In pratica la perfezione della saggezza implica la coltivazione di una visione non duale di questa (non)natura fondamentale, definita nel Buddhismo Mahāyāna come *dharmatā* («dharmità») o *tathatā* («quiddità»), cioè delle cose come esse sono, senza la dualità imposta dalle categorie concettuali. Altri sinonimi di vacuità sono *dharmadhātu*, *dharmakāya* e *buddhadhātu*. I *Sūtra della saggezza* interpretarono i concetti tradizionali di *nirvāṇa* e di trasmigrazione in questa luce: la meta della salvezza non è più il *nirvāṇa*, ma la comprensione della realtà della trasmigrazione come vacuità. La vacuità stessa, in ultima analisi, è ineffabile, ma l'idea di vacuità può essere comunicata a seconda dell'abilità mentale di coloro che la vogliono apprendere. Nei *Sūtra della saggezza*, pertanto, si propongono «abili espedienti» (*upāya*) che possano fungere da legame fra la vacuità e la compassione. Per poter essere guide efficaci alla liberazione degli esseri, insegnano i *sūtra*, i Buddha devono adattarsi alla capacità di comprensione dei loro uditori. Anche se l'essere-in-sé e tutti i *dharma* sono privi di una esistenza reale, affermarlo audacemente e senza alcuna preparazione preliminare provocherebbe una mancanza di fiducia nel *dharma* e un nichilismo contrario a ciò che si intende con *śūnyatā*. Per questo motivo i Buddha sono ricorsi a numerosi insegnamenti in forma di «abili espedienti», attraverso i quali essi hanno preparato il praticante alla rivelazione della verità finale. Tali espedienti, in termini letterari, hanno preso la forma di metafore e parabole (ciò vale soprattutto per testi come il *Sūtra del Loto*, che appartiene a un'altra tradizione del Buddhismo Mahāyāna), che consentono al fedele una comprensione più agevole (sebbene imperfetta) degli insegnamenti dei Buddha. [Vedi *PRAJÑĀ*; *TATHATĀ*; *UPĀYA*; e *NIRVĀṆA*].

Tutti i *Sūtra della saggezza* incoraggiano un atteggiamento di distacco, di non attaccamento. I devoti dei *Sūtra della saggezza* sostengono che la teoria della vacuità non è nichilismo, ma piuttosto una base per la prassi. La letteratura della saggezza offre effettivamente assistenza pratica: coloro che desiderano diminuire le loro preoccupazioni personali possono utilizzare questi *sūtra* come una guida alla pratica della contemplazione disciplinata delle verità spirituali e alla coltivazione delle sei perfezioni. I testi non trascurano neppure la necessità di un graduale sviluppo della mente del candidato all'illuminazione, indicando una serie di dieci stadi (*bhūmi*) attraverso i quali il praticante può avvicinarsi all'illuminazione. Un altro importante contributo dei *Sūtra della saggezza* è il concetto della «purezza originaria della mente» (*cittasya prakṛtiprabhāsvaratā*), un concetto fondamentale per la soteriologia del Buddhismo Mahāyāna.

I Sūtra della meditazione. I *Sūtra della meditazione* del Buddhismo Mahāyāna sono forse nati all'interno della scuola dello Yogācāra, una tradizione buddhista che pone l'accento sulla pratica della meditazione. Naturalmente l'intera tradizione buddhista, fin dalle sue origini, apprezza grandemente la meditazione e sia l'antico Buddhismo che i *nikāya* dello Hīnayāna possedevano le loro caratteristiche tecniche di meditazione. [Vedi *MEDITAZIONE BUDDHISTA*]. Nel Buddhsimo Mahāyāna la meditazione sui diversi Buddha e sulle loro «Terre Pure» divenne uno strumento per acquietare la mente, eliminare le contaminazioni mentali e ottenere la consapevolezza della vacuità. Si riteneva anche che la meditazione potesse conferire poteri miracolosi a chi la praticava.

Lo *Yogācārabhūmi Sūtra* (del quale è andata perduta la versione sanscrita) propone uno schema sistematico degli stadi di meditazione. Esso è, in sostanza, una antologia di passi importanti per la meditazione, opera di Saṃgharakṣa. Il *Dharmataradhyāna Sūtra* presenta invece una spiegazione sistematica della meditazione secondo le dottrine di Dharmatara e di Buddhasena. Esso fu assai importante per lo sviluppo del Buddhismo Chan (Zen) e della meditazione sui *maṇḍala* del Buddhismo Vajrayāna. Il *Pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhi Sūtra* insegna un *samādhi* che rende tutti i Buddha, nelle dieci direzioni, visibili e presenti davanti al praticante. Altri *sūtra* (per esempio il *Guanfo sanmei hai jing*) insegnano invece una meditazione rivolta a un solo Buddha, Amitābha. Il *Samādhirāja Sūtra* o *Samādhirāja-candrapradīpa Sūtra* spiega come un *bodhisattva* può ottenere la suprema conoscenza grazie a una serie di meditazioni che culminano infine nel «re delle meditazioni» (*samādhirāja*).

I Sūtra della trasmigrazione. Un altro gruppo di *sūtra* descrive aspetti della trasmigrazione degli esseri viventi. Alcuni descrivono la sofferenza nelle cinque sfere (*gati*) dell'esistenza: le sfere degli dei, degli uomini, delle bestie, dei fantasmi (*preta*) e degli abitanti degli inferni buddhisti. Nella *Ṣaḍgatikārikā* viene nominata anche una sesta sfera, quella degli *asura* (demoni guerrieri). Altri *sūtra* analizzano lo schema della retribuzione karmica che conduce alla rinascita nell'una o nell'altra sfera. In uno di essi Maudgalyāyana risponde alle domande di un *preta* riguardo a questi schemi causali. Il *Saddharma-smṛtyupasthāna Sūtra* e il *Dharmaśarīla Sūtra* collocano questa analisi nella concezione più ampia della cosmologia buddhista e si rivolgono, in seguito, a considerazioni sul corpo umano. Lo *Chanzha shane yebao jing*, che enumera le diverse forme di retribuzione per specifiche azioni, buone e malvagie, fu probabilmente composto in Cina.

Alcuni di questi *sūtra* trattano dettagliatamente la

teoria del *pratītya-samutpāda*, o «coproduzione condizionata», la classica spiegazione buddhista delle condizioni che spiegano la genesi degli esseri senzienti e il loro coinvolgimento nei cicli dell'esistenza. Alcuni dedicano una attenzione particolare al concetto di ignoranza (*avidyā*) come il primo delle serie di legami causali (*aṅga*) che formano l'esistenza senziente. Nello *Śālistamba Sūtra* la teoria della coproduzione condizionata in dodici legami è metaforicamente connessa alla crescita di una pianta di riso.

Il Sūtra del Loto e le opere ad esso connesse. Probabilmente il più importante *sūtra* del Buddhismo Mahāyāna è il *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra* (Il Loto della superba religione). La sua parte centrale fu probabilmente composta alla fine del I secolo d.C., mentre l'intero *sūtra* fu molto probabilmente completato verso la fine del II secolo nel Gandhāra o forse nella regione di Kapiśa. Il *sūtra* nel suo insieme è una straordinaria narrazione drammatica, in cui le scene cambiano spesso e improvvisamente: Buddha, *bodhisattva* e uomini mortali interagiscono in dialoghi vivacissimi. Alcuni studiosi ritengono che lo stile di questo *sūtra* imiti in qualche modo certe forme del teatro indiano, forse a loro volta influenzate dal teatro greco.

Il *Sūtra del Loto* si riferisce a tutti gli esseri viventi come «figli del Buddha» e i suoi insegnamenti sono apprezzati per la loro insistenza sul fatto che tutti coloro che hanno fede nel Buddha e nel suo *dharma* diventeranno Buddha. Nella prima metà del *sūtra* la tradizionale suddivisione delle vie soteriologiche (quella dello *śrāvaka*, il fedele dello Hīnayāna; del *pratyekabuddha*, colui che è illuminato senza aver udito la predicazione del *dharma*; e del *bodhisattva*, colui che pratica il Mahāyāna) è dichiarata un mero «abile espediente» (*upāya*) concepito dal Buddha per attrarre al *dharma* uomini posti a diversi livelli di realizzazione spirituale. In realtà, dichiara il *sūtra*, i «tre veicoli» non sono altro che un solo veicolo (*ekayāna*): il Buddha stesso come veicolo. Il destino spirituale di tutti gli esseri, dunque, non è altro che la buddhità.

La seconda metà del *sūtra* rivela che l'esistenza del Buddha tra gli esseri di questo mondo (la sua nascita, rinuncia, illuminazione e morte) sono semplici momenti di un dramma cosmico di salvezza. Il Buddha, infatti, è in realtà eterno e la sua apparente illuminazione a Bodh Gayā è soltanto un trucco per indurre la fede nei suoi insegnamenti. Il Buddha è sempre stato illuminato: così afferma implicitamente il testo. Questi insegnamenti, e soprattutto il modo drammatico e commovente con cui il testo li espone, hanno reso questo *sūtra* popolarissimo, specialmente nell'Asia orientale. In particolare la tradizione del Tiantai e i suoi derivati si sono rivolti a questo testo considerandolo la rivelazione dell'autentico messaggio del Buddha e la giustificazione della sua apparizione sulla terra. [Vedi *TIANTAI*; e *TENDAISHŪ*].

Numerosi altri *sūtra* presentano idee simili a quelle esposte nel *Sūtra del Loto*. Il «Sūtra sugli incommensurabili significati» (T.D. n. 276) illustra il concetto di vacuità come la base teorica del pensiero dell'«unico veicolo» e insegna il modo di ottenere l'illuminazione subitanea. Alcuni studiosi ritengono che questo *sūtra* sia stato composto in Cina. Il *Samantabhadra-bodhisattva-dhyānacaryā-dharma Sūtra* afferma di essere stato pronunciato dal Buddha alla fine della sua vita. Il *Mahāsatya-nirgranthaputra-vyākaraṇa Sūtra* e il suo prototipo (T.D. n. 173) sono testi che ampliano e sviluppano le riflessioni di tipo conciliatore del *Sūtra del Loto*. Lo spirito di tolleranza è qui personificato nel personaggio di un asceta jainista che predica la dottrina buddhista. Anche il *Suvarṇaprabhaṣa Sūtra* risulta simile al *Sūtra del Loto*. Esso spiega le infinite vite del Buddha, tratta temi politici e riflette tendenze esoteriche; descrive, inoltre, il culto della dea Sarasvatī, una dea in origine esclusivamente induista. Alcuni elementi magici e il rituale di pentimento legati a questo testo lo resero molto popolare in Cina e in Giappone.

Il Buddhāvataṃsaka Sūtra. Questo testo ha esercitato grande influenza su molte tradizioni buddhiste. L'opera è una miscellanea composta di vari e brevi testi indipendenti e di più ampi cicli testuali che prima del 350 d.C. furono riuniti in una singola opera comprendente, nella sua prima recensione completa in cinese, circa sessanta fascicoli. Alcuni riferimenti alla Cina e al Kasghar suggeriscono che la sua redazione si sia realizzata in qualche regione dell'Asia centrale. Alcuni studiosi ritengono che una parte dei *sūtra* esistessero già prima del II secolo d.C. Le sue parti principali, i testi sanscriti intitolati *Gaṇḍavyūha Sūtra* e *Daśabhūmika Sūtra*, erano entrambi già noti a Nāgārjuna. Il *Daśabhūmika Sūtra* fu composto tra il 50 e il 150 d.C. e allo stesso periodo appartiene probabilmente, secondo una analisi linguistica, anche il *Gaṇḍavyūha Sūtra*; forse esso fu composto all'inizio della dinastia dei Kuṣāṇa. Scene e personaggi di quest'opera sono rappresentati nei rilievi di Borobudur risalenti all'VIII e IX secolo. L'influsso del testo fu particolarmente forte in Cina, Corea e Giappone, dove nelle scuole dello Huayan, del Hwaeom e del Kegon, rispettivamente, i suoi insegnamenti furono posti a base di quelli che probabilmente sono i sistemi più sottili e più sofisticati, dal punto di vista dottrinale, dell'intera tradizione buddhista. La grande immagine del Buddha al Tōdaiji di Nara, il Daibutsu, è una rappresentazione del Buddha Vairocana, la figura cosmica che costituisce il nucleo centrale del testo. [Vedi *MAHĀVAIROCANA* e *HUAYAN*].

A differenza della maggior parte dei *sūtra*, nei quali e

Śākyamuni stesso a predicare, questo discorso è trasmesso da *bodhisattva* e da altri esseri divini, ma anche da semplici mortali, che predicano in otto diverse assemblee riunite in vari luoghi, perfino nei paradisi buddhisti. I loro insegnamenti godono di grande autorevolezza religiosa poiché i personaggi che li predicano vivono nel periodo immediatamente successivo all'illuminazione del Buddha. Questo testo si propone di esplicitare il contenuto dell'illuminazione del Buddha esattamente per quello che era, senza alcuna concessione alle capacità spirituali del pubblico. Lo stato finale dell'Illuminato è qui caratterizzato come «la meditazione del sigillo dell'oceano» (*sāgaramudrā samādhiḥ*), che nelle sue immagini di profondità e di infinità simboleggia il carattere ineffabile e profondo dell'illuminazione stessa.

Nel *Daśabhūmika Sūtra* viene presentata sistematicamente la dottrina delle dieci *bhūmi* dei *bodhisattva*, mentre il *Gaṇḍavyūha Sūtra* narra la ricerca spirituale del giovane Sudhana, che nella sua ricerca dell'illuminazione si reca presso 52 diversi maestri. La sua esperienza, che costituisce una metafora della nostra stessa esperienza, è a sua volta una raffigurazione della «carriera» del *bodhisattva*. Il *sūtra* sottolinea anche l'interconnessione fra ogni essere individuale e l'intero universo e afferma che lo spirito altruistico di benevolenza e di compassione è il principio fondamentale del Buddhismo Mahāyāna. La grande compassione dello stesso Buddha verso gli esseri viventi (*tathāgatagotra-saṃbhava*) è considerata la forza che fa nascere ogni tipo di attività del Buddha dal suo corpo cosmico. Anche l'*Avataṃsaka Sūtra* sostiene che l'essenza del Tathāgata esiste «in forma embrionale» in tutti gli esseri viventi, anche se essi non ne sono consapevoli.

I testi sacri della Terra Pura. Il Buddhismo della Terra Pura comparve probabilmente dapprima tra gli antichi ordini laici. Esso è incentrato su un Buddha noto con due nomi: Amitāyus («vita illimitata») e Amitābha («luce illimitata»). Questa seconda denominazione apparve per prima e fu in seguito associata alla storia del monaco Dharmākara (del genere delle storie *jātaka*), del quale si dice che avesse pronunciato una lunga serie di voti (48 secondo una versione del testo) per salvare dalla sofferenza gli esseri viventi. I voti esprimono l'intenzione di fondare una «Terra Pura» in cui tutti gli esseri senzienti, liberi da qualunque tipo di afflizione, possano ascoltare il *dharma* predicato dal Buddha e di conseguenza ottenere l'illuminazione. Il testo di ciascun voto comprende la decisione esplicita di rifiutare l'illuminazione finale fino a quando non siano stati realizzati tutti i termini del voto. Il *sūtra* continua riferendo che ora Dharmākara, a distanza di molti eoni, è il Buddha Amitābha, e che egli risiede in una splendida terra collocata nella parte occidentale del nostro universo, conosciuta come Sukhāvatī («Terra della beatitudine»). Il *sūtra* insegna che gli esseri che hanno fede in questo Buddha e che su di esso concentrano la loro mente per almeno dieci istanti successivi possono rinascere in questa Terra Pura e possono in quel luogo ottenere facilmente l'illuminazione. [Vedi *AMITĀBHA*].

Dal momento che nella elaborata buddhologia del Buddhismo Mahāyāna sono riconosciuti altri Buddha, ciascuno residente nella sua Terra Pura, non c'è da stupirsi se ciascuno di questi personaggi (e specialmente Akṣobhya) è diventato il centro di una intensa attività di culto. Ma lo speciale interesse compassionevole per gli esseri sofferenti che pervade per intero il ciclo mitologico di Amitābha fece di questo Buddha un personaggio di grande richiamo popolare, specialmente nell'Asia orientale, dove le diverse tradizioni della Terra Pura, del Jingtu, del Jōdoshū, del Jōdo Shinshū, e altre, hanno goduto di larghissimo seguito. [Vedi *JINGTU*; *JŌDOSHŪ*; e *JŌDO SHINSHŪ*].

Il Buddha Amitābha compare in molti *sūtra*, ma la dottrina della Terra Pura come la terra di Amitābha è fondamentalmente basata su tre testi: il *Sukhāvatīvyūha Sūtra* «minore», il *Sukhāvatīvyūha Sūtra* «maggiore» e il *Guan wuliangshoufo jing* (*Amitāyurbuddhadhyāna Sūtra*). Il *Sukhāvatīvyūha Sūtra* maggiore fu composto prima del 200 d.C., sotto la dinastia dei Kuṣāṇa, per ordine dei *bhikṣu* mahīśāsaka del Gandhāra. L'*Amitāyurbuddhadhyāna Sūtra* è più avanzato rispetto al *Sukhāvatīvyūha Sūtra*, poiché si occupa meno di descrizioni elaborate della Terra benedetta e molto più di pratiche di meditazione (*dhyāna*) su Amitāyus e sulla Terra Pura, meditazione che consente al fedele di raggiungerla. La coltivazione della mente *bodhi* (illuminazione), l'ascolto del nome di Amitābha, la concentrazione di tutti i propri pensieri su di lui e la «piantagione» di radici di bontà sono tutte azioni descritte nel testo come cause della rinascita nella Terra Pura.

Ma la meditazione su Amitābha (*buddhānusmṛti*) è la pratica essenziale accettata da tutti i testi indiani della Terra Pura. Essi sottolineano il raggiungimento di uno stato mentale puro e tranquillo (*prasāda*). Il concetto originale di fede nei *sūtra* della Terra Pura non era la *bhakti*, la fede devozionale nel Buddha che li ha predicati, ma la *śraddhā*, cioè la fede nei loro insegnamenti, un concetto peraltro molto diverso da quello in seguito sostenuto dai buddhisti della Terra Pura cinesi e giapponesi. Il carattere magico del culto di Amitābha fu apprezzato specialmente in Cina, dove le evidenti analogie tra il culto di una divinità di «vita illimitata» e le concezioni taoiste dell'immortalità contribuirono grandemente a garantire la popolarità delle pratiche della Terra Pura. Sviluppando questa tendenza, il monaco cinese Shandao reinterpretò la *buddhānusmṛti* (cinese, *nianfo*;

giapponese, *nembutsu*) come la recitazione orale del *nome* di Amitābha. Questa rimase l'interpretazione normativa del *nianfo* presso i successivi pensatori della Terra Pura, specialmente in Giappone. [Vedi *NIANFO*]. In seguito si sviluppò una concezione più intellettuale e sofisticata di Amitābha come «principio» (cinese, *li*) piuttosto che come persona e la sua essenza fu interpretata come *dharma*, la legge universale.

Il Ratnakūṭa Sūtra. Il *Mahāratnakūṭa-dharmaparyāya-śatasāhasrikā-grantha* assunse la sua forma attuale in un'epoca indeterminata, ma comunque successiva al V secolo. Il suo nucleo, che ora costituisce la sua quarantatreesima parte, è il *Kāśyapaparivarta*. L'intero testo consiste in una lunga serie di «domande» (*paripṛcchā*), il contenuto di molte delle quali non è ancora stato pienamente analizzato.

Il Mahāparinirvāṇa Sūtra. L'originale sanscrito della versione del *Mahāparinirvāṇa Sūtra* (Sūtra della grande scomparsa del Buddha) fu probabilmente redatto tra il 200 e il 400 d.C. (un testo appartenente in origine al Buddhismo Hīnayāna e avente lo stesso titolo è molto più antico; entrambi sostengono di riportare l'ultimo discorso del Buddha). Un passo riporta la predizione di Śākyamuni che «settecento anni dopo il mio *nirvāṇa* Māra gradualmente distruggerà il *saddharma*» («vero *dharma*»). Questo e altri passi sembrano riflettere il deterioramento e la persecuzione dell'ordine che stava avvenendo all'epoca della composizione del *sūtra*. [Vedi *MAPPŌ*].

Dal momento che il testo afferma di essere l'ultimo discorso pronunciato da Śākyamuni prima della sua morte, esso sostiene in sostanza di rivelare dottrine segrete, mai precedentemente predicate (che non apparivano, cioè, in altri *sūtra*). Una fondamentale dottrina buddhista nega l'esistenza di qualunque elemento permanente soggiacente negli esseri senzienti, un *ātman* o un'«anima»; qui, invece, il Buddha predica la teoria di un «grande *ātman*» e la concezione del *nirvāṇa* come «permanente, gioioso, personale e puro», affermazioni spesso negate in altri testi buddhisti. Il *sūtra* afferma con forza che il corpo cosmico del Buddha è permanente ed eterno e che ogni uomo è dotato di buddhità. L'ordine religioso buddhista descritto nella prima parte del *sūtra* consiste di monaci e monache senza fissa dimora, come nel Buddhismo conservatore, ma nella seconda metà del testo l'ordine buddhista è chiaramente inteso come comprendente anche i laici e la fede viene esaltata come la forza capace di tenere unita la comunità. Una dura punizione, perfino la condanna a morte, è prevista per coloro che diffamano gli insegnamenti del Buddhismo Mahāyāna, un atteggiamento assai duro e raramente presente nella letteratura buddhista.

I sūtra della scuola dello Yogācāra. I *sūtra* che contribuirono allo sviluppo dello Yogācāra, il ramo del Buddhismo Mahāyāna che considera la conoscenza come costituente di tutti i fenomeni, sono soprattutto il *Mahāyāna-abhidharma Sūtra* (ora perduto, ma citato in altre opere), il *Saṃdhinirmocana Sūtra* e il *Laṅkāvatāra Sūtra*. L'*Avataṃsaka Sūtra*, un altro testo di orientamento marcatamente idealista, è anch'esso spesso menzionato come un testo che influenzò questa scuola. Il *Saṃdhinirmocana Sūtra* raccoglie per la prima volta i vari concetti (e termini) e le varie dottrine comunemente associate con il pensiero dello Yogācāra: «coscienza-deposito» (*ālaya-vijñāna*), le «tre nature» e «la triplice irrealtà» dei fenomeni, con una dettagliata descrizione delle pratiche di meditazione (*śamatha* e *vipaśyanā*), che mettono il praticante in grado di ottenere una intuizione del ruolo fondamentale della coscienza nella costruzione dell'esistenza fenomenica. Il *Laṅkāvatāra Sūtra*, un'opera meno sistematica, sottolinea a sua volta che i fenomeni sono prodotti della mente, sono privi di qualunque realtà indipendente (*svacitta-dṛśya*) e afferma l'identità dell'*ālaya-vijñāna* con il *tathāgata-garbha* («matrice [embrione] dei Tathāgata»), un concetto che esprime l'illuminazione fondamentale presente in tutti gli esseri.

Il Mahāsaṃnipāta Sūtra e altri sūtra. I vari capitoli del *Mahāvaipulya-mahāsaṃnipāta Sūtra* sembrano essere stati composti in epoche diverse. Alcuni sostengono che il testo completo risalga a un'epoca fra il 200 e il 300 d.C., ma probabilmente esso raggiunse la sua forma attuale soltanto molto più tardi. Questo *sūtra* esprime la concezione pessimista che la «vera religione» del Buddha sarebbe durata soltanto per mille anni, dopodiché l'ordine avrebbe gradualmente subìto una decadenza fino alla sua completa scomparsa dal mondo. Può darsi che questa concezione rifletta il disordine sociale dell'epoca di composizione del testo, provocato dall'invasione dell'India da parte degli Eftaliti nel VI secolo.

Il *Lianhuamian jing* fu probabilmente composto nel Kashmir nella prima metà del VI secolo. Il suo contenuto sembra influenzato dall'invasione dell'India da parte degli Eftaliti e dalle conquiste distruttive di Mihirakula fra il 502 e il 542; l'opera fu tradotta in cinese nel 584 e perciò deve essere stata scritta fra il 542 e il 584.

Il culto del *bodhisattva* Kṣitigarbha (cinese, Dizang; giapponese, Jizō) ebbe forse origine nella venerazione dell'antica dea vedica della terra, Pṛthvī. Alcuni studiosi ritengono che quando, nel IV secolo, alcune popolazioni iraniche si spostarono nella regione settentrionale del bacino del Tarim esse introdussero il concetto degli angeli proprio dallo Zoroastrismo: forse ciò portò al culto di Kṣitigarbha inteso come un *bodhisattva* indipendente. Dizang era venerato anche nel Manicheismo cinese. In molti *sūtra* dedicati alla sua lode (le nostre principali fonti sono il *Daśacakra-Kṣitigarbha Sūtra* e lo

Kṣitigarbha-praṇidhāna Sūtra) egli è sempre rappresentato come un monaco. Anche nei trattati del Buddhismo Mahāyāna sono citati passi di *sūtra* che lo lodano. [Vedi *KṢITIGARBHA*].

L'*Ākāśagarbha Sūtra* celebra le virtù del *bodhisattva* Ākāśagarbha e i benefici che egli concede a coloro che credono in lui. Sembra che questo *sūtra* sia stato scritto da buddhisti iranici nel Kashgar; esso mostra l'influsso di alcune concezioni di Amitābha.

Le scuole filosofiche

Fino a che punto la nascita della letteratura dei *sūtra* del Buddhismo Mahāyāna coincida con lo sviluppo di «scuole» filosofiche non è del tutto chiaro. Come accade per molti altri elementi della storia sociale dell'India, anche la storia dell'istituzione del *saṃgha* rappresenta un rompicapo che forse non sarà mai spiegato nella sua interezza. Certamente dal contenuto di certe opere specifiche si possono ricavare alcune informazioni sulle pratiche e sulle dottrine che caratterizzavano una determinata comunità religiosa, ma, al di là di questo, l'origine dei testi e la vita delle comunità che li produssero rimangono sostanzialmente oscure. Naturalmente si sa che il Buddhismo Mahāyāna si concepiva come una via soteriologica alternativa, incentrata sul personaggio e sulla carriera del *bodhisattva*. A un certo punto dello sviluppo del movimento compaiono alcuni personaggi famosi, ai quali si possono attribuire trattati dottrinali (*śāstra*), che spesso sono dei commenti ai testi sacri. Questi personaggi produssero opere su diversi argomenti: meditazione, logica, epistemologia, liturgia, eccetera. Attorno a tali opere si svilupparono a loro volta nuclei di commenti, sottocommenti, confutazioni e revisioni, che ci permettono di parlare, almeno dal punto di vista testuale, di vere e proprie tradizioni filosofiche distinte. Ma riguardo al profilo istituzionale di tali tradizioni sono disponibili scarsissime informazioni.

Uno dei più antichi, e certamente il maggiore degli *ācārya* del Buddhismo Mahāyāna fu Nāgārjuna (vissuto fra il 150 e il 250), colui che fondò di fatto la prima «scuola» dottrinale del Mahāyāna, quella dei mādhyamika (seguaci del *madhyamaka*, la «Via di Mezzo»). Nāgārjuna fu il primo pensatore le cui opere ci sono pervenute ad affrontare in un modo filosoficamente cosciente e critico gli argomenti proposti nei *sūtra* del Mahāyāna, in particolare il *corpus* della *Prajñāpāramitā*.

L'antica scuola dei mādhyamika e Nāgārjuna. Le origini della scuola dei mādhyamika sono oscure. Alcuni studiosi affermano che essa fu influenzata dalla scuola dei mahāsāṃghika. [Vedi *MAHĀSĀṂGHIKA*]. La sua dottrina filosofica centrale, quella della vacuità (*śūnyatā*), fu esposta da Nāgārjuna, la cui influenza sulla tradizione buddhista è tanto grande che egli è considerato dai Giapponesi il patriarca di otto scuole del Buddhismo Mahāyāna. A lui sono attribuite moltissime opere, tra cui le *Mulamadhyamakakārikā*, il *Dvādaśadvāra Śāstra* (conservato soltanto in cinese), la *Vigrahavyāvartanī* (una confutazione del pensiero del Nyāya), il *Vaidalyasūtra* e il suo autocommento, il *Vaidalyaprakaraṇa* (entrambi confutazioni del pensiero del Nyāya), la *Yuktiṣaṣṭikā*, la *Śūnyatāsaptati* (trasmessa soltanto in tibetano), la *Ratnāvālī* e il *Suhṛlekha* (entrambi discorsi sull'arte del governo), il *Pratītyasamutpādahṛdaya*, il *Daśabhūmikavibhāṣā Śāstra* e il *Mahāprajñāpāramitopadeśa* (trasmesso soltanto in cinese). L'autenticità di alcune di queste opere, tuttavia, è molto dubbia.

Nāgārjuna non si proponeva di fissare un dogma rigido, ma soprattutto di provare la fallacia delle dottrine altrui: egli cercò di confutare tutte le concezioni dogmatiche (*dṛṣṭi*) dimostrando come le loro affermazioni di partenza portino a conclusioni prive di garanzia. Questo metodo di confutazione è detto *prasaṅga* (*reductio ad absurdum*) e le opere di Nāgārjuna sono completamente dominate da esso. Grazie a questa scelta egli evita la discussione di problemi metafisici, riduce la verbosità della filosofia speculativa e rifiuta proposizioni prive di significato. Egli sostiene che nessuna sostanza può durare per sempre; che tutte le cose dipendono da condizioni causali; che nulla possiede una esistenza indipendente.

La nozione di *śūnyatā*, il nucleo del pensiero dei mādhyamika, è spiegata in vari modi negli scritti di Nāgārjuna. Nelle *Madhyamakakārikā*, per esempio, essa è identificata con la coproduzione condizionata (*pratītyasamutpāda*): dal momento che le cose sorgono in modo condizionato, egli sostiene, esse sono prive di una essenza propria; e poiché sono prive di essenza, esse sono vuote (cioè private della cosa stessa), e pertanto vuote rispetto alla «propria essenza». La «Via di Mezzo» è un sinonimo, nelle opere di Nāgārjuna, per «vacuità» e per coproduzione condizionata; secondo il pensiero dei mādhyamika l'illuminazione è la realizzazione della Via di Mezzo. Anche il termine *non sé* era equiparato alla vacuità e spiegato come mancanza di sostanzialità (*niḥsvabhāvatā*), una condizione che fu dichiarata la vera natura della realtà stessa.

L'adozione di queste idee da parte dei mādhyamika portò alla teoria dei due tipi di verità, *saṃvṛti-satya* e *paramārtha-satya*. La prima è la nostra verità quotidiana, mondana, costruita linguisticamente; la seconda è la verità ultima, inesprimibile, la verità del non sé di tutti i *dharma*. Secondo questa dottrina, tuttavia, le due verità dipendono l'una dall'altra. La verità mondana e quella ultima non costituiscono «essenze» separate, poiché la distinzione fra mondano e ultimo, fra *saṃsāra* e *nirvāṇa*,

è a sua volta priva di realtà. [Vedi *MĀDHYAMIKA*; e *NĀGĀRJUNA*].

Il più famoso discepolo di Nāgārjuna fu Āryadeva (circa 170-270), che per i suoi durissimi attacchi alle altre scuole divenne oggetto di odio e finì assassinato. Le sue opere comprendono lo *Śataśāstra*, il *Catuḥśataka* e lo *Akṣaraśataka*; altre opere a lui attribuite sono spurie, ma assai importanti dal punto di vista filosofico. Una serie di ventun versi in lode della *Prajñāpāramitā* a opera del suo seguace Rāhula (o Rāhulabhadra, circa 200-300) è conservata sia in sanscrito che in cinese. Le *Madhyamakakārikā* e il *Dvādaśadvāra Śāstra* di Nāgārjuna e lo *Śataśāstra* di Āryadeva, tutti tradotti in cinese da Kumārajīva (morto nel 413), godettero di grande considerazione in Cina e in Giappone e in questi Paesi formarono la base degli insegnamenti della scuola del Sanlun (giapponese, Sanron) o scuola dei Tre trattati. [Vedi *ĀRYADEVA*; e *KUMĀRAJĪVA*].

L'antica scuola del Vijñānavāda. Il pensiero della scuola dei mādhyamika, nel suo rifiuto di postulare una qualunque «visione» (affermazione), si accontentò di utilizzare la sua filosofia critica contro le concezioni altrui, concezioni, secondo i pensatori della scuola, che a loro volta erano fonte di sofferenza karmica. Non soddisfatti di questo spirito puramente critico, i seguaci della scuola del Vijñānavāda (o Yogācāra, come è anche chiamata) cercarono di spiegare sistematicamente l'origine dell'esistenza senziente e la relazione fra l'esistenza mondana e l'illuminazione. Come indica il nome *Yogācāra*, essi propugnavano la pratica della meditazione come lo strumento per ottenere la liberazione dal *saṃsāra*.

L'analisi dei mādhyamika si era spinta ben oltre le affermazioni dell'antico Buddhismo, che dichiarava il «sé» (*ātman*) una finzione velenosa, sorgente della sofferenza, fino al punto di sostenere che tutti i *dharma* (gli elementi dell'esistenza) sono privi di esistenza indipendente. Anche il pensiero della scuola dello Yogācāra nega la realtà del mondo fenomenico, ma accetta la realtà della coscienza che lo produce. È da questa dottrina che la scuola deriva il suo secondo nome, Vijñānavāda, la dottrina che tutte le esistenze sono creazioni della coscienza.

Per i seguaci dello Yogācāra tutti i fenomeni sono semplici manifestazioni di «semi» (*bīja*) depositati dalle azioni passate. Questi semi sono contenuti in una coscienza «ricettacolo» o «deposito» (*ālaya-vijñāna*), con la quale, tuttavia, si indica non una entità sostanziale, ma semplicemente l'insieme dei semi stessi. L'aggregazione dei *bīja*, dunque, è essa stessa l'*ālaya-vijñāna*. Nelle condizioni appropriate questi semi si manifestano come i nostri sé psicofisici e come i contenuti delle nostre coscienze quotidiane: sono i diversi eventi che si presentano ai nostri sensi come un mondo oggettivo. Non esiste pertanto alcun oggetto separato dalla funzione cognitiva del soggetto: gli oggetti ci appaiono soltanto sulla base di questa nostra funzione cognitiva. L'utilizzazione da parte del Vijñānavāda del concetto della Via di Mezzo portò a una descrizione di tutte le cose come né «sicuramente esistenti» né «sicuramente non esistenti» e all'affermazione che la realizzazione della Via di Mezzo si ottiene attraverso una intuizione attiva del fatto che le esistenze fenomeniche non sono altro che «mere rappresentazioni» (*vijñaptimātratā*) che si manifestano alla nostra coscienza. L'*ālaya-vijñāna* venne identificato come la base dei dodici legami della coproduzione condizionata. [Vedi *ĀLAYA-VIJÑĀNA*].

Il fondatore di questa scuola di pensiero fu Maitreya (Maitreyanātha, circa 270-350), talvolta identificato con il *bodhisattva* che porta lo stesso nome. Le opere di Maitreya sono:

1. *Yogācārabhūmi*, il testo fondamentale della scuola dello Yogācāra. Una delle sue sezioni, la *Bodhisattvabhūmi*, espone la disciplina del *bodhisattva* e descrive la sua vita ideale. L'opera è attribuita dai Tibetani a un discepolo di Maitreya, Asaṅga (circa 310-390).
2. *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, una esposizione sistematica degli stadi del *bodhisattva*, che ha la stessa struttura della sezione *Bodhisattvabhūmi* della *Yogācārabhūmi* appena ricordata. L'opera è attribuita dai Cinesi ad Asaṅga.
3. *Madhyāntavibhāga*, una discussione delle teorie della *vijñaptimātratā*, del triplice corpo del Buddha, delle tre nature della realtà e di altri punti di discussione della scuola dello Yogācāra. La sezione in prosa è spesso attribuita a Vasubandhu (circa 320-400), che si sostiene fosse il fratello minore di Asaṅga.
4. *Abhisamayālaṃkāra*, una sinossi dei contenuti dell'*Aṣṭasāhasrikā*, e perciò un'opera non specificamente attribuibile alla scuola dello Yogācāra. Il testo fu commentato nell'VIII secolo da Haribhadra.
5. *Dharmadharmatāvibhaṅga*, un breve trattato sulla funzione della «immaginazione irreale» (*abhūta-parikalpa*) nella produzione dell'esistenza fenomenica.
6. *Vajracchedikavyākhya*, un trattato sul *Sūtra tagliatore del diamante*.

La teoria del *tathāgata-garbha* viene discussa in numerose opere di Maitreya e nel *Ratnagotravibhāga-mahāyānauttaratantra Śāstra*, attribuito dalla tradizione tibetana a Maitreya ma probabilmente redatto da Sāramati (circa 350-450). Tutte le opere di Maitreya e dei suoi seguaci sostengono che la natura del Buddha soggiace all'esistenza di tutti gli esseri viventi.

Asaṅga, discepolo di Maitreya, completò e sistematizzò gli insegnamenti del maestro. Nel *Mahāyānasaṃgraha* egli presenta una triplice classificazione dei fenomeni concepiti dalla coscienza umana. Secondo questa analisi tutti i fenomeni hanno tre «nature»:

1. *Parikalpita-svabhāva*: come creazioni fittizie della mente, le cose sono in questo senso prive di sostanza originaria e pertanto non sono reali.
2. *Paratantra-svabhāva*: nella misura in cui le cose sono prodotti della coproduzione condizionata, esse hanno una esistenza provvisoria o temporanea, che dipende dalle loro cause.
3. *Parinispanna-svabhāva*: la natura della realtà in sé e per sé come perfetta quiddità (*tathatā*), spogliata di tutte le false immaginazioni che portano alla costruzione di immagini nella nostra coscienza.

Il *paratantra-svabhāva* è una mescolanza di aspetti puri e impuri e rende perciò possibile il passaggio dalla corruzione alla purezza. La realizzazione del *parinispanna-svabhāva* coincide con l'ottenimento della coscienza «della sola rappresentazione».

Altre opere di Asaṅga sono l'*Abhidharmasamuccaya* e lo *Xianyang shengjiao lun* (**Āryadeśanāvikhyāpana*). Quest'ultimo testo è una forma condensata della *Yogācārabhūmi*. [Vedi *ASAṄGA*].

Nelle sue numerose opere Vasubandhu realizzò la sistematizzazione della filosofia della *vijñaptimātratā* e così divenne il maggiore pensatore sistematico della scuola. La sua *Viṃśatikā* (Venti versi) confuta la fede nel mondo oggettivo; il testo tradisce l'influenza del pensiero della scuola dei sautrāntika. La tradizione narra che Vasubandhu fosse stato un esponente della filosofia del Buddhismo conservatore prima della sua conversione al Mahāyāna per opera di suo fratello, Asaṅga. La sua *Triṃśikā* (Trenta strofe) spiega invece come avvenga il *vijñānapariṇāma* («modificazione della coscienza»), il processo attraverso il quale dai *bīja* sorgono le diverse coscienze (le coscienze dei sei sensi del primo Buddhismo e una «coscienza egotica» chiamata *manas*). Questo testo, forse quello fondamentale della tradizione della scuola dello Yogācāra, fu ampiamente commentato da pensatori successivi. Altre opere di Vasubandhu sono un trattato sulla natura di Buddha, conosciuto in Cina come *Foxing lun*; il *Karmasiddhiprakaraṇa*, che tratta la nozione di *karman* secondo la scuola del Vijñānavāda; il *Trisvabhāvanirdeśa*; e il *Pañcaskandhaprakaraṇa*, un'opera di orientamento hīnayānico sugli *skandha*.

Nelle opere di Vasubandhu il sistema filosofico della scuola del Vijñānavāda, che si fonda sulla teoria dell'*ālaya-vijñāna*, si caratterizza per un individualismo idealistico o spiritualistico: la sua descrizione delle coscienze *manas* e *ādāna* («afferrante») propone controparti buddhiste più o meno corrispondenti al concetto occidentale di «io» o «ego». La scuola affrontò anche il problema della soggettività, un elemento fondamentale della filosofia buddhista. Il rigido idealismo proposto da Vasubandhu (la sua negazione dell'esistenza degli oggetti del mondo esterno) sollevò forti critiche da parte delle altre scuole. [Vedi *YOGĀCĀRA*; e *VASUBANDHU*].

Sviluppi successivi delle scuole del Vijñānavāda e dei mādhyamika. Dopo Vasubandhu, numerosi altri filosofi svilupparono ulteriormente le idee dei loro predecessori. Sia la scuola dei mādhyamika che quella dello Yogācāra si svilupparono come scuole indipendenti, accanto alle scuole del Sarvāstivāda, dei sautrāntika e ad altre scuole filosofiche del Buddhismo conservatore, ma continuamente scambiandosi le idee reciprocamente. Nel tempo queste scuole si fusero variamente, si diversificarono e si separarono in rami distinti.

I vijñānavādin. Uno di questi rami, quello indicato come il Nirākāra-Vijñānavāda, che sosteneva che la coscienza è pura e non possiede forme, cioè che le forme sia dell'oggetto che del soggetto sono di natura fittizia e pertanto irreali, fu sviluppato da Sthiramati (circa 510-570) e da altri e fu introdotto in Cina da Paramārtha (499-590). Le dottrine dello Yogācāra introdotte in Cina da Paramārtha furono qui dette dello Shelun (dal nome cinese – *Shelun* – del *Mahāyānasaṃgraha* di Asaṅga, il testo fondamentale della scuola). Un altro ramo del pensiero dello Yogācāra, quello detto del Sākāra-Vijñānavāda, che sosteneva che la coscienza è necessariamente dotata delle forme del soggetto e dell'oggetto, ebbe origine con Dignāga (circa 400-480), fu trasmesso da Asvabhāva e sistematizzato da Dharmapāla (530-561). Il sistema di Dharmapāla fu introdotto in Cina da Xuanzang e in quel Paese, con il nome di scuola del Faxiang («caratteristica del *dharma*»), godette di un certo successo. In seguito fu trasmesso in Giappone (dove fu conosciuto come scuola dello Hossō) e divenne una delle principali tradizioni scolastiche del periodo di Nara (710-785). Altri esponenti della scuola del Sākāra-Vijñānavāda sono Śīlabhādra e Śubhagupta (circa 650-750). [Vedi *STHIRAMATI*; *PARAMĀRTHA*; *DIGNĀGA*; *XUANZANG*; e *ŚĪLABHĀDRA*].

Le opere filosofiche di Dignāga produssero importanti innovazioni nel pensiero della scuola del Vijñānavāda. Nel suo *Prajñāpāramita-piṇḍārtha-saṃgraha* egli discute diciotto «vacuità» e dieci tipi di conoscenza discriminatoria (*vikalpa*). Si ritiene che il soggetto (*vijñāna*) esista, ma che ciò non valga per gli oggetti (*vijñeya*), in quanto semplici *parikalpita*. Nella forma di conoscenza perfetta e indifferenziata (*prajñāpāramita*), tuttavia, non vi è confronto tra soggetto e oggetto. Altre sue opere sono l'*Ālambanaparīkṣā*, lo *Hasthavalāprakaraṇa*, la

Sāmānyalakṣaṇaparīkṣā, lo *Yogāvatāra* e la *Trikalaparīkṣā*. Esse analizzano la concezione e la teoria della «sola rappresentazione». Anche gli studi di logica di Dignāga furono assai importanti per i filosofi successivi.

Dharmapāla è famoso per la sua *Vijñaptimātratāsiddhi*, un commento alle Trenta strofe di Vasubandhu. Dharmapāla ammetteva, *in un certo senso*, la realtà degli oggetti di cognizione (*parikalpita*). Egli tracciava anche la distinzione fra «ciò che cambia» e «ciò che è cambiato» nella coscienza. Oltre a introdurre la nozione delle otto coscienze, egli distinse quattro aspetti della coscienza: l'aspetto soggettivo, l'aspetto oggettivo, l'aspetto autocosciente e l'aspetto autocosciente del sé. I primi tre aspetti erano stati forse già riconosciuti dei suoi predecessori, ma chiaramente egli fu responsabile dell'aggiunta del quarto. Dharmapāla insegnò anche che le cose possono esistere, in un senso relativo, nell'aspetto oggettivo della coscienza. L'interpretazione di Dharmapāla del pensiero della scuola dello Yogācāra divenne normativa nella scuola del Vijñānavāda dell'Asia orientale.

Lo studioso Śāntirakṣita (circa 680-740) e il suo discepolo Kamalaśīla (circa 700-750) rivitalizzarono le idee della scuola del Nirākāra-Vijñānavāda. Il primo scrisse un voluminoso trattato, il *Tattvasaṃgraha*, del quale il secondo produsse alcuni commenti. Śāntirakṣita unì le dottrine dei mādhyamika e degli yogācāra; Kamalaśīla fissò questa combinazione come una sintesi superiore a ciascuna delle due tradizioni indipendenti. Le dottrine idealistiche di Śāntirakṣita negano l'affermazione dell'esistenza degli oggetti esterni e considerano l'autocognizione (*svayaṃsamvedana*) come l'unità di ogni cognizione. Śāntirakṣita, tuttavia, riteneva che ogni cognizione è priva sia del «conosciuto» che del «conoscitore». [Vedi *ŚĀNTIRAKṢITA*; e *KAMALAŚĪLA*].

I mādhyamika. Alcune dispute tra due grandi studiosi della scuola dei mādhyamika dopo Nāgārjuna, Buddhapālita (470-540) e Bhavya (o Bhāvaviveka, circa 490-570) portarono alla formazione di due scuole, note con i nomi loro attribuiti nella tradizione tibetana: i prāsaṅgika di Buddhapālita e gli svātantrika di Bhavya. Le opere più celebri di Bhavya sono il *Prajñāpradīpa*, un commento alle *Madhyamakakārikā*; le *Madhyamakahṛdayakārikā* e il suo autocommento, la *Tarkajvālā*; il *Madhyamārthasaṃgraha*; e il *Karatalaratna*. La scuola di Bhavya ammetteva gradi di realtà e livelli di intuizione diversi, che dipendono dalla maturità spirituale e dal grado di *samādhi* acquisito, concludendo che è possibile fare affermazioni sull'esistenza delle cose dal punto di vista della verità convenzionale. Bhavya sosteneva che tutte le opere del Buddha contenute nei *sūtra* sono *pramāṇa* (retta conoscenza) e non richiedono alcuna verifica per mezzo della ragione (*yukti*): la funzione della *yukti*, infatti, è soltanto la retta comprensione della scrittura (*āgama*), non la sua verifica. Egli tentò anche di dimostrare la *niḥsvabhāvatā* (o *śūntayā*) per mezzo del sillogismo, contro la concezione più comune secondo la quale tutte queste affermazioni sono in ultima analisi autocontraddittorie (*prasaṅga*). Il suo uso dell'inferenza indipendente (*svatantra-anumāna*) a questo scopo diede agli adepti della sua scuola di pensiero il nome di svātantrika. Kamalaśīla ereditò e sviluppò questo metodo e contribuì grandemente alla sua trasmissione in Tibet. [Vedi *BHĀVAVIVEKA*].

Buddhapālita, invece, sviluppò l'uso di Nāgārjuna della forma di argomentazione *prasaṅga* e negò l'uso dell'inferenza indipendente. La sua *Mūlamadhyamakavṛtti*, un commento alle *Madhyamakakārikā*, è l'unico trattato sopravvissuto di suo pugno. Il pensiero di Buddhapālita fu in seguito elaborato da Candakīrti (circa 600-650), che difese il metodo di ragionamento *prasaṅga* contro gli attacchi di Bhavya ed è pertanto considerato un prāsaṅgika dalle fonti tibetane. Anche Candakīrti fu apprezzato per la sua confutazione delle dottrine dello Yogācāra relative alla realtà della coscienza e all'Assoluto. Le sue opere principali sono la *Prasannapadā*, un commento della *Madhyamakakārikā*, e il *Madhyamakāvatāra*. [Vedi *BUDDHAPĀLITA*; e *CANDAKĪRTI*].

Un altro importante pensatore mādhyamika fu Śāntideva (circa 650-750). Nel suo *Bodhicaryāvatāra*, una introduzione alle pratiche del *bodhisattva*, egli criticò la teoria dell'autocoscienza (*svasaṃvid*) della mente (*vijñāna*) da un punto di vista epistemologico, pur ammettendone l'esistenza temporanea: con questa sua posizione non contraddiceva, in ultima analisi, la nozione di vacuità. Seguace della tradizione dei prāsaṅgika, egli però accolse anche il concetto di mente tipico della scuola del Nirākāravāda. Altre opere importanti di Śāntideva sono lo *Śikṣasamuccaya* e il *Sūtrasamuccaya*, entrambe antologie di passi scritturali. [Vedi *ŚĀNTIDEVA*].

Il pensiero del tathāgata-garbha. Il concetto di *tathāgata-garbha*, o «embrione del Tathāgata», rappresenta la tendenza, tipica di alcuni testi del Buddhismo Mahāyāna, verso un modo più catafatico di considerare la realtà ultima. In contrasto con i seguaci della scuola del Sūnyavāda, che parlavano dell'Assoluto solamente in termini di assenza o mancanza di esistenza indipendente, i sostenitori del *tathāgata-garbha* tendevano a vedere in tutti gli esseri senzienti un nucleo indistruttibile di buddhità: questo è ciò che produce sia la realtà mondana che quella trascendente. Enfatizzando una base ontologica comune sia per l'esistenza normale che per l'illuminazione, i pensatori del *tathāgata-garbha* potevano parlare efficacemente dell'identità ultima dei due regni e affermare così non soltanto la possibilità dell'illuminazione per ogni essere, ma anche il senso in cui tutte le cose sono fondamentalmente e originariamente illuminate. In Giappone questa teoria dello *hongaku* («a-

minazione originaria») fu trasmessa e sviluppata all'interno della scuola del Tendai, divenendo uno dei motivi religiosi e filosofici dominanti del Buddhismo giapponese. Integrando le nozioni di *tathāgata-garbha* e di *ālaya-vijñāna*, il pensiero del *tathāgata-garbha* mostra, specialmente nelle sue fasi più tarde, una stretta relazione con le dottrine dello Yogācāra.

La letteratura del *tathāgata-garbha* si sviluppò in tre fasi principali. Nella prima fase, rappresentata dal *Tathāgata-garbha Sūtra* e dallo *Śrīmālādevī Sūtra*, non si fa alcuna menzione dell'*ālaya-vijñāna*. Tra i testi del secondo periodo il *Mahāyānasūtrālaṃkāra* e il *Foxing lun* menzionano entrambi, anche se non elaborano, la relazione tra i due concetti. Nel terzo periodo, invece, la dottrina dell'*ālaya-vijñāna* venne pienamente incorporata in quella del *tathāgata-garbha*, fino a produrre una autonoma teoria della coproduzione condizionata. Così fanno il *Laṅkāvatāra Sūtra* e il *Dasheng qixin lun* (*Mahāyānaśraddhotpāda Śāstra*, attribuito ad Aśvaghosa ma, secondo alcuni studiosi, composto in Asia centrale o addirittura in Cina). Altre opere importanti che sviluppano questa nozione sono il *Ratnagotravibhāga Śāstra* e il *Mahāyānāvatāra*, forse entrambi opera di Sāramati, al quale spesso si attribuisce la sistematizzazione del pensiero del *tathāgata-garbha*.

Il *Dasheng qixin lun* divenne particolarmente importante nel Buddhismo dell'Asia orientale, dove fu ampiamente letto e commentato, soprattutto nella tradizione dello Huayan. Questo testo molto sofisticato e complesso esplora la natura dell'«illuminazione originaria» e i suoi aspetti di «sostanza» (*ti*) e di «funzione» (*yong*). Per sostanza il testo intende l'illuminazione soggiacente e mai cangiante, che è la natura di tutta l'esistenza senziente; con il termine funzione, invece, si riferisce al modo in cui questa illuminazione fondamentale è presente nel mondo: il gioco reciproco tra l'illuminazione originaria, l'ignoranza (*avidyā*) e l'esperienza di illuminazione che cancella l'ignoranza nella coscienza del fedele. Il testo dimostra così che perfino l'ignoranza, l'origine della nostra falsa attribuzione di una realtà indipendente ai fenomeni, si ricollega alla stessa mente fondamentale. [Vedi *TATHĀGATA-GARBHA*].

I logici. I problemi e i metodi della logica furono introdotti nel pensiero buddhista per attribuire maggiore rigore all'epistemologia della tradizione del Buddhismo Mahāyāna, soprattutto nella difesa delle sue posizioni contro i sostenitori di scuole non buddhiste come quella del Nyāya. [Vedi *NYĀYA*, vol. 9]. Forme embrionali di logica buddhista si possono rintracciare nel *Saṃdhinirmocana sūtra*, nella *Yogācārabhūmi* di Maitreya e nell'*Abhidharmasamuccaya* di Asaṅga. Vasubandhu è considerato il padre della logica buddhista, anche se la disciplina ricevette la sua piena formulazione da parte di Dignāga. Le opere logiche di Vasubandhu sono la *Vādaviddhi*, il *Vādavidhāna*, il *Vādakauśala* e il *Tarkaśāstra* (sebbene la provenienza di quest'ultima opera sia dubbia).

A partire da questi primi elementi, Dignāga creò una nuova logica buddhista. La «vecchia» logica della scuola del Nyāya utilizzava un sillogismo a cinque stadi: 1) proposizione (*pratijñā*); 2) ragione (*hetu*); 3) esempio (*dṛṣṭānta*); 4) applicazione o ricapitolazione della causa (*upanaya*); e 5) conclusione (*nigamana*). Per esempio: 1) una parola è impermanente; 2) è impermanente poiché è prodotta da cause; 3) una parola è come una giara [poiché]; 4) una giara è prodotta da cause ed è impermanente, proprio come le parole; 5) pertanto, una parola è impermanente. Un altro famoso esempio è il seguente: c'è fuoco sulla montagna poiché la montagna sta fumando; dovunque vi è fumo vi è fuoco, come nel focolare di una cucina; la montagna fuma, pertanto c'è fuoco sulla montagna. Dignāga rinunciò al quarto e al quinto stadio di questo schema, fornendogli una concisione e una semplicità paragonabili al sillogismo aristotelico. Egli elaborò anche una teoria che prevedeva nove tipi di argomenti, validi e invalidi. Il quinto tipo corrisponde all'errore della conclusione irrilevante, ma Dignāga lo chiamò «inconclusivo» sulla base dell'assunto buddhista del «né essere, né non essere» come modalità logica diversa da «essere e non essere». Le teorie della conoscenza di Dignāga sono presentate nel suo *Pramāṇasamuccaya*, mentre il *Nyāyamukha* tratta le forme dell'argomentazione. Altre opere di Dignāga sono lo *Hetucakranirṇaya* e lo *Hetucakraḍamaru*. Il *Nyāyapraveśaka* di Śaṃkarasvāmin, una breve introduzione alla logica di Dignāga, fu ampiamente utilizzato dagli studiosi di logica buddhista dell'Asia orientale.

La fusione tra logica ed epistemologia proposta da Dignāga fu infine elaborata da Dharmakīrti (circa 600-650), le cui opere principali sono il *Nyāyabindhu*, il *Pramāṇavārttika*, un trattato sul *Pramāṇasamuccaya* di Dignāga, nel quale egli ammetteva due tipi di conoscenza valida, la percezione diretta e l'inferenza (anche il Buddha, per lui, era una fonte di conoscenza valida), e il *Pramāṇaviniścaya*, una epitome del *Pramāṇavārttika*. Secondo Dharmakīrti ogni essere è transitorio; ciò che si ritiene essere l'esistenza continua di un individuo non è altro che una sequenza di momenti; la persona è semplicemente una costruzione della nostra immaginazione e del nostro pensiero discriminativo (*vikalpa*). Secondo Dharmakīrti gli oggetti dell'inferenza sono universali mentre gli oggetti della percezione sono individuali, nient'altro che momenti. [Vedi *DHARMAKĪRTI*].

Tra i logici successivi ricordiamo Śāntirakṣita e Kamalaśīla (entrambi dell'VIII secolo), Śubhakara (circa 650-750), Dharmottara (circa 730-800), Paṇḍita-Aśoka

(IX secolo), Jitāri (940-980), e Jñānaśrībhadra (vissuto intorno al 925). Śāntirakṣita e Kamalaśīla adottarono il sillogismo a tre stadi di Dignāga, rifiutando il tradizionale sillogismo a cinque stadi della scuola del Nyāya. Śāntirakṣita difese l'analisi delle tre caratteristiche per il ragionamento (*hetu*) contro gli attacchi di Pātrakesari. Śubhakara, che probabilmente fu il maestro di Dharmottara, scrisse la *Bāhyārthasiddhikārikā*, che cercava di dimostrare la realtà oggettiva degli oggetti esterni, rifiutando perciò l'idealismo buddhista (*vijñānavāda*). Le opere principali di questi studiosi più tardi sono l'*Apoprakaraṇa* di Dharmottara, l'*Avayavinirākaraṇa* e la *Sāmānyadūṣaṇadikprasāritā* di Paṇḍita-Aśoka, la *Laṅkāvatāravṛtti* e il *Sūtrālaṃkāra-piṇḍārtha* di Jñānaśrībhadra e il *Jātinirākṛti* di Jitāri (nel quale si tratta della controversia sugli universali tra buddhisti, vaiśeṣika, mīmāṃsāka e jainisti) e lo *Hetutattvopadeśa*.

Nell'XI secolo Jñānaśrīmitra, un seguace della scuola di Dharmakīrti all'università di Vikramaśīla, compose dodici trattati di logica. Ratnakīrti, che visse più o meno nello stesso periodo, dimostrò l'esistenza di altre menti dal punto di vista della verità relativa nel suo *Īśvarasādhanadūṣaṇa*, ma la negò dal punto di vista della verità suprema in *Saṃtānāntaradūṣaṇa*. Questa sua ultima opera è particolarmente interessante perché dichiara senza riserve che lo scopo finale dell'idealismo è il solipsismo. Altre opere di Ratnakīrti sono l'*Apohasiddhi* e due opere intitolate *Kṣaṇabhaṅgasiddhi* e *Sthirasiddhidūṣaṇa*. Ratnakāraśānti (vissuto intorno al 1040), uno studioso della scuola del Nirākāra-Vijñāyavāda, è l'autore dell'*Antarvyāptisamarthana*. Mokṣākaragupta (circa 1050-1202) compose un'opera introduttiva, basata sul *Nyāyabindhu* di Dharmakīrti, intitolata *Tarkabhāṣā*. Altri studiosi importanti di questo periodo sono Haribhadra (vissuto introno al 1120), autore dell'*Anekāntajayapatākā*, e Ravigupta, che sosteneva la teoria del flusso momentaneo (*kṣaṇikatva*).

Il pensiero politico e sociale

Varie concezioni e idee politiche e sociali sono espresse in numerosi testi del Buddhismo Mahāyanā. Alcuni di questi testi hanno la forma di lettere inviate da monaci ai sovrani. Il *Mahārājakanikalekha* di Mātṛceta, la *Ratnavālī* e il *Suhṛlekha* di Nāgārjuna, il *Wangfa zhengli jing* (T.D. n. 1615) attribuito a Maitreya e il tredicesimo capitolo del *Suvarṇaprabhāsa Sūtra*, per esempio, sono alcune delle opere più importanti che si rivolgono ai sovrani e trattano del buon governo. Altri testi, come il *Cittaviśuddhiprakaraṇa* di Āryadeva e la *Vajrasūcī*, auspicano l'eguaglianza. Quest'ultimo testo è un attacco diretto al sistema brahmanico delle caste ed è attribuito dai Cinesi a Dharmakīrti.

Le teorie politiche ed economiche del Mahāyāna riflettono evidentemente le condizioni nelle quali tali teorie si sono sviluppate, nei tempi in cui l'India era suddivisa in molti regni, maggiori e minori. Alcuni testi incitano apertamente i sudditi a spodestare i sovrani che non governano secondo gli ideali del *dharma*. I re, a loro volta, sono esortati a governare usando clemenza verso gli uomini e verso tutti gli esseri viventi; essi devono assicurare la pace nei loro regni (se necessario, anche con la forza militare), aumentare il prodotto nazionale, fornire il necessario in tempi di calamità, mantenere l'ordine sociale e promuovere l'istruzione: tutto ciò grazie alla loro alleanza con il Buddhismo e al sostegno offerto ad esso. Āryadeva, invece, affermò categoricamente che il prestigio e l'autorevolezza del sovrano sono soltanto fittizi.

I capi spirituali del Mahāyāna erano monaci che conducevano vite rivolte esclusivamente a un piano ultramondano e perciò non si occupavano direttamente delle attività economiche di cui talora trattavano. Alcuni di loro, tuttavia, ritenevano che la vita economica mondana avesse anche un significato religioso. Veniva incoraggiata, perciò, la carità materiale e auspicata l'abolizione della povertà. Alcune attività, invece, come l'allevamento di animali, il commercio degli schiavi e la vendita di liquori, erano esplicitamente condannate.

I seguaci del Mahāyāna si occuparono anche di problemi fiscali. Simpatizzando per il popolo, essi esortavano i sovrani a moderare il loro diritto di raccogliere tributi e di disporne a volontà. Le tasse avrebbero dovuto limitarsi a un sesto del reddito, sulla base della convinzione che una tassazione bassa avrebbe stimolato la produzione, realizzando così questo particolare dovere del sovrano. I re erano invitati a distribuire i loro tesori tra i sudditi per promuovere la felicità, la quale a sua volta avrebbe aumentato l'introito del re. In questo modo veniva proposta, in sostanza, una forma assai rudimentale di finanza redistributiva.

Una chiara opinione venne formulata anche sull'uso della forza, il cui scopo doveva essere quello di proteggere i bisognosi e mantenere la tranquillità dello Stato. I colpevoli, naturalmente, dovevano essere puniti, ma con clemenza nell'assegnazione delle pene. Le punizioni capitali e quelle corporali di qualunque grado erano proibite. In caso di attacco nemico, il re era chiamato a proteggere i suoi sudditi e a cacciare gli invasori. La guerra di difesa, dunque, era riconosciuta, anche se si privilegiava l'ideale del pacifismo.

Il re doveva essere tanto virtuoso nella sua vita privata quanto diligente nell'amministrazione dello Stato. I piaceri dei sensi e i godimenti sessuali erano condannati. Si incoraggiava il re a scegliere saggiamente i suoi consiglieri e subordinati e a promuoverli in base al loro

merito. L'obiettivo ultimo dello Stato dovrebbe essere sempre quello di guidare tutti i suoi sudditi alla salvezza. Se il sovrano amministrerà lo Stato secondo la legge divina, egli porterà su di esso la benedizione e lo Stato fiorirà. Sia lui che i suoi sudditi saranno felici, e la sua rinascita in paradiso sarà assicurata.

L'accento veniva posto soprattutto sull'altruismo, basato sulla virtù della compassione. Il pensiero del Buddhismo Mahāyāna era permeato dal senso della solidarietà umana, che governava per intero la sua etica: il rifiuto di dare l'elemosina era considerato il peggiore dei peccati. Agli uomini si insegnava ad aiutarsi gli uni con gli altri, nella convinzione che nessuno ha la forza per sostenere da solo la sua vita: questo è il senso ultimo dell'idea buddhista della solidarietà.

[Vedi anche *BUDDHISMO*; *SOTERIOLOGIA BUDDHISTA*; *FILOSOFIA BUDDHISTA*; *LETTERATURA BUDDHISTA*].

BIBLIOGRAFIA

Ed.A. Burtt, *The Teaching of the Compassionate Buddha*, New York 1955.

Ed. Conze, *Buddhist Thought in India. Three Phases of Buddhist Philosophy*, Ann Arbour 1967 (trad. it. *Il pensiero del buddhismo indiano*, Roma 1988).

Ed. Conze, *Buddhist Scriptures*, New York 1977 (trad. it. *Scritture buddiste*, Roma 1973).

Ed. Conze (cur.), *Buddhist Texts through the Ages. Newly translated from the Original Pali, Sanskrit, Chinese, Tibetan, Japanese and Apabhramsa*, New York 1954, New Delhi 2002 (ampia raccolta di testi del Buddhismo Mahāyāna indiano).

E.B. Cowell et al. (curr.), *Buddhist Mahayana Texts*, Oxford 1894, New York 1969 (Sacred Books of the East, 49).

H. Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, Delhi 1970.

N. Dutt, *Aspects of Mahāyāna Buddhism and its Relation to Hīnayāna*, London 1930.

E. Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus*, Berlin 1956.

H. von Glasenapp, *Der Buddhismus in Indien und im Fernen Osten. Schicksale und Lebensformen einer Erlosungsreligion*, Berlin-Zürich 1936.

Cl.H. Hamilton (cur.), *Buddhism. A Religion of Infinite Compassion. Selections from Buddhist Literature*, New York 1952.

A. Hirakawa, *The Rise of Mahāyāna Buddhism and its Relationship to the Worship of Stūpas*, in «Memoirs of the Research Department of the Tōyō Bunko», 22 (1963), pp. 57-106 (una analisi ben documentata su un argomento centrale nella storia del Buddhismo).

A. Hirakawa, *Indo bukkyōshi*, I-II, Tokyo 1974-1979 (trad. ingl. *A History of Indian Buddhism. From Sakyamuni to Early Mahayana*, Delhi 1993; presentazione generale del Buddhismo indiano, con ampia bibliografia sulle fonti giapponesi secondarie).

Ét. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien. Des origines à l'ère Śaka*, Louvain 1958 (numerose note e un cospicuo indice generale fanno di quest'opera un preziosissimo strumento di riferimento).

Ét. Lamotte (trad.), *Le Traité de la grande vertu de sagesse de Nagarjuna (Mahāprajñāparamitāśāstra)*, I-V, Louvain 1944-1980 (traduzione della versione cinese, il *Da zhidu lun*, di Kumārajīva, condotta sul sanscrito *Mahāprajñāparamitā Śāstra*, un commento alla *Pañcavimśatisahāsrikā-prajñāparamitā*. Il commento sanscrito originale, talora attribuito a Nāgārjuna, non ci è pervenuto).

L. de La Vallée-Poussin, *Bouddhisme. Opinions sur l'histoire de la dogmatique*, Paris 1909.

W.M. McGovern, *An Introduction to Mahāyāna Buddhism*, New York 1922.

S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, I, London 1927 (trad. it. *La filosofia indiana. Dal Veda al buddismo*, Torino 1974; una lucida introduzione per principianti).

St. Schayer, *Vorbereiten zur Geschichte des Mahāyānistischen Erlösungslehren*, München 1921 (trad. ingl. *Mahāyāna Doctrines of Salvation*, London 1921).

Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, I-II, 1930-1932, New York 1962.

Beatrice Lane Suzuki, *Mahāyāna Buddhism*, 1938, New York 1959 (trad. it. *Il buddismo mahayana*, Firenze 1960).

D.T. Suzuki, *Outlines of Mahāyāna Buddhism*, 1907, New York 1963.

Ed.J. Thomas, *The History of Buddhist Thought*, New York 1951.

Ed.J. Thomas, *The Quest of Enlightenment. A Selection of the Buddhist Scriptures translated from the Sanskrit*, London 1950 (una breve antologia di testi del Buddhismo Mahāyāna specialmente sulla carriera del *bodhisattva*).

W. Wassiljew, *Der Buddhismus*, Sankt Peterburg 1860.

The Way of the Buddha, Delhi 1957 (pubblicato dal Ministry of Information and Broadcasting, Government of India).

A. Wayman, *The Buddhist Tantras. Light on Indo-Tibetan Esotericism*, New York 1973.

A. Wayman (trad.), *Calming the Mind and Discerning the Real. Buddhist Meditation and the Middle View, from the Lam rim chen mo of Tson-kha-pa*, New York 1978.

M. Winternitz, *Der Mahayana-Buddhismus. Nach Sanskrit- und Prākrittexten*, Tübingen 1930.

M. Winternitz, *Die buddhistische Litteratur und die heiligen Texte der Jainas*, II, *Buddhist literature and Jaina literature*, 1933 (trad. ingl. *A History of Indian Literature*, II, *Buddhist Literature and Jaina Literature*, New York 1983) (ancora oggi la migliore introduzione all'argomento).

NAKAMURA HAJIME

Il Buddhismo esoterico

Le origini del Buddhismo esoterico in India sono ancora oscure. Esso combina *yoga* e ritualità e si definisce Veicolo del Diamante (Vajrayāna, dove *diamante* significa «infrangibile»), oppure Veicolo del *mantra* (Mantrayāna, dove *mantra* significa «parola magica»). I testi sacri della tradizione sono detti *tantra*, per distinguerli

dai *sūtra* (il nome generico dei testi buddhisti non tantrici), ma entrambe le parole si riferiscono al concetto di «filo» o «linea continua». Nel caso dei *tantra* la «linea continua» può essere intesa in vari modi: il lignaggio che lega maestro e discepolo, la continuità dei voti e delle promesse nel flusso di coscienza del praticante, oppure la continuità della pratica che conduce a una meta religiosa.

La maggior parte della letteratura tantrica è di natura rituale e mostra un chiaro influsso brahmanico per l'uso frequente di incantesimi (*mantra*) e per la combustione di offerte (*homa*), entrambi riti che fin dai tempi vedici furono usati a scopi magici. Anche la nozione dei «cinque venti» che si trova in alcuni *tantra* risale ad alcune *upaniṣad*. Molte delle posizioni delle mani e delle posture utilizzate nella pratica tantrica buddhista si ritrovano anche nella danza indiana. [Vedi *MUDRĀ*, vol. 9]. Tuttavia, in quanto *tantra* specificamente buddhisti, questi testi sono caratterizzati chiaramente da pratiche e teorie buddhiste e in particolare dalla terminologia tipica del Buddhismo Mahāyāna. Questi testi utilizzano regolarmente antiche formulazioni buddhiste come la triade formata di corpo, parola e mente, e attingono a nozioni comuni del Mahāyāna come la coppia costituita da «strumento» (*upāya*) e «intuizione» (*prajñā*). [Vedi anche *UPĀYA*; e *PRAJÑĀ*]. I *tantra* accettano l'antica ontologia buddhista dei tre mondi ricolmi di divinità e di demoni e condividono il principio che ci si può affidare a queste forze attraverso la manipolazione rituale della propria natura (corpo, parola e mente), ottenendo così il «successo» (*siddhi*) in azioni mondane come placare gli dei, oppure in azioni ultramondane come ottenere l'illuminazione completa (la buddhità), possibilmente nel corso di una singola vita. L'antica terminologia buddhista «figlio o figlia di famiglia», qui intesa come la famiglia buddhista, fu ampliata per riferirsi alle famiglie del Buddha. All'inizio i testi proponevano una serie di tre Buddha o Tathāgata, Vairocana, Amitābha e Akṣobhya, ma in seguito aggiunsero Ratnasambhava e Amoghasiddhi per formare un gruppo di cinque elementi, e infine Vajrasattva per formare un gruppo di sei. Viene menzionato anche un Buddha supremo, chiamato variamente Mahā-Vajradhara, Heruka o Ādhibuddha (il «Buddha primordiale»). I testi, invece, non usano mai il termine «Dhyāni Buddha» che viene talora utilizzato nei testi occidentali sull'argomento.

Gli influssi: tempi e luoghi. Sembra che il Buddhismo tantrico abbia avuto origine nell'India orientale e sia stato trasmesso oralmente, in circoli privati, a partire dal III secolo d.C. circa. Quando si parla del periodo di origine di questa tradizione, tuttavia, si fa riferimento all'epoca in cui i *tantra* buddhisti nacquero, certamente in sincretismo con una tradizione popolare già esistente e di carattere non buddhista, e non all'origine, peraltro del tutto ipotetica, del Tantrismo vero e proprio. La prima documentazione testuale di questa corrente si trova nei capitoli che portano il titolo di *dhāraṇī* (un tipo di *mantra*) all'interno di testi sacri più ampi. Il nono capitolo del *Laṅkāvatāra Sūtra* (IV secolo d.C.), per esempio, è dedicato a formule magiche composte di suoni apparentemente privi di significato, recitando le quali per 108 volte è possibile tenere lontani i demoni. I *tantra* più antichi sono quelli che riconoscono ancora un ruolo fondamentale a Śākyamuni, il fondatore storico del Buddhismo, ad esempio ponendolo al centro di un *maṇḍala*. Paragonando i nomi dei cinque Buddha del *Durgatipariśodhana Tantra* (Vairocana, Durgatipariśodhana, Ratnaketu, Śākyamuni e Samkusumitarāja) con quelli dei cinque Buddha del *Mahākaruṇāgarbha Maṇḍala*, che è derivato dal *Vairocanābhisaṃbodhi Tantra* (Mahāvairocana, Dundubhinirghoṣa, Ratnaketu, Amitāyus e Samkusumitarāja) e con quelli dei cinque Buddha del *Vajradhātu Maṇḍala*, derivato dal *Tattvasaṃgraha Tantra* (Mahāvairocana, Akṣobhya, Ratnasambhava, Amitābha e Amoghasiddhi), si osserva che il nome Śākyamuni viene ancora utilizzato nei *tantra* più antichi ma poi è sostituito dal nome di Amitāyus e infine da quello di Amitābha, dando come risultato la serie convenzionale dei nomi del Buddha utilizzata in epoca successiva.

Fra il III e l'VIII secolo questi culti, con i loro testi sacri «rivelati», erano ancora segretamente trasmessi da maestro a discepolo, ma entro l'VIII-IX secolo si verificò un cambiamento notevole nella storia del Buddhismo tantrico. Una prova dell'influsso crescente del movimento è costituita dalla narrazione che afferma che il re Indrabhūti il Grande, di Uḍḍiyāna, fu iniziato verso quest'epoca ai misteri tantrici. Altre conferme dello sviluppo della tradizione si possono ricavare dai testi di quel periodo. Mentre le opere tantriche dei secoli precedenti erano rigidamente anonime e sempre attribuite ad autori divini, ora alcuni personaggi storici cominciarono a legare i loro nomi alla letteratura esegetica. Buddhaguhya (seconda metà dell'VIII secolo), per esempio, è l'autore di alcuni dotti commenti ai tre *tantra* ricordati sopra. Comparve anche una serie di commenti ai cicli del *Guhyasamāja Tantra* e dello *Śrī-Cakrasaṃvara Tantra*, attribuiti a famosi autori come Saraha e il Nāgārjuna tantrico (l'autore del *Pañcakrama*). Alcune opere tantriche erano state già tradotte in cinese in precedenza, ma fu soltanto nell'VIII secolo che il Tantrismo si diffuse ampiamente in Cina, grazie soprattutto all'impegno del monaco Vajrabodhi e del suo discepolo Amoghavajra. Il loro particolare tipo di Tantrismo fu trasmesso al valente monaco giapponese Kūkai (che porta il nome postumo di Kōbō Daishi, 774-835), il quale a sua volta intro-

busse in Giappone un culto basato sui «due *tantra*», il *Vairocanābhisaṃbodhi* e il *Tattvasaṃgraha*. Questo culto, che fondeva insieme arte, rituali misterici, costumi variopinti, musica religiosa e calligrafia raffinata, avrebbe esercitato un grande influsso culturale sulla storia del Giappone.

In questo periodo alcuni *tantra* furono tradotti anche in tibetano. Il Tibet accolse con entusiasmo questi culti e in seguito avrebbe prodotto autonome opere di ispirazione locale sui *tantra* più popolari. Mentre un grande numero di testi tantrici fu tradotto in tibetano, assai pochi furono quelli tradotti in cinese. Il Buddhismo cinese, infatti, generalmente non apprezzava i *tantra* per il loro complicato ritualismo e soprattutto per il loro simbolismo sessuale (come nel *Guhyasamāja*), che contrastava con la puritana mentalità cinese. La costruzione, a Giava, del monumento di Borobudur, cominciata nell'VIII secolo, mostra un chiaro influsso tantrico perché utilizza *maṇḍala* come *stūpa* centrale. Atīśa, che giunse nel Tibet nel 1042 e divenne un protagonista del Buddhismo tibetano, aveva studiato per dodici anni nel famoso centro di studi tantrici di Śrīvijaya (ora appartenente all'Indonesia). È chiaro, dunque, che dopo l'VIII secolo il Buddhismo tantrico era saldamente radicato nell'India orientale, dal Bengala verso settentrione, si era propagato nel Nepal e nel Tibet, era fiorito per un certo periodo in Cina, sarebbe divenuto molto influente in Giappone e avrebbe costituito una grande scuola nelle «isole d'oro» (Indonesia).

Il Tibet divenne un centro straordinario del Tantrismo e il principale crogiuolo della letteratura tantrica. Il *guru* indiano Nā ro pa (Nāropa, 1016-1100) fu un importante protagonista di questo sviluppo. Fu Nāropa, infatti, a trasmettere l'esoterismo buddhista al traduttore Mar pa (Marpa), il quale a sua volta lo insegnò al poeta Mi la re pa (Milarepa). [Vedi *NĀROPA*; *MARPA*; e *MILAREPA*]. Da questo lignaggio nacque in seguito la scuola dei bka' brgyud pa (kagyupa), che sviluppava gli insegnamenti del Grande Sigillo (*mahāmudrā*) e le sei dottrine *yoga* insegnate da Nāropa. In età moderna la tragedia tibetana, che ha portato molti monaci come profughi in Europa e negli Stati Uniti, ha trasferito in quei luoghi anche i loro lignaggi tantrici.

La letteratura del Buddhismo tantrico. Il canone tibetano classifica i *tantra* in quattro gruppi: i Kriyā Tantra, i Caryā Tantra, gli Yoga Tantra e gli Anuttarayoga Tantra. Le traduzioni di tutti i *tantra* rivelati, suddivise in queste quattro categorie, erano comprese in una sezione del canone chiamato *Bka' 'gyur* (*Kangyur*); i commenti in una sezione di opere esegetiche chiamata *Bstan 'gyur* (*Tengyur*). Diversi sono i raggruppamenti del canone sinogiapponese: nel canone tibetano le due opere principali della scuola tantrica giapponese (Shingonshū), il *Vairocanābhisaṃbodhi* e il *Tattvasaṃgraha*, sono le opere principali rispettivamente dei Caryā Tantra e degli Yoga Tantra. Lo *Hevajra Tantra* e il *Guhyasamāja Tantra*, opere ben conosciute agli studiosi occidentali, appartengono alla classe degli Anuttarayoga Tantra, e sono rispettivamente il *tantra* «madre» e il *tantra* «padre» di questa classe. Assai discussa è la natura del popolarissimo *Kālacakra Tantra*, un testo della classe Anuttarayoga. Esiste anche una serie di piccole opere chiamate *sādhana*, che espongono i metodi per evocare una certa divinità. La *Sādhanamālā* è una delle principali opere di questo genere. Poiché nella tradizione tantrica le divinità sono organizzate in complessi schemi chiamati *maṇḍala*, vi sono anche alcuni trattati dedicati ai *maṇḍala* e ai riti che li utilizzano. [Vedi anche *MAṆḌALA*]. La *Niṣpannayogāvalī* tratta ventisei di questi *maṇḍala*. Durante l'ultima fase del Buddhismo in India la popolarità del Tantrismo diede origine a un gruppo di eroi tantrici chiamati *mahāsiddha* («grandi adepti») e sulle loro imprese sovrumane furono composte narrazioni straordinarie: questi poemi sono raccolti in un'opera chiamata *Caryāgīti*. Altri *tantra* celebri sono il *Mañjuśrī-mūla-kalpa* (un *kriyā tantra*), il *Sarvadurgatipariśodhana* (uno *yoga tantra*) e il *Mañjuśrīnāma-saṃgīti*, che fu commentato sia come uno *yoga tantra* che come un Anuttarayoga Tantra.

Il curatore del canone tibetano, Bu ston (Buston, 1290-1364), dispose i *tantra* nelle rispettive quattro categorie secondo la seguente teoria: affinché un *tantra* fosse buddhista, esso doveva trovarsi in qualche famiglia buddhista, comandata da uno dei Buddha. Nel caso degli Anuttarayoga Tantra, i *tantra* madri furono classificati sotto l'uno o l'altro dei sette Buddha, nell'ordine: «il maestro» (tibetano, *ston pa*, probabilmente riferito a Vajrasattva), Heruka (cioè Akṣobhya), Vairocana, Vajraprabha (cioè Ratnasambhava), Padmanarteśvara (cioè Amitābha), Paramāśva (cioè Amoghasiddhi) e Vajradhara. Lo *Śrī-Cakrasaṃvara* e lo *Hevajra* furono collocati sotto l'autorità di Heruka. I *tantra* padri furono classificati sotto sei Buddha, identici a quelli utilizzati per classificare i *tantra* madri, tranne che viene omesso il primo, «il maestro». Il *Guhyasamāja Tantra* fu classificato sotto Akṣobhya e lo *Yamāri Tantra* (o *Yamāntaka*) sotto Vairocana. Il *Mañjuśrī-nāma-saṃgīti Tantra* e il *Kālacakra Tantra* non furono inclusi in questa classificazione, presumibilmente poiché essi furono classificati sotto Ādibuddha, «il Buddha primordiale».

Nel caso degli Yoga Tantra il testo fondamentale, chiamato *Tattvasaṃgraha*, è a sua volta diviso in quattro sezioni, che corrispondono a quattro famiglie del Buddha. I *tantra* esegetici della classe degli Yoga Tantra potevano perciò essere classificati in una di quelle quattro sezioni o famiglie, oppure potevano porre in risalto lo «strumento» (*upāya*) o l'«intuizione» (*prajñā*).

Il *Paramādya*, per esempio, è classificato in genere come un'opera di «intuizione».

I Cārya Tantra furono classificati sotto tre famiglie di Buddha, la famiglia Tathāgata (sotto Vairocana), la famiglia Padma (sotto Amitābha) e la famiglia Vajra (sotto Akṣobhya). Il *Vairocanābhisaṃbodhi* è classificato sotto la famiglia Tathāgata; il Vajrapāṇyabhiṣeka è classificato sotto la famiglia Vajra; la famiglia Padma, invece, non possiede alcun testo fra i Cārya Tantra.

Assai complicata è la disposizione dei Kriyā Tantra. Utilizzando le stesse tre famiglie che governano i Cārya Tantra, i Kriyā Tantra presentano ulteriori sottodivisioni sulla base del signore della famiglia, del maestro, della madre, delle divinità terribili, dei messaggeri e degli obbedienti. La famiglia Tathāgata, inoltre, è suddivisa in Uṣṇīṣa, *bodhisattva* e dei della Terra Pura. Il *Suvarṇaprabhāsottama*, per esempio, che era abbastanza popolare anche come *sūtra* del Buddhismo Mahāyāna, è compreso nella famiglia della madre dei *tantra*. I Kriyā Tantra comprendono anche una categoria di «famiglie mondane», così come i Kriyā Tantra «generali», la categoria che comprende anche la *Subāhuparipṛcchā*.

In queste categorizzazioni vi fu sempre un considerevole grado di arbitrarietà: molti *tantra*, infatti, si trovavano in una posizione discussa. Le tradizioni portate nel Tibet classificarono le quattro divisioni dei *tantra* anche secondo le loro rispettive divinità e secondo le preferenze dei celebranti umani. La classificazione che si fonda sul tipo di divinità riflette le modalità e i gradi del «corteggiamento»: il sorriso per i Kriyā Tantra, lo scambio di sguardi per i Caryā Tantra, tenersi le mani per gli Yoga Tantra e l'unione di coppia per gli Anuttarayoga Tantra. Nella classificazione fondata sui celebranti umani, invece, determinante è la preferenza per un rito esteriore oppure per il *samādhi* interiore. I Kriyā Tantra si addicono a coloro che preferiscono il rito rispetto al *samādhi*; nei Caryā Tantra rito e *samādhi* sono in perfetto equilibrio; negli Yoga Tantra, invece, il *samādhi* prevale sul rito; negli Anuttarayoga Tantra, infine, solamente il *samādhi* è la pratica richiesta. Una spiegazione non ortodossa di queste quattro classi si trova nel commento della tradizione *smṛti* alla *Vajravidāraṇā-nāma-dhāraṇī* (*kriyā tantra*, classe «maestro della famiglia»). In questo testo si afferma che le quattro classi corrispondono a quattro tipi di fedeli buddhisti e al modo in cui essi «si purificano con la vacuità». Per gli *śrāvaka* (cioè i monaci del Buddhismo Hīnayāna) la pulizia esterna purifica il corpo. Per i *pratyekabuddha* (*ṛṣi*, i «veggenti») la pulizia interiore purifica la parola. Per i seguaci della scuola dello Yogācāra (la scuola della sola mente) la pulizia segreta purifica la mente, e per i mādhyamika, infine, «la pulizia della realtà» accompagnata da un *samādhi* simile a diamante unifica corpo, parola e mente. [Vedi anche *SAMĀDHI*].

Il linguaggio dell'esoterismo buddhista. Gli avversari dei *tantra* hanno naturalmente fondato la loro condanna su ciò che essi leggevano in tali opere. Poiché le opere della classe Anuttarayoga Tantra, in particolare lo *Hevajra* e il *Guhyasamāja Tantra*, sono ancora conservate nell'originale sanscrito, gli studiosi moderni hanno in genere utilizzato questi testi per ricostruire il Tantrismo trascurando invece le versioni tibetane o sino-giapponesi di moltissimi altri *tantra*. Così alcuni studiosi si riferiscono al Tantrismo buddhista con termini come Vāmācāra («Via della mano sinistra») o Sahajayāna («Via del nato insieme»), usando formulazioni che sono assenti negli stessi *tantra* e che, in realtà, non riescono a gettare luce sui loro contenuti. I seguaci dei culti tantrici, compresi molti monaci tibetani, non ebbero mai la presunzione di interpretare un *tantra* semplicemente nella lingua del testo rivelato. Al contrario, essi sempre richiesero l'aiuto di un commento, possibilmente scritto dai loro *guru*. Sulla base di tali premesse molti *tantra* tradotti in tibetano sono stati tradizionalmente considerati «off limits» proprio perché non sono stati trasmessi all'interno del loro «lignaggio», con la loro spiegazione autorevole o con il «permesso» (*anujñā*) di evocare la divinità del *tantra*. Commentando il *Guhyagarbha Tantra* per esempio, il tantrico Līlavajra osserva che l'interpretazione letterale dei testi sanscriti è la causa della loro cattiva interpretazione, ammettendo in pratica che alcuni dei suoi contemporanei non soltanto interpretano in maniera errata i testi, ma si riferiscono ad essi per giustificare le loro pratiche corrotte. In modo analogo alcuni autori moderni, naturalmente esterni al culto, sopravvalutano il significato letterale ritenendolo l'unico significato e perciò interpretano in maniera errata i frammenti dei *tantra* di cui dispongono.

Un commento al *Guhyasamāja Tantra* composto da tantrico Candrakīrti enumera quattro tipi di spiegazione del significato di un passo (cfr. Wayman, 1977, pp. 116s.): 1) il senso invariante (*akṣarārtha*) o significato letterale; 2) il senso condiviso (*samastāṅgārtha*), o senso del testo che è condiviso con le tradizioni non tantriche o con i *tantra* delle tre classi inferiori; 3) il senso pregnante (*garbhyartha*), cioè il significato che insieme chiarifica la dottrina della libidine (*rāgadharma*), rivela una verità convenzionale (*samvṛtsatya*), o considera le tre gnosi (*jñānatraya*; cioè luce, diffusione della luce, culmine della luce); e infine 4) il senso supremo (*kaulikārtha*), quello che illumina di Chiara Luce (*prabhāsvara*) o rivela l'unione accoppiata (*yuganaddha*).

Altrettanto importante è il fatto che i *tantra* usano spesso un linguaggio deliberatamente oscuro. Negli Anuttarayoga Tantra questo tipo di linguaggio arcano è

detto *sandhyābhāṣā*, spesso tradotto come «lingua crepuscolare» o «lingua intenzionale». In questi idiomi altamente metaforici il termine «corpo di diamante» (*vajrakāya*) è usato per riferirsi al sangue mestruale, «parola di diamante» (*vajravāk*) per riferirsi al seme maschile e «mente di diamante» (*vajracitta*) per riferirsi all'acqua profumata. La lingua tantrica, evidentemente, non rispetta le aspettative di una comune esposizione scritta, nella quale il testo più chiaro è considerato «migliore». In nessun'altra tradizione buddhista i testi si sforzano deliberatamente di nascondere il loro significato. Ma la natura fondamentalmente sintetica dei *tantra* combina pratiche comuni e non esoteriche, come la contemplazione della vacuità (*śūnyatā*), con pratiche speciali, segrete ed esclusive. Il significato più comune di «segreto» nella tradizione tantrica è che le sue pratiche e le sue teorie devono essere tenute nascoste a coloro che non sono iniziati, cioè a coloro che non hanno ricevuto l'iniziazione (*abhiṣeka*) o che non hanno pronunciato i voti (*samvara*) e le promesse (*samaya*). Quando queste opere spiegano il termine «segreto» (generalmente in sanscrito *guhya*), esse lo applicano a cose che devono la loro segretezza al fatto di essere interiori o nascoste, come il segreto della sessualità femminile. Una lista di argomenti segreti in questa letteratura comprende gli stati dello *yoga*, la cerchia delle divinità e altre esperienze non accessibili alla coscienza comune e non apprezzabili da una mente completamente mondana. Non si dice mai, di conseguenza, che chi è iniziato a un culto tantrico ha per questo sperimentato tali materie esoteriche. Si sostiene, piuttosto, che chi appartiene a un certo culto stabilisce un legame con il suo *guru*, il quale gli fornirà la tradizione di un *tantra* particolare e lo guiderà nella sua pratica. La lingua tantrica condivide questa particolare difficoltà di interpretazione con molte altre opere indiane. Lo stile compatto dei trattati filosofici indiani, per esempio, è causa di molte discussioni sul loro significato. Ma i *tantra* moltiplicano queste difficoltà per la natura stessa dei loro contenuti, rendendo l'interpretazione dei testi estremamente difficile. [Vedi anche *LINGUAGGIO* (*Teorie buddhiste*)].

Pratica tantrica e pensiero analogico. La pratica tantrica punta a mettere l'uomo in relazione con forze ultramondane o con divinità. Per ottenere questo risultato utilizza due diversi sistemi di analogia. La prima procedura associa l'uomo e il divino attraverso regole applicabili a tutti i praticanti. La seconda procedura assegna le persone all'una o all'altra famiglia di Buddha, a seconda dei tratti dominanti della personalità del fedele. I primi due gruppi di *tantra*, Kriyā e Caryā, fanno uso del primo sistema; gli ultimi due, Yoga e Anuttarayoga, generalmente utilizzano il secondo. Ciascuno dei due approcci ha i suoi sostenitori, i quali affermano di possedere la via per diventare un *saṃbuddha* («Buddha completo»).

Un importante *tantra* del primo tipo è il *Vairocanābhisaṃbodhi*. Questo *tantra* sottolinea la triade fondamentale costituita di corpo, parola e mente (i «tre misteri» del Buddha) e le pratiche prescritte attraverso le quali è possibile ottenere alcuni risultati. Il fedele è collegato al corpo attraverso i gesti della mano (*mudrā*); alla parola attraverso gli incantesimi (*mantra*); alla mente attraverso la concentrazione profonda (*samādhi*), specialmente sul *maṇḍala*. In questo *tantra* il Buddha trascendente è Mahāvairocana, mentre il Buddha umano è Śākyamuni. Questa corrispondenza concorda con la suddivisione dei corpi del Buddha in *dharmakāya* e *rūpakāya* che si incontra nel primo Buddhismo Mahāyāna. Allo stesso modo Kūkai, il fondatore della scuola giapponese dello Shingon, identifica esplicitamente Mahāvairocana con il *dharmakāya*. È degno di nota che nel *caryā tantra* la pratica, che si fonda in realtà sul *Vairocanābhisaṃbodhi*, ha un duplice fondamento: «*yoga* con immagini» e «*yoga* senza immagini». Il primo propone la contemplazione dell'inseparabilità della «realtà-in-sé» (*ātmatattva*) rispetto alla «realtà divina» (*devatātattva*) e il fedele, attraverso la meditazione, rigenera se stesso in Vairocana, con una faccia e con due mani, realizzando la *samāpatti mudrā* («sigillo dell'equilibrio»). Questo processo è detto il «terreno soggettivo». In seguito il fedele contempla il Buddha Vairocana, come se stesso, di fronte a se stesso. Questo passaggio è chiamato il «terreno oggettivo».

Nello «yoga senza immagini», invece, si intende la mente come dotata di due lati, uno diretto al mondo (la faccia *manas*), l'altro diretto all'ultramondano (la faccia *buddhi*). Quando si realizza la pienezza dello «yoga con immagini» si percepisce, in forma di immagine posta davanti agli occhi, una configurazione del corpo della divinità sul lato della mente rivolto al mondo. Il fedele poi si impegna nella contemplazione, per cui il corpo della divinità appare come una lucente illusione sul lato della mente rivolto all'ultramondano. Attraverso questa procedura si ottengono gli stessi risultati che raggiungevano i praticanti delle antiche forme di meditazione buddhista rivolte a «calmare la mente» (*śamatha*) e a «discernere il reale» (*vipaśyanā*). La procedura ha come suo obiettivo ultimo «il sorgere del Tathāgata» e questa espressione è il titolo di alcuni capitoli del *Vairocanābhisaṃbodhi* e delle raccolte di testi sacri del Buddhismo Mahāyāna chiamati *Avataṃsaka Sūtra*. In questa tradizione delle analogie tantriche i Buddha molteplici esistono a livello mentale; essi possono anche essere interpretati come riferiti indifferentemente a «tutti i Buddha» piuttosto che a famiglie particolari di Buddha.

Il culto di Avalokiteśvara, che prevede il digiuno e che usa il *mantra* «oṃ mani padme hūṃ», utilizza un sistema di analogie simile. [Vedi anche *AVALOKITEŚ-*

SEZIONE DEL TANTRA	FAMIGLIA DEL BUDDHA	BUDDHA PREPOSTO	COSCIENZA PREDOMINANTE
1. Regno di Diamante	Tathāgata	Vairocana	libidine
2. Vittoria sui Tre Mondi	Vajra	Akṣobhya	odio
3. Formazione degli esseri viventi	Padma	Amitābha	illusione
4. Raggiungimento dell'obiettivo	Ratna Karma	Ratnasambhava Amoghasiddhi	avarizia

TAVOLA 1. *Corrispondenze analogiche secondo il Tattvasaṃgraha.*

VARA]. La famosa formula di sei sillabe è correlata con sei Buddha, sei colori e sei regni di esseri senzienti e viene recitata sei volte durante il giorno e la notte. Il fedele deve passare ritualmente attraverso le sei sillabe, secondo modalità paragonabili alla condizione del giovane che studia in sequenza presso diversi maestri, come si dice nel *Gaṇḍavyūha Sūtra* (parte dell'*Avataṃsaka*).

Il secondo sistema analogico è formulato nello Yoga Tantra *Tattvasaṃgraha*, composto di quattro sezioni. A seconda dei difetti che affliggono la coscienza dei vari fedeli, essi sono rispettivamente affiliati a una di queste sezioni, ciascuna presieduta da un Buddha, come mostrato nella tavola 1. Il commentatore Buddhaguhya spiega che la quarta di queste sezioni risulta da una fusione della famiglia Ratna (come agente) e della famiglia Karman (come l'azione che si realizza), ma, per comodità, il *Tattvasaṃgraha* nomina soltanto Ratnasambhava come il Buddha preposto a questa sezione. La correlazione tra le persone e le diverse famiglie del Buddha indica quale dei difetti predominanti della mente debba essere eliminato attraverso il «cammino della purificazione» di quella particolare famiglia del Buddha. Ciascuno dei quattro percorsi richiede a sua volta quattro tipi di *mudrā* («sigillo»), ma ciascuno privilegia uno dei quattro e subordina gli altri tre. Il primo percorso privilegia il grande sigillo (*mahāmudrā*); il secondo il sigillo simbolico o di legame (*samayamudrā*); il terzo il sigillo del *dharma* (*dharmamudrā*); e il quarto il sigillo dell'azione (*karmamudrā*). I quattro percorsi sono stati ampliati con l'aggiunta di quattro *maṇḍala* corrispondenti, come mostrato nella tavola 2.

Secondo i *Fondamenti del tantra buddhista* di Mkas grub rje la pratica di questi percorsi di purificazione comincia con lo sforzo, da parte del fedele, di generare l'Essere Simbolico, cioè di produrre per sé la simbolizzazione della divinità con la quale ha stabilito un legame o una connessione. In seguito si inserisce dentro di sé (in genere attraverso la fontanella) l'Essere di Conoscenza (*jñānasattva*), cioè la divinità in senso assoluto, che si dice emani «dal cielo». Mkas grub rje spiega: «l'obiettivo della realizzazione dei Quattro Sigilli è fondere e unificare corpo, parola, mente e azioni dell'Essere di Conoscenza con corpo, parola, mente e azioni dell'Essere Simbolico. Non ci sarebbe fusione se l'uno o l'altro fosse presente di per sé».

La scuola tantrica giapponese dello Shingon assume come propri testi sacri il *Vairocana* (soprattutto il primo capitolo) e il *Tattvasaṃgraha* (soprattutto la prima sezione, il «Regno di diamante»), ignorando, nei fatti, la forte contrapposizione che esiste fra queste due opere. Lo Shingon utilizza due regni *maṇḍala*, quello del *Vajradhātu Maṇḍala* (giapponese, *Kongōkai*), il regno della immutabile conoscenza «di diamante», derivato dal *Tattvasaṃ-*

TAVOLA 2. *Corrispondenza dei Quattro Maṇḍala secondo il Tattvasaṃgraha.*

MAṆḌALA	SIGILLO (*mudrā*)	OGGETTO SIMBOLEGGIATO	SIMBOLIZZATORE ESTERNO	SIMBOLIZZATORE INTERNO
1. Grande (*mahā*)	Grande Sigillo del corpo	Forma del corpo della divinità	Postura della mano[1]	Identificazione di se stesso con la divinità
2. Della Memoria (*dhāraṇī*) o di legame (*samaya*)	Sigillo simbolico della mente	Conoscenza della mente della divinità	Simbolo della mano[2]	Identificazione con la divinità e con la sua conoscenza
3. Delle sillabe dottrinali (*dharma*)	Sigillo del *dharma* della parola	Eleganze della voce della divinità	Sillabe immaginate nel corpo della divinità	Identificazione con la divinità e con una serie di sillabe interiori
4. Dell'azione (*karman*)	Sigillo dell'azione miracolosa	[non definito]	[non definito]	[non definito]

[1] La postura della mano si riferisce a quei gesti noti come «dare fiducia» o «equilibrio meditativo».
[2] Il simbolo della mano si riferisce a emblemi materiali (per esempio il loto [*padma*] o la freccia) tenuti nella mano.

MEMBRI	SAMĀDHI	FAMIGLIA DEL BUDDHA	ATTIVITÀ	MOTIVO DELLA FAMIGLIA
1.	Prassi preliminare	Vairocana	Contemplazione del palazzo che è la residenza del Buddha	Perché Vairocana è la natura dell'aggregato materiale (*rūpa-skandha*)
2.	Prassi preliminare	Vajrasattva	Generazione del circolo simbolico (*samayacakra*) e del circolo di conoscenza (*jñanacakra*), seguita dalla generazione della passione attraverso il padre-madre divino	Perché Vajrasattva usa le passioni per «materializzare» le divinità del *maṇḍala* dal *bodhicitta* («pensiero di illuminazione») della coppia padre-madre
3.	*Maṇḍala* trionfante	Akṣobhya	Iniziazione (*abhiṣeka*) conferita dalle divinità della *vidyā* («saggezza»)	Perché Akṣobhya è l'essenza dell'iniziazione dell'acqua
4.	Vittoria del rito	Amitābha	Godimento dell'ambrosia (*amṛta*)	Perché Amitābha è il «diamante della parola» che sazia il fedele
5.	Vittoria del rito	Amoghasiddhi	Fare offerte	Perché Amoghasiddhi è il progenitore della famiglia Karma, che ha potere sulle offerte fatte al Buddha e sulle azioni a vantaggio degli esseri senzienti
6.	Vittoria del rito	Ratnasambhava	Lode dei Buddha[1]	Perché la lode esalta i meriti e Ratnasambhava («elevare i gioielli») è l'elevazione dei meriti di corpo, parola e mente

[1] Alcune altre formulazioni concludono la «Vittoria del rito» con le azioni di congedare le divinità, insieme con un'offerta al fuoco (*homa*).

TAVOLA 3. *Lo stadio della generazione secondo lo Sngags rim chen mo di Tsongkhapa.*

graha, e quello del *Mahākaruṇāgarbha Maṇḍala* (giapponese, *Taizōkai*), il regno mutevole del divenire che rende possibile l'«insorgere del Tathāgata». Quest'ultimo *maṇḍala* deriva invece dal *Vairocana*. Nella terminologia del Tantrismo tibetano questa teoria e questa pratica del diventare un Buddha viene classificata come Caryā Tantra perché così è classificato il testo sacro dal quale essa deriva. In questo caso, infatti, non vi è alcun tentativo di correlare il fedele a una particolare famiglia del Buddha sulla base del suo difetto dominante, come avviene, invece, negli Yoga Tantra. Lo Yoga Tantra *Tattvasaṃgraha* serve qui soltanto ad aggiungere una ulteriore dimensione di conoscenza alla forma delle glosse esegetiche e delle pratiche correlate, in modo da salvare una certa coerenza tra i due cicli di *maṇḍala* (giapponese, *mandara*).

Gli Anuttarayoga Tantra continuano la procedura degli Yoga Tantra e attribuiscono, nel *tantra* padre, un carattere distinto ai cinque Buddha per permettere una quintuplice corrispondenza con cinque diversi tipi di persone. Il *tantra* madre di questa classe propone invece sei corrispondenze. Anche gli Anuttarayoga Tantra presentano una suddivisione in due stadi, lo stadio della generazione (*utpattikrama*) e lo stadio del completamento o consumazione (*saṃpannakrama*). In realtà lo stadio della generazione coincide con lo Yoga Tantra per mezzo di ciò che esso chiama i «tre *samādhi*», e cioè «la prassi preliminare», «il *maṇḍala* trionfante» e «la vittoria del rito». Lo *Sngag rim chen mo* (Grande Trattato sulla Via del mantra) di Tsong kha pa (Tsongkhapa) spiega lo stadio della generazione nei termini di sei membri consecutivi, ciascuno dei quali corrisponde a uno dei tre *samādhi*, come mostrato nella tavola 3. Questi tre *samādhi* possono essere usati come una classificazione anche nella pratica dello *yoga tantra*. Generalizzando, infatti, i tre *samādhi* corrispondono alle tre parti di ciascun rituale tantrico buddhista: i preliminari, la parte centrale e le azioni conclusive.

Il secondo stadio degli Anuttarayoga Tantra, «lo stadio del completamento» tratta argomenti più concreti come i centri del corpo (*cakra*) e i cinque venti misteriosi (menzionati per la prima volta molti secoli prima nella *Chāndogya* e in altre *upaniṣad*). Questo stadio comprende uno *yoga* a sei membri (*ṣaḍaṅgayoga*), classificato anche in cinque gradi (*pañcakrama*). I cinque gradi si realizzano in membri (da tre a sei), dove il primo e il secondo membro rappresentano sempre un legame con lo stadio della generazione. La tavola 4 mostra i sei membri e come essi furono identificati con dee (*ḍākinī*) nel *Tantra Śrīḍā-kārṇava-mahāyoginī-tantra-rāja* (Oceano delle Ḍākinī).

Gli Anuttarayoga Tantra contengono anche passi sulle «iniziazioni superiori», la pratica delle quali comprende elementi a cui spesso gli scrittori moderni si riferiscono come «yoga sessuale». Queste pratiche hanno a che fare con il culto della femminilità divina e, forse, con un rito di unione sessuale nella quale il maschio non emette il suo sperma. Prima di proporre qualunque spiegazione su questo argomento è bene ricordare che storicamente nel Tantrismo erano previsti sia fedeli laici

MEMBRO	NOME DEL MEMBRO	ḌĀKINĪ	I CINQUE GRADI	COMMENTO
1.	*pratyāhāra* («ritiro»)	Colei che ha volto di corvo		Il ritiro, cioè l'interiorizzazione della base dei dieci sensi (cinque soggettivi e cinque oggettivi)
2.	*dhyāna* («meditazione»)	Colei che ha volto di gufo		Meditazione sulla natura dei cinque Tathāgata
3.	*prāṇāyāma* («controllo dei venti»)	Colei che ha volto di cane	Mormorio di diamante	Controllo dei venti in cinque colori attraverso il «mormorio del diamante» (*vajrajāpa*)
4.	*dhāraṇā* («ritenzione»)	Colei che ha volto di cinghiale	Purificazione della mente Benedizioni personali	Manifestazione dei cinque segni per mezzo della purificazione della mente (*cittaviśuddhi*) e delle benedizioni personali (*svādhiṣṭhāna*). Movimento alla Chiara Luce attraverso le Tre Gnosi.
5.	*anusmṛti* («rammemoramento»)	Colei che è messaggera di Yama	Rivelazione-illuminazione	Rammemoramento, per poter procedere in ordine inverso, attraverso la rivelazione-illuminazione (*abhisaṃbodhi*). Movimento alla Chiara Luce attraverso le Tre Gnosi.
6.	*samādhi* («consumazione»)	Colei che è il luogo di cremazione di Yama	La coppia unita	Consumazione della conoscenza attraverso lo *yuganaddha*, «la coppia unita»

TAVOLA 4. *Corrispondenza dei sei stadi yogici con divinità femminili (dhāraṇī) secondo l'Oceano delle Ḍākinī.*

che rinuncianti, proprio come nella tradizione del Buddhismo Mahāyāna vi erano sia *bodhisattva* laici che rinuncianti. Fra le sette tibetane che praticano il Tantrismo, soltanto i dge lugs pa (gelugpa) osservano il codice *vinaya* della moralità monastica. Ciò non significa, tuttavia, che i gelugpa pratichino un Tantrismo «purificato», che espunge dai testi tutti i passi discutibili. Come si è già sottolineato, non è possibile leggere i *tantra* in senso letterale, senza l'aiuto dei commenti, come invece alcuni studiosi moderni tendono spesso a fare.

Le quattro iniziazioni (*abhiṣeka*) degli Anuttarayoga Tantra cominciano con «l'iniziazione della fiasca», che comprende riti comuni anche alle tre classi inferiori dei *tantra*. Seguono un'«iniziazione segreta», una «iniziazione della conoscenza interiore» e una iniziazione nota come la «quarta» (detta anche *akṣara*, che indica «la sillaba» oppure «l'incessante»). L'iniziazione segreta implica un misterioso «elemento rosso e bianco», una esperienza di «vuoto-beatitudine» e l'idea che l'iniziazione si compie nei *cakra* del corpo (i centri posti lungo la spina dorsale ma che esisterebbero anche nel corpo sottile). Trattati come quello di Mkas grub rje distinguono tra *karmamudrā* (il *partner* femminile) e *jñānamudrā* (il «sigillo della conoscenza»). L'iniziazione della conoscenza interiore implica una sequenza di quattro beatitudini (*ānanda*) associate con la discesa progressiva dell'«elemento bianco sciolto»: scendendo dalla fronte alla nuca si realizza la beatitudine; scendendo al cuore «la suprema beatitudine» (*paramānanda*); scendendo all'ombelico la «beatitudine dello stato esausto» (*viramānanda*); raggiungendo, infine, il centro de

TAVOLA 5. *Corrispondenza dei Quattro Sigilli secondo gli Anuttarayoga Tantra.*

MUDRĀ («SIGILLO»)	PERCORSO	CORPO DEL BUDDHA
karmamudrā	La donna *prajñā* esterna, poiché grazie ai quattro atti del corteggiamento ella conferisce gioia	*nirmāṇakāya*
dharmamudrā	Il canale centrale (*avadhūtī*) e la sua donna *prajñā* interiore	*dharmakāya*
mahāmudrā	Il *bodhicitta* della grande beatitudine (*mahāsukha*), che è il frutto delle due *mudrā* precedenti	*saṃbhogakāya*
samayamudrā	Manifestazione di numerose immagini divine	*mahāsukhakayā*, con il *bodhicitta* della beatitudine-vuoto

stesso si realizza «la beatitudine nata insieme» (*sahajānanda*), e in questo caso l'elemento bianco non deve essere emesso. Ma se questo elemento bianco è effettivamente lo sperma, come può esso discendere dalla fronte?

Negli Anuttarayoga Tantra vengono spiegati anche i «quattro sigilli», ma in modo diverso rispetto agli Yoga Tantra. Nell'Anuttarayoga Tantra sono utilizzate due distinte sequenze di *mudrā*, una per lo stadio della generazione e l'altra per lo stadio del completamento. Esse sono discusse nel capitolo 36 del *tantra* madre *Śrīcakrasaṃvara* e nel commento di Tsongkhapa a questo testo, lo *Sbas don*. Per lo stadio della generazione la sequenza è la seguente:

1. *Karmamudrā*: si immagina la donna *prajñā* esterna nella forma di un'attraente divinità femminile.
2. *Dharmamudrā*: nel corpo di questa donna si immaginano sillabe seminali sacre come *hūṃ*.
3. *Samayamudrā*: la radiazione proveniente dalle sillabe seminali viene rappresentata nel cerchio del *maṇḍala* completato.
4. *Mahāmudrā*: si immagina se stessi come aventi il corpo della divinità principale.

La sequenza relativa allo stadio del completamento rovescia la posizione della *samayamudrā* e della *mahāmudrā*, come è riassunto nella tavola 5.

Particolarmente degna di nota, nella tavola 5, è la differenza della descrizione della donna *prajñā* nello stadio della generazione e nello stadio del completamento. Nel primo stadio il fedele si avvicina alla donna soltanto con la sua immaginazione, egli cioè immagina che ella sia una dea con una sillaba germinale radiante nel proprio corpo, e immagina di risucchiare la radiazione nel suo proprio corpo come un *maṇḍala*, fino a immaginare se stesso come la divinità principale. Nello stadio del completamento, invece, questa donna può conferire la beatitudine concreta attraverso i quattro gradi del corteggiamento menzionati in precedenza, in correlazione con le quattro classi di *tantra* (il sorriso, lo scambio di sguardi, il tenersi le mani e l'unione di coppia). Ma esiste anche un'altra donna *prajñā*, quella del canale centrale (fra i tre che si dice siano collocati nella spina dorsale). Quando i testi parlano di una consorte *prajñā*, quale si intende? Nāropa ci fornisce informazioni importanti a questo proposito nel suo commento allo *Hevajra Tantra*. Citando un verso dalla *Mañjuśrī-nāma-saṃgīti* (10,14) riferito alle quattro *mudrā*, egli fornisce il loro ordine in accordo con lo stadio del completamento descritto sopra, sostituendo *jñānamudrā* a *dharmamudrā*. Poi propone questa illuminante affermazione:

> La *karmamudrā* [cioè la donna esterna] è quella causale, poiché è iniziale, e da lei procede la beatitudine nata insieme [*sahaja*], non transeunte. Sebbene ciò sia in effetti vero, vi sono due verità [convenzionale e ultima] e [la donna *prajñā* della *karmamudrā*] è vera in senso convenzionale, come il riflesso in uno specchio, ma non è vera in senso assoluto. Pertanto una persona di acuta intelligenza non deve abbracciare la *karmamudrā*. Bisogna coltivare la *jñānamudrā* con mezzi come la purificazione degli aggregati personali [*skhanda*], degli elementi [*dhātu*] e dei fondamenti di senso [*āyatana*] nelle immagini delle divinità, come rivela il rituale del *maṇḍala*. Elaborandoli con una continua frizione si accende il fuoco della saggezza [*jñāna*]. Ciò che si deve conseguire è il Grande Sigillo [*mahāmudrā*]. Come lo si ottiene? Attraverso quel fuoco quando la sillaba *hūṃ* è bruciata [come si dice nel verso finale del capitolo 1 dello *Hevajra Tantra*]. Il Grande Sigillo è come un sogno, una allucinazione, ed è la natura della mente. Bisogna abbracciarlo [il Grande Sigillo] fino a quando non si realizza direttamente il Sigillo simbolico [*samayamudrā*], che non è una cosa peritura.
>
> (*Vajrapada-sāra-saṃgraha-pañjikā*, *Tengyur* di Pechino, edizione fotostatica giapponese, vol. LIV, da p. 2-4-8 a p. 2-5-5).

Nāropa, insomma, riconosce che alcuni fedeli del Tantrismo (presumibilmente laici) in questa fase dello stadio del completamento ricorrono alla donna concreta sia come «iniziale» (madre) che come «insieme» (moglie). Ma egli continua sottolineando che una persona di acuta intelligenza che aspira alla meta suprema salterà questa *mudrā* e si rivolgerà direttamente alla consorte *prajñā* interiore, l'ardente «fuoco della saggezza» che realizza il Grande Sigillo. Rimanendo in questo Grande Sigillo, in cui si realizzano processi mentali come allucinazioni, si realizza direttamente la *samayamudrā*, il *mahāsukhakāya* o «corpo di grande beatitudine».

L'insieme di tutte queste considerazioni può portare a una interpretazione dei *tantra* più favorevole di quanto sia avvenuto in passato, quando su questa letteratura si lanciavano spesso condanne e giudizi terribili. Lo stile, naturalmente, è comunque molto diverso da quello dei testi sacri più antichi.

Il rituale tantrico. I riti del *maṇḍala* del ciclo del *Guhyasamāja Tantra* possono essere sistematizzati schematicamente nella seguente sequenza:

1. I riti del luogo: pulire il luogo, osservare (in modo contemplativo) il luogo; eliminare i demoni che possono ostacolare il rito.
2. Gli atti preparatori: tracciare con il gesso le linee (iniziali) del *maṇḍala*; preparare la fiasca (cioè sistemarla presso il *maṇḍala*); invocare gli dei; preparare il fedele.
3. Il rito principale, che si apre con la costruzione del *maṇḍala*: disporre i cinque fili colorati (che rappresentano i cinque Buddha); disporre i colori (nelle aree colorate del *maṇḍala*); invitare gli dei (affinché si insedino nel *maṇḍala*).
4. L'iniziazione della fiasca: condurre il fedele nel *maṇ-*

ḍala; celebrare l'iniziazione del diadema; l'iniziazione del diamante; l'iniziazione dello specchio (= iniziazione dell'acqua); l'iniziazione del nome; l'iniziazione dell'emblema (= l'iniziazione alla campana).

5. Le offerte: fare offerte agli dei; fare offerte al *guru*.
6. Il permesso e l'azione comune: conferire al fedele il permesso di invocare la divinità; azione comune delle divinità che sono nel *maṇḍala*.
7. Gli atti conclusivi: liberazione dell'artiglio magico, cioè il congedo delle divinità con una offerta al fuoco (*homa*).

Per poter funzionare, ciascuno di questi riti deve essere accompagnato da una intensa consapevolezza, detta *samādhi*, che si può anche chiamare *yoga*. Per «funzionare» si intende che il fedele mantiene sempre una stretta connessione con il divino, come confermato dal *mantra* «Samayas tvam» («Tu sei il simbolo»).

Questi riti sono ricchi di dettagli che richiederebbero troppo spazio per una esposizione completa. Descriviamo soltanto alcuni particolari di uno tra i più interessanti, l'ingresso del fedele nel *maṇḍala*. La prima fase è divisa in «ingresso fuori dallo schermo» e «ingresso dentro lo schermo». Mentre è ancora all'esterno dello schermo, il fedele si lega intorno agli occhi una striscia di stoffa rossa o gialla. Questa non viene rimossa fino a un momento successivo, quando l'iniziato, gettando un fiore nel *maṇḍala*, accoglie una divinità soprintendente: a questo punto sarà opportuno che egli veda il *maṇḍala* completo. Il maestro esorta il discepolo a immaginare nel proprio cuore un *vajra* e sopra di esso un sole in cui è scritta in nero la sillaba *hūṃ*. Egli deve poi immaginare nella sua gola un loto e sopra di esso un sole in cui è scritta in rosso la sillaba *āḥ*; infine deve immaginare nella sua testa una ruota e sopra di essa una luna in cui è scritta in bianco la sillaba *oṃ*. Il fedele deve anche immaginare che i raggi emanati da quelle sillabe rendano il suo corpo pieno di luce. Il maestro conduce il discepolo all'ingresso orientale del *maṇḍala*. Ora, nella fase dentro lo schermo, il fedele recita alcuni *mantra*. Egli comincia con l'ingresso orientale, rivolgendosi sia alla divinità del centro che alla divinità dell'ingresso orientale. La divinità dell'ingresso orientale fornisce energia; quella dell'ingresso meridionale conferisce l'iniziazione; quella dell'ingresso occidentale fa girare la ruota del *dharma*; quella dell'ingresso settentrionale, infine, rende efficaci tutti gli atti del rito. Il fedele si inchina davanti a ciascun ingresso: davanti a quello orientale egli si inchina con tutte le membra, con le palme di diamante (cioè adamantine e pertanto inattaccabili da parte dei demoni) protese in avanti; davanti all'ingresso meridionale egli si inchina con la fronte, con le palme unite al cuore; davanti all'ingresso occidentale egli si inchina con la bocca, con le palme di diamante unite in cima alla testa; davanti all'ingresso settentrione egli tocca la terra con la testa, con le palme di diamante abbassate dalla testa e poste all'altezza del cuore. Presso l'ingresso orientale, infine, il maestro espone la promessa (o le promesse), tenendo il discepolo per mano oppure toccandolo sulla testa con il *vajra*, e dice «oggi tu puoi entrare nella famiglia di tutti i Tathāgata». In questo modo egli riconosce che il fedele, essendo entrato nel *maṇḍala*, è diventato loro progenie e che, avendo visto il *maṇḍala*, ha ricevuto la rivelazione delle divinità.

Il fedele non deve rivelare i riti a cui si è sottoposto ad altre persone che non siano ancora entrate nel *maṇḍala*. Pesanti conseguenze sono minacciate a chi violi questa promessa; mantenerla, invece, conferisce successo magico. Fra le promesse ce n'è una che richiede che l'iniziato si astenga da quattordici trasgressioni, specialmente dalla prima, screditare il proprio maestro, e dalla settima, rivelare i segreti a persone immature (cioè a persone non ancora iniziate). Entrambe sono trasgressioni del *dharma*. Dopo aver pronunciato le promesse, il maestro passa attraverso un processo immaginativo, il cui scopo è di fare in modo che la divinità della conoscenza (*jñāna-sattva*) discenda dal cielo dentro il fedele. All'inizio l'officiante immagina il discepolo nella vacuità, poi lo genera in un Buddha da una sillaba germinale e infine attraverso una sequenza di *sādhana* (evocazioni) in cui immagina il corpo del fedele ricolmo di luce. Il fedele viene esortato a girare intorno al *maṇḍala* con movimenti di danza e tenendo nella mano destra un *vajra*. La seconda fase implica l'ingresso, nel senso di visione, nel *maṇḍala*. Si ordina al fedele, che porta ancora la benda sugli occhi, di gettare un fiore in una zona dove vi sono cinque immagini che rappresentano le famiglie del Buddha. Il lancio del fiore rappresenta l'ingresso nel *maṇḍala*. La divinità sulla quale cade il fiore è per il fedele la sua divinità soprintendente (*adhideva*). Il maestro immagina che l'essere di diamante stia aprendo l'occhio di diamante del fedele; anch'egli realizza lo stesso atto di immaginazione e si toglie la benda, recitando il *mantra* «Oṃ jñānacaksuḥ Hūṃ Āḥ Svāhā», dove *jñānacaksuḥ* indica l'occhio della conoscenza. In seguito il maestro dice: «Ora, in virtù della fede, possa tu vedere la realtà di questo *maṇḍala*! Possa tu nascere nella famiglia del Buddha, ricevere le energie per mezzo di *mudrā* e *mantra*, conquistare tutte le *siddhi* (successo magico), essere il pegno migliore (*samaya*)! Possa tu realizzare i *mantra* con il gioco del *vajra* e del loto!». Così il fedele riceve l'«iniziazione della ghirlanda di fiori», un processo che stabilisce se egli debba o meno ricevere altre iniziazioni. Quando è possibile conferire al fedele il permesso di invocare una divinità particolare, si segue una diversa procedura. Tutte queste evocazioni sono precedute dall'esame dei sogni e di altri presagi.

L'offerta al fuoco è uno degli atti conclusivi del rituale. Vi sono quattro tipi di offerta al fuoco, ciascuna corrispondente a un tipo diverso di arte magica: gli obiettivi mondani di placare le divinità (*śāntika*), ottenere la prosperità materiale (*pauṣṭika*), sottomettere i demoni (*vaśīkaraṇa*) e sgominare i nemici (*abhicāruka*).

A giudicare da queste indicazioni si può concludere che il Buddhismo esoterico esercitò grande attrazione su tutti quei fedeli del Buddhismo che nella partecipazione ai rituali provavano particolare soddisfazione, che preferivano un percorso segreto ma religiosamente motivato, che ritenevano che attraverso l'esercizio di tutte le strade del proprio essere (corpo, parola e mente) si potesse accelerare il processo verso l'illuminazione. Al fedele veniva richiesta grande fantasia di immagini, forza nella fede e risolutezza nel servizio quotidiano alla divinità preposta o tutelare.

[Per i lignaggi tantrici del Tibet, cfr. *MAHĀSIDDHA*. La letteratura tantrica è trattata in *LETTERATURA BUDDHISTA*. Per il Buddhismo esoterico in Cina e in Giappone, vedi *CHAN* e *SHINGONSHŪ*].

BIBLIOGRAFIA

B. Bhattacharyya, *The Indian Buddhist Iconography. Mainly based on The Sadhanamala and other Cognate Tantric Texts of Rituals*, 1958, New Delhi 1993.

Y. Chou, *Tantrism in China*, in «Harvard Journal of Asiatic Studies», 8 (1945), pp. 241-332.

M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Paris 1960 (trad. it. *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, Firenze 1982; capitolo su Yoga e Tantrismo, pp. 193-255).

W.Y. Evans-Wentz, *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*, London 1967 (trad. it. *Lo yoga tibetano e le dottrine segrete. I sette libri di saggezza del grande sentiero*, Roma 1973).

Chr.S. George, *The Caṇḍamahāroṣana Tantra, Chapters I-VIII*, New Haven 1974 (American Oriental Series, 61).

H.V. Guenther (cur. e trad.), *The Life and Teachings of Nāropa*, Oxford 1963 (trad. it. *La vita e l'insegnamento di Naropa. Tradotta dall'originale tibetano con un commento filosofico basato sulla trasmissione orale*, Roma 1975).

H.V. Guenther (cur. e trad.), *Yuganaddha. The Tantric View of Life*, Varanasi 1969 (Chowkhamba Sanskrit Studies, 3), (trad. it. *La concezione tantrica della vita*, Roma 1976).

Y.S. Hakeda (cur. e trad.), *Kūkai. Major Works*, New York 1972 (sulla sua vita e sul suo pensiero).

P. Kvaerne, *On the Concept of sahaja in India Buddhist Tantric Literature*, in «Temenos», 11 (1975), pp. 88-135.

P. Kvaerne, *An Anthology of Buddhist Tantric Songs. A Study of the Caryagiti*, New York 1977.

F.D. Lessing, *Yung-Ho-Kung. An Iconography of the Lamist Cathedral in Peking*, Stockholm 1942.

F.D. Lessing e A. Wayman (curr. e tradd.), *Fundamentals of the Buddhist Tantras*, The Hague 1968 (Indo Iranian Monographs, 8). Una traduzione del *Rgyud sde spyi'i rnam par bżag pa rgyas par bśad pa* di Mkhas grub rje.

Panchen Lama I, *Blo-bzan-chos-kyi-rgyal-mtshan*, trad ingl. *The Great Seal of Voidness. The Root Text for the Ge-lug Kagyu Tradition of Mahamudra, the Main Path all Buddhas have Travelled*, Translation Bureau of the Library of Tibetan Works and Archives (cur.), Dharamsala 1975.

D.L. Snellgrove, *The Hevajra-Tantra. A Critical Study*, I-II, London 1959 (London Oriental Series, 6).

R. Tajima, *Étude sur le Mahāvairocana-sūtra*, Paris 1936.

R. Tajima, *Les Deux grands maṇḍalas et la doctrine de l'esoterisme Shingon*, Paris 1959.

S. Tsuda, *The Saṁvarodaya-tantra. Selected Chapters*, Tokyo 1974.

S. Tsuda, *A Critical Tantrism*, in «Memoirs of the Research Department of the Tōyō Bunkō», 36 (1978), pp. 167-231.

A. Wayman, *The Buddhist Tantras. Light on Indo-Tibetan Esotericism*, New York 1973.

A. Wayman, *The Ritual in Tantric Buddhism of the Disciple's Entrance into the maṇḍala*, in «Studia Missionalia», 23 (1974), pp. 41-57.

A. Wayman, *Yoga of the Guhyasamājatantra. The Arcane Lore of Forty Verses*, Delhi 1977.

A. Wayman, *Reflections on the Theory of Barabuḍur as a maṇḍala*, in L.O. Gómez e H.W. Woodward, Jr. (curr.), *Barabudur. History and Significance of a Buddhist Monument*, Berkeley 1981, pp. 139-72.

A. Wayman, *The Title and Textual Affiliation of the Guhyagarbhatantra*, in *Daijō Bukkyō kara Mikkyō e [From Mahāyāna Buddhism to Tantra. Honorary Volume for Dr. Katsumata Shunkyō]*, Tokyo 1981, pp. 1320-34 (ordine giapponese), pp. 1-15 (ordine inglese).

A. Wayman, *Chanting the Names of Mañjuśrī. The Mañjuśrī-nāma-saṁgīti (Sanskrit and Tibetan Texts)*, Boston 1985.

ALEX WAYMAN

Il Buddhismo cinese

Trattando delle scuole del Buddhismo cinese è sempre importante ricordare che il termine italiano *scuola* è semplicemente una traduzione convenzionale che rende approssimativamente il termine cinese *zong*. L'uso costante di equiparare *scuola* e *zong* ha dato origine, come si vedrà, ad alcuni fraintendimenti riguardo a ciò che nel Buddhismo cinese è effettivamente una scuola. Il problema risiede di fatto nella parola *zong*, della quale i dizionari forniscono almeno ventitré definizioni diverse. Nei testi buddhisti, comunque, *zong* viene utilizzato principalmente con tre distinti significati: 1) una dottrina o una tesi specifica, oppure l'interpretazione particolare di una dottrina; 2) il tema, il messaggio oppure l'insegnamento contenuto in un testo; 3) una scuola religiosa o filosofica.

Lo zong in quanto dottrina. Nel senso più generale di dottrina o tesi il termine *zong* si incontra frequentemen-

te in testi del V secolo in espressioni come *kaizong*, «spiegare la tesi [fondamentale]» o *xuzong*, «la dottrina della vacuità». Particolarmente comune era l'uso di *zong* per indicare una sequenza di interpretazioni dottrinali di tesi elencate in serie. Poco dopo il 470, per esempio, il monaco Tanji redasse il *Qizong lun* (Saggi sulle sette interpretazioni), che presentava le opinioni di sette monaci differenti sul significato della insostanzialità presentata dal *Boruo jing* (*Prajñāpāramitā Sūtra*, Sūtra sulla Perfezione della Saggezza). Alcuni anni più tardi il famoso studioso laico Zhouyong compose un importante trattato intitolato *Sanzong lun* (Saggi sulle Tre tesi), che esamina i complementari concetti buddhisti di verità assoluta e di verità empirica da tre diversi punti di vista. In questi casi non si deve intendere il termine *zong* come indicante una scuola istituzionalizzata.

Il termine *zong* fu anche impiegato per indicare le principali categorie delle dottrine buddhiste, in particolare quando esse erano disposte in uno schema comunemente noto come *panqiao* (classificazione degli insegnamenti), nel quale le diverse dottrine erano disposte in relazione le une alle altre. Alcune di queste classificazioni raggruppavano gli insegnamenti buddhisti in sequenze formate da due, tre, quattro, cinque, sei o dieci tipi di dottrina (*zong*), ma le più importanti sono certamente la classificazione delle quattro dottrine elaborata da Huiguang (468-537) e la classificazione delle dieci dottrine fissata da Fazang (643-712). Huiguang divise gli insegnamenti buddhisti in quattro dottrine essenziali (*zong*), nessuna della quale si riferisce a scuole buddhiste istituzionalizzate: 1) la dottrina secondo la quale i fenomeni avvengono a seguito di cause e condizioni preesistenti (*yinyuan zong*), cioè l'insegnamento fondamentale dell'*Abhidharma*, proposto per confutare la visione non buddhista della produzione spontanea; 2) la dottrina del *Chengshi lun*, secondo la quale i fenomeni non sono altro che nomi empirici (*jiaming zong*), perché essi non possono esistere indipendentemente dalle cause e dalle condizioni che li hanno prodotti; 3) la dottrina proclamata nel *Boruo jing* e nel *Sanlun* (I Tre Trattati), secondo la quale anche i nomi empirici sono ingannevoli (*kuangxiang zong*), perché non esistono fenomeni reali o sostanziali che li implichino; 4) la dottrina esposta nel *Niepan jing* (*Mahāparivirvāṇa Sūtra*), nello *Huayan jing* (*Avataṃsaka Sūtra*, Il Sutra della Ghirlanda di fiori) e in altri *sūtra* simili, secondo la quale la natura del Buddha è eterna (*chang zong*) e costituisce la realtà ultima.

Molto più ambiziosa era invece la classificazione dottrinale elaborata da Fazang, che indicava dieci tipi di dottrine buddhiste (*zong*). Le prime sei corrispondevano agli insegnamenti di particolari scuole del Buddhismo Hīnayāna indiano e le altre quattro rappresentavano varietà diverse di insegnamenti del Mahāyāna: soltanto l'ultima, lo Huayan, può essere definita una scuola specifica del Buddhismo cinese. [Vedi *FAZANG*].

Lo sviluppo delle tradizioni esegetiche. L'arrivo a Chang'an (da Kucha), nel 401, del traduttore Kumārajīva (morto nel 409) segnò uno spartiacque nello sviluppo del Buddhismo cinese. [Vedi *KUMĀRAJĪVA*]. Conoscendo assai bene sia il cinese che le lingue indiane, Kumārajīva creò una nuova e ricca terminologia che rese possibile la trasmissione delle idee buddhiste con una accuratezza e chiarezza impossibile per i suoi predecessori, che spesso avevano utilizzato termini taoisti per esprimere concetti buddhisti. Ma il contributo di Kumārajīva allo sviluppo del Buddhismo cinese non fu solamente quello di traduttore. Egli coinvolse nel processo di traduzione moltissimi monaci cinesi leggendo e commentando i testi che andava traducendo di fronte a un pubblico che ammontava a centinaia quando non migliaia di persone. I suoi principali discepoli scrissero prefazioni e postfazioni ai testi appena tradotti e composero molti commenti ad essi. Fu intorno a questi discepoli che si svilupparono le prime tradizioni esegetiche.

I circa trentacinque testi selezionati da Kumārajīva per la traduzione appartengono alle tre principali categorie delle opere scritturali buddhiste cinesi: *sūtra* (discorsi attribuiti al Buddha), *vinaya* (codici di disciplina del clero) e scritti scolastici, che comprendono sia trattati, sia commenti ai *sūtra*. Non tutti i testi tradotti da Kumārajīva erano di uguale importanza e avevano la medesima attrattiva, ma quasi tutti finirono per essere considerati i testi sacri fondamentali del Buddhismo dell'Asia orientale. Dei dieci testi più studiati durante il V secolo nella Cina meridionale, sette erano stati tradotti da Kumārajīva. Essi sono quattro *sūtra*: il *Fahua jing* (*Saddharmapuṇḍarīka*, Il Loto della buona Legge), il *Weimo jing* (*Vimalakīrtinirdeśa*, L'insegnamento di Vimalakīrti), il *Boruo jing* (in due versioni) e lo *Shizhu jing* (*Daśabhūmika*, I dieci stadi del [*bodhisattva*]); la recensione del *Vinaya* chiamato in cinese *Shisong lü*, che è usato dalla scuola del Sarvāstivāda; e due opere appartenenti alla categoria dei discorsi scolastici, *Chengshi lun* (Il trattato sulla Perfezione della verità) e *Sanlun* (I Tre Trattati), che, come indica il nome, si riferisce in realtà a tre trattati distinti ma strettamente correlati che vengono generalmente studiati insieme. I tre altri testi principali studiati nella Cina meridionale durante il V secolo erano il *Niepan jing*, tradotto da Dharmakṣema nel 421, lo *Za opitan xin lun* (Trattato sull'essenza dell'*Abhidharma*, popolarmente chiamato *Pitan*), tradotto da Saṃghavarman verso il 435, e lo *Shengman jing* (*Śrīmālāsiṃhanāda sūtra*, Il Sūtra sul ruggito del leone di Śrīmālā), tradotto da Guṇabhadra nel 436.

Le guerre dinastiche dopo il 420, seguite da una dura repressione del Buddhismo dopo il 440, portarono a un rapido declino nella Cina settentrionale della cultura buddhista, che durò per quasi tutto il V secolo. Quando, alla fine del secolo, finalmente ripresero nelle regioni settentrionali le tradizionali attività di studio del clero (tenere lezioni sui testi sacri e scrivere commenti), i monaci per lo più concentrarono la loro attenzione su testi diversi da quelli considerati i pilastri del Buddhismo nella Cina meridionale. I monaci del nord studiarono occasionalmente, nel VI secolo, testi popolari nella Cina del sud (un esempio notevole è il *Niepan jing*), ma la loro attenzione era ormai rivolta a testi fino a quel momento ignorati al sud o di recente traduzione. Nella prima categoria possiamo ricordare lo *Huayan jing*, tradotto da Buddhabhadra nel 420, il *Pusadichi jing* (*Bodhisattvabhūmi Sūtra*, Sūtra sugli Stadi del *Bodhisattva*), tradotto da Dharmakṣema nel 418, e il *Sifen lü* (Codice di disciplina in quattro parti), la recensione del *Vinaya* usato in India dalla scuola dei dharmaguptaka del Buddhismo Hīnayāna.

Tra le numerose nuove traduzioni che comparvero nelle regioni settentrionali durante la prima metà del VI secolo quella che suscitò il maggior interesse fu lo *Shidi jing lun* (Commento al Sūtra dei Dieci stadi, comunemente chiamato *Dilun*), tradotto da Bodhiruci e da altri nel 511. Due nuove traduzioni catturarono l'attenzione anche dei monaci colti nella Cina meridionale nella seconda metà del VI secolo: lo *She dacheng lun* (*Mahāyānasaṃgraha*, Compendio del Mahāyāna, comunemente chiamato *Shelun*) e l'*Opidamo jushe shi lun* (*Abhidharmakośa*, Tesoro dell'Abhidharma), entrambi tradotti da Paramārtha nel 563. Infine, a completare l'elenco dei principali testi scritturali del Buddhismo cinese usati durante il V e VI secolo, bisogna menzionare il *Da zhidu lun* (Commento al Sūtra sulla Perfezione della Saggezza; popolarmente chiamato *Dalun*), tradotto da Kumārajīva nel 405. Quest'opera fu quasi completamente ignorata fino alla seconda metà del VI secolo, quando il suo studio fu intrapreso dai seguaci della tradizione del Sanlun.

Diversamente dalla maggior parte dei monaci del IV secolo, che tendevano a interpretare il Buddhismo attraverso concetti taoisti, il clero colto del V e VI secolo era perfettamente consapevole che Buddhismo e Taoismo erano due sistemi religiosi diversi, con specifiche e fondamentali differenze, e pertanto si sforzavano di interpretare il Buddhismo in termini autonomi. Anche se durante questo periodo i monaci conoscevano e studiavano a fondo molti e diversi testi sacri, si sviluppò la tendenza a specializzarsi nello studio di un unico testo specifico, che spesso veniva considerato il depositario dell'insegnamento supremo del Buddhismo. Possiamo citare come esempi di questa tendenza il monaco Baoliang (444-509), che durante la sua vita – si narra – commentò pubblicamente il *Niepan jing* ottantaquattro volte, lo *Shengman jing* ventiquattro volte, il *Weimo jing* venti volte, il *Chengshi lun* quattordici volte e il *Boruo jing* dieci volte, e il monaco Zhizang (458-522), che tenne lezioni e commentò, tra gli altri, il *Boruo jing*, il *Niepan jing*, *Fahua jing*, lo *Shidi jing* e il *Pitan*. Nonostante questa evidente familiarità con un'ampia gamma di testi sacri, ciascuno di questi personaggi era riconosciuto dai suoi contemporanei come uno specialista di un testo particolare: per Baoliang si trattava del *Niepan jing*; per Zhizang del *Chengshi lun*.

Lo zong in quanto tema fondamentale di un testo. Nel commentare un testo particolare, gli esegeti del V e VI secolo erano naturalmente interessati alla definizione dei termini e alla spiegazione dai passi più difficili. Ma la loro preoccupazione principale era quella di identificare e spiegare lo *zong* di un testo, cioè il suo tema fondamentale o la sua dottrina essenziale. Gli studiosi che si dedicavano allo studio comparato della letteratura *sūtra*, così come quelli che si concentravano sopra un singolo *sūtra*, erano noti con la designazione generale di *jing shi* («maestri del *sūtra*»), mentre i monaci specializzati su un singolo trattato particolare erano generalmente designati con il nome del trattato che essi andavano interpretando. Così uno studioso del *Chengshi lun* era chiamato *Chengshi shi* (maestro del *Chengshi*); uno studioso del *Dilun* era detto *Dilun shi* (maestro del *Dilun*). Oltre a questi due generi di maestri specializzati su specifici trattati, troviamo anche riferimenti a *Sanlun shi* (o *Zhonglun shi*, dove lo *Zhonglun* era il trattato più importante del gruppo *Sanlun*), *Pitan shi*, *Shelun shi* e *Dalun shi*. Poiché il *Dalun*, che attrasse l'attenzione degli studiosi soltanto nella seconda metà del VI secolo, era strettamente collegato con la dottrina del *Sanlun*, possiamo parlare di cinque tradizioni esegetiche fondamentali concentrate sulla letteratura dei trattati: *Chengshi lun*, *Dilun*, *Sanlun*, *Pitan* e *Shelun*.

È molto incerto se queste tradizioni esegetiche possano essere propriamente definite «scuole», come si fa comunemente in molti studi moderni sul Buddhismo cinese. Non si può mettere in dubbio, da un lato, che il *Niepan jing*, le due recensioni del *Vinaya* e i cinque trattati (o gruppi di trattati) menzionati sopra furono studiati in modo intenso da numerose generazioni di studiosi ed ebbero i loro tenaci sostenitori. Ma una scuola, come spiegheremo più avanti, implica qualche cosa di più di un gruppo di studiosi che analizza un testo particolare, anche se esalta quel testo sopra tutti gli altri. Nelle fonti originali risalenti al V e VI secolo si possano effettivamente trovare alcuni occasionali riferimenti al *Chengshi zong*, al *Niepan zong*, al *Pitan zong* e così via, ma un attento esame di queste fonti dimostra che il ter-

mine *zong* quando segue il titolo di un testo non significa «scuola», come si è spesso interpretato in modo meccanico, ma piuttosto il «tema fondamentale» o la «dottrina essenziale» del testo in questione.

Sebbene sia dunque fuorviante far riferimento alle diverse tradizioni esegetiche come a scuole vere e proprie, è chiaro che entro la fine del VI secolo alcuni «gruppi di studio» (*zhong*) specializzati che lavoravano su particolari testi ricevettero un riconoscimento ufficiale da parte del governo. Negli anni 596 e 597, per esempio, l'imperatore Wen della dinastia Sui nominò alcuni monaci eminenti alla guida dei gruppi di studio del *Dilun*, del *Vinaya*, del *Dalun*, del *Niepan* e dei *Trattati* (cioè il *Dalun*) attivi presso il Daxingshan Si, il principale tempio di Stato di Chang'an.

Lo zong in quanto scuola a tutti gli effetti. Il termine *zong* deve essere tradotto come «scuola» soltanto quando si riferisce a una tradizione che fa risalire la sua origine a un fondatore, generalmente designato quale «primo patriarca», che si ritiene abbia fornito le conoscenze spirituali fondamentali che in seguito sono state trasmesse attraverso una linea ininterrotta di successori o «eredi del *dharma*». Questa definizione è ricavata dal significato originario di *zong*, che indica un clan che discende da un antenato comune. Anche se i patriarchi successivi spesso modificavano le idee del fondatore, in risposta a nuove provocazioni provenienti da tradizioni rivali, essi si consideravano sempre gli autentici custodi della loro ortodossia, sulla quale nessun'altra tradizione poteva avanzare diritti. Si pensava semplicemente che le tradizioni rivali avessero raggiunto, rispetto alla propria scuola, gradi diversi di validità interpretativa: da qui il bisogno di esercitare il *panjiao*, l'elaborazione di una sorta di graduatoria comparativa dei diversi insegnamenti all'interno del Buddhismo.

Giudicate secondo questi criteri, nessuna delle tradizioni esegetiche del V e VI secolo, forse con l'eccezione della tradizione del Sanlun, può essere considerata una scuola nel senso proprio del termine. Opere come il *Niepan*, il *Pitan*, il *Chengshi*, il *Dilun* e lo *Shelun* e le due recensioni del *Vinaya* furono certamente studiate da generazioni di studiosi, ma nessun nome di fondatore è associato a queste tradizioni, e nessuna di esse fu trasmessa attraverso un lignaggio unitario ed esclusivo. Un esame attento delle varie sequenze maestro-discepolo ricostruibili per il V e VI secolo rivela che non avvenne mai alcuna trasmissione coerente di specifiche interpretazioni dei testi, né fu mai scontato che il discepolo si specializzasse nel medesimo testo del suo maestro.

Il Sanlun si pone a metà strada fra le tradizioni esegetiche del VI secolo e le autentiche scuole della dinastia Tang (618-907). L'idea che questa tradizione costituisse una trasmissione ortodossa attraverso un lignaggio chiaramente definito sembra essere stata esposta per la prima volta da Jizang (549-623), di fatto il sistematizzatore della tradizione, il quale cita ripetutamente la «successione sul monte She» (*Sheling xiangcheng*) come la fonte della sua autorità. [Vedi *JIZANG*]. Secondo Jizang, l'insegnamento del Sanlun fu trasferito in Cina dall'India da Kumārajīva, il cui erede spirituale cinese, Sengzhao, si insediò nel monastero di Qixia, sul monte She, nella provincia di Kiangsu. Da Sengzhao il *dharma* fu trasmesso senza soluzione di continuità a Jizang, che fu dunque il successore di terza generazione di Sengzhao. Nonostante ciò, è difficile considerare il Sanlun una scuola autentica, perché il lignaggio al quale apparteneva Jizang si estinse verso il 650, con la morte di Yuankang, suo successore di seconda generazione. Se si deve considerare la tradizione del Sanlun come una scuola, bisogna però riconoscere che essa sopravvisse a stento al proprio fondatore.

Soltanto nell'VIII secolo incontriamo scuole a pieno titolo, con un fondatore, un lignaggio, una trasmissione che si pretende ortodossa della dottrina e grandi numeri di seguaci. Tre di queste scuole fecero la loro prima apparizione durante la seconda metà della dinastia Tang: il Chan, il Tiantai e lo Huayan. La storia antica del Chan è troppo complessa per trattarla in questa sede: ci si limiterà a ricordare che alla fine dell'VIII secolo vi erano cinque o sei lignaggi in competizione, che sostenevano quasi tutti di discendere da una linea di patriarchi reciprocamente riconosciuta. In questa linea di discendenza patriarcale la posizione in qualche modo centrale e insieme di snodo era occupata da Bodhidharma, una figura semileggendaria che i seguaci del Chan ritenevano fosse il ventottesimo e ultimo patriarca del Buddhismo indiano lungo una linea che risaliva fino allo stesso Buddha Śākyamuni.

Proclamando in Cina la «vera legge», l'insegnamento della scuola del Chan, del quale era l'unico erede legittimo, Bodhidharma divenne il primo patriarca del Chan cinese e la fonte suprema della legittimazione. Non importa se la realtà storica riguardante le origini della scuola del Chan in Cina non corrisponde affatto alla leggenda di Bodhidharma: ciò che conta è l'idea che l'ortodossia del Chan debba per intero passare attraverso Bodhidharma. [Vedi *BODHIDHARMA*].

La documentazione storica indica, infatti, che la prima comunità monastica del Chan fu quella fondata da Daoxin (580-651), che nella leggenda successiva venne considerato il quarto patriarca in linea diretta a partire da Bodhidharma. L'espressione *Chan zong* («scuola del Chan»), inoltre, fu usata soltanto a partire dal IX secolo, quando essa sostituì le precedenti formulazioni *Dongshan zong* («scuola della Montagna orientale» e *Dongshan famen* («dottrina della Montagna orientale»). Da-

re Dongshan era la sede dell'istituzione monastica di Daoxin nello Hubei.

Una simile discrepanza fra leggenda e realtà si riscontra anche a proposito del Tiantai. Il fondatore autentico e sistematizzatore di questa scuola, Zhiyi (538-597), non si considerava il creatore di una nuova tradizione, ma soltanto l'erede di una dottrina che era stata trasmessa attraverso un lignaggio che andava dal Buddha Śākyamuni fino a Nāgārjuna, in una ininterrotta successione di maestri indiani. [Vedi *ZHIYI*]. Zhiyi riteneva che l'erede spirituale in Cina di Nāgārjuna fosse il relativamente oscuro monaco Huiwen, il discepolo del quale, Huisi, era stato il suo maestro. Convinto che i suoi insegnamenti fossero il risultato di questa trasmissione e rappresentassero l'unico vero Buddhismo, Zhiyi non assegnò un nome specifico al complesso sistema dottrinale da lui elaborato.

La designazione *Tiantai zong* («scuola del Tiantai») fu usata per la prima volta da Zhanran (711-782), un successore di Zhiyi di quinta generazione, che redasse lunghi commenti alle opere principali di Zhiyi. Attivo nella seconda parte dell'VIII secolo, quando altre scuole del Buddhismo, in particolare il Chan e lo Huayan, erano già comparse, fu costretto a confrontarsi con le dottrine di quelle scuole, in particolare quando esse erano in conflitto con la posizione del Tiantai. Egli affermò la superiorità della sua scuola sopra le avversarie, argomentando che il lignaggio del Tiantai poteva vantare come suo primo patriarca il famoso commentatore Nāgārjuna, mentre il primo patriarca del Chan, Bodhidharma, era semplicemente uno dei tanti maestri indiani che si trasferirono in Cina.

La terza tra le scuole principali del Buddhismo cinese comparse sotto la dinastia Tang fu la scuola dello Huayan, fondata, secondo i resoconti tradizionali, da Fashun (557-640). In realtà, come nel caso del Tiantai, il suo vero fondatore e sistematizzatore non fu il suo presunto primo patriarca, ma il monaco in seguito indicato come terzo patriarca, Fazang (643-712). Anch'egli, come il suo corrispondente nel Tiantai, non diede un nome particolare al suo elaborato sistema dottrinale, pur essendo profondamente cosciente del suo debito spirituale verso i suoi predecessori nello studio dello *Huayan jing*. La denominazione *Huayan zong* («scuola dello Huayan») ricorre per la prima volta nelle opere del discepolo di Fazang di terza generazione, Chengguan (738-839). Il lignaggio ortodosso dello Huayan fu infine fissato dal discepolo di Chengguan, Zongmi (780-841), il quale redasse una lista di patriarchi nella quale Fazang figura come terzo. Fonti successive indicano rispettivamente Chengguan e Zongmi come quarto e quinto patriarca.

Le scuole buddhiste nelle Cronache Song. Le frequenti polemiche, nell'XI secolo, fra Chan e Tiantai, nel corso delle quali ciascuna parte attaccava la legittimità del lignaggio dell'altra, portarono gli studiosi di queste due scuole a comporre particolari testi (le cosiddette Cronache) con lo scopo di accreditare la validità delle proprie tradizioni. Due testi della scuola del Tiantai risalenti all'epoca della dinastia Song (960-1279), lo *Shimen zhengtong* (1237) e l'enciclopedico *Fozu tongji* (1269), ci forniscono preziose informazioni riguardo a come fossero veramente concepite le scuole del Buddhismo nel XIII secolo.

Entrambe le opere riconoscono cinque scuole sotto la dicitura *zong*: Chan, Huayan, Cien, Mi (o Yuqie mi) e Lü (o Nanshan Lü). Entrambe, inoltre, forniscono un ampio resoconto del lignaggio della scuola del Tiantai, che però non è inclusa tra gli *zong*, seguendo immediatamente la biografia del Buddha Śākyamuni: si vuole dimostrare, in questo modo, che il Tiantai non era semplicemente una scuole fra le tante, ma piuttosto un lignaggio esclusivo, derivato direttamente dal Buddha in persona.

Non è affatto sicuro che Cien, Mi e Lü costituissero veramente delle scuole a pieno titolo durante il periodo Tang. Il Cien (comunemente detto in epoca moderna Faxiang dalla sua controparte giapponese, lo Hossō) era un importante sistema dottrinale basato sulle traduzioni di Xuanzang dei testi dello Yogācāra e sui commenti e trattati su quei testi del suo discepolo Ji (632-682), in seguito conosciuto come Kuiji o Cien (da cui il nome del sistema dottrinale). [Vedi *KUIJI*]. Gli insegnamenti dello Yogācāra trasmessi da Xuanzang e sistematizzati da Ji furono studiati ampiamente durante l'VIII e il IX secolo ed esercitarono una certa influenza sullo sviluppo del pensiero del Tiantai e dello Huayan. Questi insegnamenti, tuttavia, non si svilupparono in una scuola indipendente perché la loro premessa, cioè che l'illuminazione fosse riservata a una *élite* predestinata, si contrapponeva agli ideali del Buddhismo cinese. Non c'è da sorprendersi, dunque, se le Cronache Song elencano per questa scuola soltanto due «patriarchi» cinesi: il traduttore Xuanzang e il suo discepolo Ji. A differenza del Tiantai, dello Huayan e del Nanshan Lü, che ebbero sempre, nello scorrere del tempo, importanti esponenti, gli insegnamenti del Cien furono di fatto ignorati fino al XX secolo, quando i suoi trattati e commenti, ormai perduti, furono recuperati dal Giappone.

Altrettanto incerta è la classificazione come scuola della dottrina Mi (di tipo esoterico). Il *Fozu tongji* elenca per essa tre patriarchi, ma due di loro, Vajrabodhi (671-741) e Amoghavajra (705-774), furono semplicemente traduttori di testi esoterici del Buddhismo Vajrayāna. Il terzo patriarca, Huilang, discepolo di Amoghavajra, era già diventato un personaggio completa-

mente oscuro all'epoca in cui fu compilato il *Fozu tongji*. Non si sa praticamente nulla di lui, né si è conservata alcuna delle sue opere. Anche se moltissimi testi e molte pratiche rituali di carattere esoterico furono rispettivamente tradotti in cinese e incorporate nel rituale buddhista cinese, in Cina non si produsse di fatto alcun tentativo per sviluppare un sistema generale di Buddhismo esoterico, come accadde invece nel Giappone.

La scuola del Nanshan Lü deve le sue origini alle tradizioni esegetiche del V e VI secolo che si concentrarono su due recensioni cinesi del *Vinaya*, il *Shisong lü* e il *Sifen lü*. All'inizio della dinastia Tang il *Sifen lü* aveva in realtà soppiantato il *Shisong lü*, guadagnandosi l'accettazione universale dal clero, che gli riconosceva autorità suprema sulle questioni ecclesiastiche. Fra i principali studiosi del VII secolo che scrissero commenti al *Sifen lü* il più importante è Daoxuan (596-667), noto anche con il soprannome di Nanshan, il quale, oltre a essere l'autore di quelli che attualmente sono considerati i trattati e i commenti definitivi al *Sifen lü*, fu anche un eccellente storico delle istituzioni monastiche buddhiste e uno specialista di bibliografia.

Daoxuan fu certamente il sistematizzatore della tradizione *Sifen lü*, ma egli non si considerava affatto il fondatore di una nuova scuola. Questo ruolo gli fu assegnato dal suo successore della quattordicesima generazione, Yuanzhao (1048-1116), che fu lo studioso principale del periodo Song e l'autore di numerosi commenti alle principali opere di Daoxuan. Non è dunque sicuro che una vera e propria scuola del Nanshan Lü esistesse sotto la dinastia Tang, mentre è chiaro che la tradizione aveva assunto la forma di una scuola in epoca Song. Il *Fozu tongji*, descrivendo il Nanshan, annovera Daoxuan come il nono patriarca di un lignaggio che comincia in India con Dharmagupta, ritenuto il compilatore del *Sifen lü*. Il lignaggio del Nanshan Lü è stato perpetuato fino ai nostri giorni dai monaci che guidano i grandi monasteri in cui si celebrano le ordinazioni.

È importante segnalare che nessuna delle due Cronache della dinastia Song include la scuola della Terra Pura tra le scuole buddhiste. Un'intera sezione del *Fozu tongji* comprende una serie di biografie di fedeli della tradizione della Terra Pura, ma essa evidentemente non era riconosciuta come una scuola distinta; era piuttosto considerata un tipo di pratica devozionale diffusa in tutti i settori della comunità buddhista. Fra i suoi patriarchi il *Fozu tongji* elenca fedeli delle varie scuole, celebri monaci e monache, aderenti alle società della Terra Pura e anche semplici laici e laiche.

Le scuole buddhiste nella Cina moderna. Anche se durante la dinastia Tang sorsero numerose scuole indipendenti, spesso in lite fra di loro su princìpi dottrinali o sulla legittimità dei rispettivi lignaggi, bisogna ricordare che molti monaci cercarono di appianare i contrasti fra le scuole, nella speranza di conservare ciò che essi ritenevano l'unità essenziale del Buddhismo. Dal momento che spesso il monaco studiava con numerosi maestri, appartenenti anche a scuole diverse, non era raro che ciascun monaco appartenesse di fatto ai lignaggi di scuole differenti. Come le diverse tradizioni di scuola della dinastia Tang ebbero la tendenza a incrociarsi sotto i Song, allo stesso modo molti elementi dottrinali particolari andarono perduti per i monaci dei periodi successivi, a causa dell'interruzione della trasmissione orale e della distruzione della maggior parte della letteratura esegetica durante le guerre che provocarono il collasso dei Tang. Certamente il Tiantai, lo Huayan e, in misura minore, anche il Faxiang sono sopravvissuti fino all'epoca moderna come sistemi dottrinali (*famen*), ma non si fondano più sopra un gruppo allargato di monaci, né mantengono un lignaggio, neppure fittizio, che risalga all'epoca Tang o Song. Nell'epoca Ming (1368-1644) la preminenza della scuola del Chan era così forte che quasi l'intero clero buddhista era legato ai suoi lignaggi Linji o Caodong, i quali entrambi affermavano di discendere da Bodhidharma.

A partire dalla dinastia Song è diventato usuale dividere il Buddhismo cinese in tre principali tradizioni (*men*, «cancelli»): tradizioni di lignaggio (*zongmen*), tradizioni di dottrina (*jiaomen*) e tradizione di disciplina (*lümen*). Il termine *tradizioni di lignaggio* si riferisce ai due lignaggi del Chan appena ricordati, che sono giunti fino ai giorni nostri. Oggi in pratica ogni monaco buddhista in Cina appartiene a uno di questi due lignaggi. L'affiliazione ufficiale di un monaco a un lignaggio si determina nel momento in cui egli celebra la sua tonsura e ottiene un nome religioso dal suo maestro presso il tempio di quest'ultimo. L'indicazione *tradizioni di dottrina* si applica invece al Tiantai, allo Huayan, al Faxiang e ad altri sistemi formali del pensiero buddhista, che possono essere studiati tutti (uno o più) da un monaco con interessi eruditi, a prescindere dalla sua affiliazione a una specifica scuola. Il maestro che istruisce un monaco in un particolare sistema dottrinale è di genere diverso dal maestro che celebra la sua tonsura e gli conferisce l'ordine. *Tradizione di disciplina*, infine, è un altro nome per la scuola del Nanshan Lü, al cui lignaggio appartengono quasi tutti i monaci che effettuano le ordinazioni. Il monaco cinese dei nostri giorni, perciò, apparterrà tipicamente a un lignaggio (*zongmen*), avrà probabilmente studiato in dettaglio un particolare sistema dottrinale (*jiaomen*) e sarà stato ordinato da un maestro appartenente al lignaggio di uno dei rami del Nanshan Lü (*lümen*). Non è raro, infine, che le sue devozioni quotidiane derivino da insegnamenti della scuola della Terra Pura.

[Per la discussione di alcune delle tradizioni trattate in questo articolo vedi *TIANTAI*; *HUAYAN*; *ZHENYAN*; e *CHAN*. Vedi inoltre *MĀDHYAMIKA* e *YOGĀCĀRA*].

BIBLIOGRAFIA

Lo studio monografico più importante sul concetto di scuola nel Buddhismo cinese è Yun-t'ungs T'ang, *Lun Zhongguo fojiao wu shi zong*, in «Xiendai foxue», 4 (1962), pp. 15-23, che migliora sotto diversi aspetti il precedente e comunque ancora valido Yung-t'ungs T'ang, *Sui Tang fo jiao shi gao*, Bejing 1982, che fu in realtà composto alla fine degli anni '20. Sulla presentazione delle scuole nella letteratura buddhista successiva al periodo Tang, cfr. Yamamouchi Shinkei, *Shina bukkyōshi no kenkyū*, Kyoto 1921. Per uno studio comparativo della formazione delle scuole in India, in Cina e in Giappone, vedi Shōjun Mano, *Bukkyō ni okeru shū kannen no seiritsu*, Tokyo 1964. Shun'ei Hirai, *Chūgoku hannya shisōshi kenkyū*, Tokyo 1976, è essenzialmente uno studio della tradizione del Sanlun, ma contiene anche (pp. 25-57) una preziosa discussione sulla definizione di scuola nel Buddhismo cinese. Per una presentazione delle dottrine delle diverse scuole, cfr. Junjirō Takakusu, *The Essentials of Buddhist Philosophy*, Honolulu 1947, rist. New Delhi 1975 (a cura di Wing-tsit Chan e Ch.A. Moore). La presentazione più affidabile del ruolo delle scuole nella Cina del XX secolo si trova in H. Welch, *The Practice of Chinese Buddhism, 1900-1950*, Cambridge/Mass. 1967.

[Aggiornamenti bibliografici:

St. Weinstein, *Buddhism under the T'ang*, Cambridge 1987.

P.N. Gregory e D.A. Getz (curr.), *Buddhism in the Sung*, Honolulu 1999.

Marsha Smith Weidner (cur.), *Latter Days of the Law. Images of Chinese Buddhism, 850-1850*, Lawrence/Kans.-Honolulu 1994].

STANLEY WEINSTEIN

Il Buddhismo giapponese

Prima della sua introduzione ufficiale a corte, nel 552 d.C., il Buddhismo era già stato portato in Giappone da emigranti cinesi e coreani e probabilmente era ampiamente praticato dai loro discendenti. Secondo il *Nihongi* un ambasciatore del re di Baekje portò in dono alla corte giapponese, nel 552 (altre fonti parlano del 538), alcune statue buddhiste, dei *sūtra* e altri manufatti. L'introduzione ufficiale del Buddhismo esacerbò l'antagonismo che si era sviluppato tra il clan Soga, più aperto e sostenitore del riconoscimento del Buddhismo da parte della corte, e altri clan più conservatori, che invece consideravano il Buddha un *banshin*, cioè una divinità straniera. Per evitare ulteriori dissensi la corte affidò la gestione del Buddhismo al clan Soga. Il Buddhismo promosso dai Soga ebbe un carattere prevalentemente magico. Gli aristocratici e i nobili di corte furono inizialmente attratti dal Buddhismo, che appariva loro una delle componenti di una cultura e di una civiltà continentale (cinese e coreana) molto avanzata, che comprendeva anche il Confucianesimo, il Taoismo, una medicina, un'astronomia e varie competenze tecnologiche assai raffinate. Per le modalità del suo sviluppo sul continente, infatti, il Buddhismo non era semplicemente una religione, essendo di fatto associato a una nuova e misteriosa cultura, che comprendeva, fra l'altro, variopinte pitture, statue, edifici, danza e musica.

L'interpretazione giapponese del Buddhismo, pur essendo stata nelle sue prime fasi superficiale e frammentaria, conquistò nel tempo solidità e profondità religiosa. La diffusione del Buddhismo giapponese e la formazione delle varie scuole e sette fu strettamente influenzata dalla struttura della burocrazia statale, che proprio in quell'epoca si trovava nelle fasi del suo sviluppo iniziale. Yōmei (regnante tra il 585 e il 587) fu il primo imperatore ad accettare ufficialmente il Buddhismo, ma l'inizio della prima grande stagione del Buddhismo in Giappone si collega alla figura di suo figlio, il principe reggente Shōtoku (574-322). Sebbene le fonti forniscano pochissime informazioni precise sulle sue attività, si dice che Shōtoku sia stato un grande patrono del Buddhismo. Oltre a costruire molti templi buddhisti e a inviare studenti e monaci a formarsi in Cina, egli redasse importanti commenti a tre testi: il *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra* (Sūtra del Loto), il *Vimalakīrti Sūtra* e lo *Śrīmala Sūtra*. A lui si attribuisce, inoltre, la promulgazione della famosa «Costituzione dei Diciassette articoli», basata su idee buddhiste e confuciane. Shōtoku venne in seguito venerato come l'incarnazione del *bodhisattva* Avalokiteśvara. La sua attività a favore del Buddhismo si inseriva perfettamente entro i limiti del contesto religioso e politico della regalità sacra del Giappone: egli esaltava il trono imperiale come autorità centrale e auspicava un «sistema multireligioso» nel quale Scintoismo, Confucianesimo e Buddhismo potessero mantenere il giusto equilibrio sotto la divina autorità dell'imperatore, il «figlio del cielo». La politica religiosa di Shōtoku, la sua indifferenza nei confronti delle divisioni dottrinali ed ecclesiastiche del Buddhismo, la sua dipendenza dalla soteriologia universalistica del *Sūtra del Loto* e il suo accento sul percorso di fede dei laici influenzarono in maniera significativa il successivo sviluppo del Buddhismo giapponese. [Vedi *SHŌTOKU TAISHI*].

Il Buddhismo nel periodo di Nara. Durante il periodo di Nara (710-784) il sistema amministrativo Ritsuryō, fondato sul principio della reciproca dipendenza della legge imperiale (*ōbō*) e della legge buddhista (*buppō*), riconobbe il Buddhismo come religione di Stato e

lo incorporò nel sistema burocratico del governo centrale. In queste condizioni il Buddhismo godette del favore regale e templi e monaci divennero facoltosi. Ma naturalmente il sostegno accordato dallo Stato non fu del tutto gratuito e disinteressato. Durante tutto il periodo di Nara, infatti, il governo controllò accuratamente il potere politico mantenuto dai buddhisti: lo Stato favoriva il Buddhismo affinché potesse civilizzare, rinsaldare e proteggere la nazione e i monaci erano incoraggiati allo studio accademico dei testi sacri nella speranza che poi si sarebbero stabiliti nei templi controllati dal governo. Questi templi erano soggetti allo Stato e funzionavano come una struttura della burocrazia statale. I sacerdoti celebravano i loro riti e le loro cerimonie per assicurare la pace e l'ordine dello Stato e i monaci e le monache venivano ordinati dalle autorità di Stato: erano di fatto considerati dei burocrati. Il sistema governativo Ritsuryō proibì ai monaci di interessarsi ai bisogni e alle attività delle masse e perciò coloro che, non essendo monaci, non godevano di una posizione garantita si associarono in attività buddhiste di tipo popolare. Sorsero così spontanemante movimenti come quello *ubasoku* (sanscrito, *upāsaka*; laici), *hijiri* (santi) e *yamabushi* (asceti della montagna), che mescolavano antichi elementi religiosi e culturali locali con nuovi elementi buddhisti. Al centro di questi movimenti vi erano in genere figure di sacerdoti-maghi non ordinati, che vivevano nelle regioni montuose e che, attraverso pratiche ascetiche, avevano acquisito tecniche sciamaniche e l'arte taumaturgica. Questi gruppi avrebbero in seguito ispirato alcuni importanti movimenti popolari e avrebbero significativamente contribuito allo sviluppo del Buddhismo giapponese. [Vedi *HIJIRI*, vol. 13].

Fino al periodo di Nara il Buddhismo in Giappone non aveva conosciuto il fenomeno delle scuole e delle sette, che invece si svilupparono quando lo studio dei testi e dei commenti ai *sūtra* divenne più intenso e sofisticato. Con il termine «setta» (*shū*) non si intende una scuola organizzata, ma semplicemente una particolare posizione filosofica basata su un singolo *sūtra*. Le differenze fra le sette dipendevano dunque essenzialmente dal testo particolare scelto come oggetto centrale di studio: gli orientamenti ecclesiastici, dottrinali e religiosi delle singole sette non costituivano argomenti di esclusione reciproca, per cui spesso sette diverse coabitavano nello stesso tempio. A causa delle restrizioni imposte dal sistema di governo Ritsuryō queste sette, peraltro collegate e interdipendenti tra loro, rimasero soggette allo Stato.

Delle sei più importanti sette del Buddhismo di Nara, due erano affiliate alla tradizione dello Hīnayāna e quattro alla tradizione del Mahāyāna. Del primo gruppo facevano parte il Kusha, basato sull'*Abhidharmakośa* (giapponese, *Kusha Ron*; Tesoro della Legge suprema) di Vasubandhu, e il Jōjitsu, basato sul *Satyasiddhi* (giapponese, *Jōjitsu Ron*; Completamento della Verità) di Harivarman. Le sette affiliate al Mahāyāna comprendevano il Sanron (cinese, *Sanlun*), basato sul *Mādhyamika Śāstra* (giapponese, *Chūron*; Trattato della Via di Mezzo) e sul *Dvādaśadvāra* (giapponese, *Jūnimon*; Trattato dei Dodici cancelli), composti entrambi da Nāgārjūna, e inoltre sul *Śataśāstra* (giapponese, *Hyakuron*; Trattato dei Cento versi), composto da Āryadeva; la setta dello Hossō (collegata alla tradizione indiana dello Yogācāra), fondata principalmente sul *Vijñaptimātratāsiddhi* (giapponese, *Jōyushikiron*; Completamento della mera ideazione) di Dharmapāla; la setta del Kegon, basata sull'*Avataṃsaka Sūtra* (giapponese, *Kegongyō*; Sūtra della Ghirlanda di fiori); e infine la setta del Ritsu (legata al *Vinaya*), basata sulla cosiddetta «tradizione della Montagna meridionale» degli studi cinesi, rappresentata principalmente dall'opera di Daoxuan (596-667). Nei primi anni del periodo di Nara la più importante e prestigiosa di queste sette fu certamente lo Hossō, che fu trasmesso da Dōshō, un monaco giapponese che aveva studiato in Cina. Il prestigio di questa setta gradualmente svanì ed emerse infine il Kegon, sotto la guida di Rōben. La setta del Ritsu elaborò il codice e tutte le formule della disciplina monastica. Le altre tre sette rappresentavano, in sostanza, alternative accademiche e politiche ai templi più influenti. [Vedi anche *MĀDHYAMIKA*; *YOGĀCĀRA*; e *HUAYAN*].

Le scuole del periodo Heian: Tendai e Shingon. La decisione del governo di trasferire la capitale da Nara a Kyoto fu in parte motivata dal bisogno di riconquistare il potere posseduto dai grandi e ricchi templi buddhisti. Verso la fine del periodo di Nara lo sforzo di armonizzare il Buddhismo alla politica temporale aveva prodotto grande accumulazione di ricchezza e acquisizione di vasti appezzamenti di terra da parte dei templi buddhisti e il coinvolgimento nella politica di Stato da parte dei monaci più ambiziosi. Questa tendenza culminò nel cosiddetto incidente di Dōkyō, che fu, in realtà, un tentativo di rendere assoluta l'autorità religiosa del Buddhismo. Sotto il patrocinio dell'imperatrice Kōken (in seguito Shōtoku), un monaco dello Hossō di nome Dōkyō fu rapidamente promosso attraverso i ranghi della burocrazia di Stato. Nel 766 Dōkyō fu nominato «re della legge» (*hō-ō*) e qualche anno più tardi tentò di usurpare il trono, un'azione peraltro rapidamente bloccata dall'aristocrazia di corte. Il governo reagì affermando ancora una volta la subordinazione del Buddhismo allo Stato e rafforzando la tradizionale disciplina buddhista. Durante tutto il periodo Heian (794-1185) il Buddhismo continuò a essere promosso come la religione che avrebbe ga-

rantito la sicurezza dello Stato (*chingo kokka*). Le sette che si svilupparono nel periodo Heian, tuttavia, erano molto diverse dalle sei sette di Nara. Anch'esse, come quelle, ricavavano la fonte della loro autorità religiosa da insegnamenti introdotti recentemente dalla Cina. Ma invece di fare riferimento a commenti giapponesi e cinesi, come avevano fatto le sette di Nara, i monaci del periodo Heian cominciarono a sviluppare un loro studio personale rivolto direttamente ai *sūtra* veri e propri, considerati parole del Buddha. Le scuole del periodo Heian, inoltre, furono fondate da persone considerate *de facto* «fondatori» dei lignaggi tradizionali. Esse infine si stabilirono volentieri sulle montagne, segnando in qualche modo una distanza simbolica dall'autorità politica, e avevano sistemi di ordinazione propri. Le due scuole più importanti di questo periodo furono il Tendai (cinese, Tiantai) e lo Shingon (cinese, Zhenyan). Entrambe esaltavano l'importanza dello studio, della meditazione e dei riti e misteri esoterici. Entrambe, soprattutto, cercarono di fondare un centro unitario che potesse raccogliere tutte le sette e unificare il Buddhismo e lo Stato.

Il Tendaishū. Il fondatore della scuola del Tendai, Saichō (767-822, conosciuto anche con il titolo postumo di Dengyō Daishi), era un discendente di immigrati cinesi. Durante la sua giovinezza Saichō si formò nelle tradizioni delle sette Hossō, Kegon e Sanron; all'età di diciannove anni fu ordinato nel Tōdaiji di Nara. In seguito si allontanò dalla capitale e fondò un eremo sul monte Hiei, dove cominciò a studiare le opere di Zhiyi, il sistematizzatore del Tiantai cinese. [Vedi *TIANTAI*; e *ZHIYI*]. Durante i suoi viaggi in Cina, Saichō ricevette l'ordinazione (*bosatsukai*) da Daosui, fu iniziato alle pratiche del *mantra* (*mikkyō*) da Shunxiao, studiò meditazione Zen (cinese, Chan) con Xiaoran e si formò nelle tradizioni cinesi del *Vinaya*. Al suo ritorno in Giappone fondò una scuola che sintetizzava in qualche modo queste quattro tradizioni nel contesto del *Sūtra del Loto*. Saichō aderiva alla dottrina del Tiantai che riconosceva la salvezza universale, cioè l'esistenza della natura assoluta della buddhità in tutti gli esseri, e sottolineava il significato e il valore del mondo fenomenico. Questi insegnamenti erano in contrasto con la posizione filosofica caratteristica delle scuole di Nara, rappresentate al meglio dalla dottrina che affermava che la buddhità era accessibile soltanto all'*élite* religiosa.

L'atteggiamento in qualche modo ecumenico di Saichō ottenne l'approvazione della corte, ma con la morte del suo patrono, l'imperatore Kammu, e l'ascesa di Kūkai e della scuola dello Shingon, l'influenza a corte di Saichō diminuì. Uno dei sogni di Saichō, che il sovrano approvasse la fondazione di un centro indipendente per l'ordinazione dei monaci del Tendai, si realizzò soltanto dopo la sua morte. La scuola, comunque, continuò a esercitare una profonda influenza sulla vita buddhista giapponese per molti secoli dopo la morte del suo fondatore. Sotto Ennin (794-864), un discepolo di Saichō, si realizzò la piena fioritura dell'esoterismo del Tendai (Taimitsu). Ennin fu anche responsabile della trasmissione dalla Cina del *nembutsu*, la pratica di invocare il nome del Buddha Amida. Enchin (814-891), un altro importante monaco della scuola del Tendai, diffuse a sua volta la tradizione del Taimitsu e fu responsabile della formazione della cosiddetta sottoscuola del Tendai chiamata Jimon, un gruppo che si contendeva il potere ecclesiastico con la sottoscuola del Sanmon di Ennin. Molti dei personaggi buddhisti più importanti del periodo, inoltre, studiarono nel centro monastico del monte Hiei, compreso Hōnen della scuola della Terra Pura, Shinran della Vera Terra Pura, Eisai del Rinzai, Dōgen dello Zen Sōtō e Nichiren, la cui scuola porta il suo nome. Grazie a loro l'eredità del Tendai si mantenne saldamente, sebbene in maniera sottile, nel Buddhismo giapponese. [Vedi anche *TENDAISHŪ*; *SAICHŌ*; *ENNIN*; e *ENCHIN*].

Lo Shingonshū. Kūkai (774-835, conosciuto anche con il titolo postumo di Kōbō Daishi), il fondatore della scuola dello Shingon, fu all'inizio uno studioso del Confucianesimo che puntava a entrare nel servizio di Stato. Varie leggende riferiscono che egli sentì il desiderio di abbandonare la capitale e vivere sulle montagne, dove si sarebbe formato presso sacerdoti buddhisti di tipo sciamanico. Egli si ispirava al *Mahāvairocana Sūtra* (giapponese, *Dainichikyō*; Sūtra del Buddha del Grande Sole), che lo condusse poi alla tradizione del Buddhismo esoterico (Vajrayāna). Tra l'804 e l'806 Kūkai si recò in Cina, dove studiò presso Huiguo, il discepolo diretto del maestro tantrico Amoghavajra. [Vedi *AMOGHAVAJRA*]. Al suo ritorno in Giappone cominciò a diffondere la dottrina (tantrica) dello Shingon. In questo periodo scrisse il *Jūjūshinron* (Trattato sui dieci stadi dello sviluppo spirituale), in cui sistematizzò le dottrine del Buddhismo esoterico e sottopose a giudizio critico la letteratura e gli insegnamenti buddhisti contemporanei. Sotto il patrocinio dell'imperatore Saga, Kūkai fondò un centro monastico sul monte Kōya e fu nominato abate del Tōji (Tempio orientale) a Kyoto, al quale fu concesso il titolo di Kyōō (Tempio per la protezione della nazione). In cambio di questi favori Kūkai celebrò numerosi riti per la corte e per l'aristocrazia.

Secondo gli insegnamenti dello Shingon, tutte le dottrine di Śākyamuni, il Buddha storico e manifesto, sono temporali e relative. La verità assoluta è personificata nella figura di Mahāvairocana (giapponese, Dainichi), il Buddha del Grande Sole, attraverso i «tre segreti» del Buddha: il corpo, la parola e il pensiero. Per diventare un Buddha, cioè per rendere le proprie attività di corpo,

parola e pensiero perfettamente in accordo con quelle di Mahāvairocana, si devono utilizzare *mudrā* (gesti devozionali), *dhāraṇī* (versi mistici) e *yoga* (concentrazione). La scuola dello Shingon sviluppò un sistema ricco di simbolismo e di ritualità, che utilizzava *maṇḍala* e immagini per rispondere alle esigenze religiose delle persone di tutti i livelli della società. Come il Tendai, anche lo Shingon formò molti tra i monaci più eminenti delle successive generazioni. [Vedi *SHINGONSHŪ*; e *KŪKAI*].

Grazie al sostegno della corte e dell'aristocrazia prosperarono il Buddhismo esoterico del Tendai (Taimitsu) e dello Shingon (detto anche Tōmitsu, «esoterismo orientale», dal suo monastero principale, Tōji). Ciascuna delle due scuole aveva il suo particolare principio di organizzazione e la sua specifica posizione dottrinale, ma entrambe cercavano il riconoscimento ufficiale e il sostegno della corte. Man mano che declinava il potere dello Stato, di conseguenza, esse si trasformarono in religioni collegate esclusivamente con le *élite* culturali ed economiche, per le quali praticavano diversi riti di tipo magico-religioso.

Le scuole buddhiste del periodo di Kamakura. Il declino del sistema Ritsuryō e l'imporsi del feudalesimo militare comportò numerosi cambiamenti nell'organizzazione e nella pratica del Buddhismo, anche se l'ideologia di fondo del Ritsuryō rimase in auge fino alla guerra di Ōnin (1467-1477). Si dice spesso che le nuove scuole buddhiste emerse nel periodo di Kamakura (1185-1333) trasformarono il Buddhismo in Giappone nel Buddhismo giapponese. Diversamente dalle scuole dei periodi di Nara e Heian, che identificavano la sfera religiosa con la comunità nazionale, le scuole del periodo di Kamakura tentarono di fondare società autonome e specificamente religiose. Le scuole più antiche non avevano mai posto in dubbio il dualismo soteriologico che separava la via dei monaci da quella dei laici, né avevano sviluppato una comunità indipendente governata da princìpi normativi diversi dai precetti religiosi. Nonostante le sue credenze ultramondane, il Buddhismo praticato nel Giappone di Nara e di Heian era una religione saldamente radicata in questo mondo. I fondatori delle nuove scuole del periodo di Kamakura avevano tutti studiato presso il centro del Tendai sul monte Hiei, ma erano rimasti insoddisfatti dell'accento posto sulle cerimonie e sul dogma, dell'evidente corruzione della vita monastica e della rigida trasmissione dell'ordinazione ecclesiastica. Questi nuovi *leader* religiosi posero invece in rilievo l'esperienza religiosa personale, una semplice devozione, l'esercizio spirituale, l'intuizione e il carisma. Sotto molti aspetti le pratiche e le dottrine delle nuove scuole riflettevano l'atmosfera escatologica che era emersa verso la fine dell'era di Heian, quando il Paese aveva subìto una serie di crisi, carestie, epidemie e guerre, fino al blocco dell'economia e della politica. Questa atmosfera apocalittica trovò espressione nella diffusa credenza nel *mappō*, l'idea che il Buddhismo e la società nel suo insieme fossero entrati in un'epoca di declino irreversibile, e nella conseguente popolarità del culto di Amida, che offriva una via religiosa esplicitamente volta a prendersi cura, durante il *mappō*, di tutti gli esseri viventi. In un modo o nell'altro queste credenze popolari furono incorporate nelle scuole più rappresentative del periodo: Jōdoshū (scuola della Terra Pura), Jōdo Shinshū (scuola della Vera Terra Pura), Nichirenshū e le scuole Rinzai e Sōtō dello Zen. [Vedi *MAPPŌ*].

Il Jōdoshū. Prima di Hōnen (1133-1212), il fondatore della setta del Jōdo, quasi tutte le scuole buddhiste avevano già accolto le credenze della Terra Pura e le pratiche del *nembutsu* accanto alle loro pratiche. Fu solo con Hōnen, tuttavia, che la fede assoluta nel Buddha Amida (sanscrito, Amitābha) divenne il segno di una affiliazione settaria. [Vedi *AMITĀBHA*; e *NIANFO*.] Come molti suoi contemporanei, anche Hōnen era rimasto deluso della sua iniziale formazione presso le scuole di Nara e del Tendai. Si rivolse perciò agli insegnamenti carismatici di maestri come Eikū, che promuovevano la fede nel *mappō* e l'efficacia del culto di Amida. Sotto la loro guida, Hōnen raggiunse la convinzione dell'impossibilità di ottenere la salvezza e la santificazione attraverso la pratica dei precetti e grazie alla meditazione e alla conoscenza. Al contrario, Hōnen sosteneva la necessità di ricercare la via della salvezza nella Terra Pura e nella grazia salvifica di Amida. Hōnen fu molto influenzato dallo *Ōjōyōshū* di Genshin (I fondamenti della rinascita, X secolo), un'opera che forniva la base teoretica per la fede nella Terra Pura. [Vedi *GENSHIN*]. Nella sua opera *Senchaku hongan nembutsushū* (Raccolta di passi sul voto originale nel quale il *nembutsu* è prescelto sopra tutti), tuttavia, Hōnen si distacca chiaramente dalle precedenti forme del culto di Amida, sostenendo che la salvezza dipende esclusivamente dalla propria «scelta» (cioè dalla propria volontà) di riporre una fede assoluta nel potere salvifico del Buddha Amida. La comunità che Hōnen fondò nella capitale era strutturata sulle nozioni di egualitarismo e di fede e fu, pertanto, in grado di trascendere le distinzioni sociali di parentela e di classe. Tali princìpi di organizzazione fecero della scuola di Hōnen un paradigma per lo sviluppo successivo del Buddhismo. [Vedi anche *JŌDOSHŪ*; e *HŌNEN*].

Il Jōdo Shinshū. Poco si sa degli influssi che guidarono l'attività di Shinran (1173-1262), il fondatore della scuola del Jōdo Shinshū, tranne che egli entrò nel monastero del Tendai sul monte Hiei all'età di otto anni. A ventinove anni incontrò Hōnen, con il quale studiò per

sei anni. La concezione di Shinran del potere salvifico del Buddha Amida fu molto più avanzata di quella del suo maestro. Sostenendo che la fede in Amida deve essere assoluta, Shinran negò l'efficacia della fiducia nelle proprie capacità di realizzare la redenzione. I suoi insegnamenti arrivarono al punto di affermare che la recitazione del *nembutsu* è una espressione di gratitudine verso Amida piuttosto che uno strumento di salvezza, e che non è l'uomo a «scegliere» di aver fede in Amida, ma è il voto originario di Amida che «sceglie» che tutti gli esseri siano salvati. Perfino chi conduce una vita di crimine e di peccato, quindi, è salvato.

Gli insegnamenti di Shinran rappresentano una deviazione radicale dalla dottrina tradizionale buddhista. Egli ridusse i tre tesori (Buddha, *dharma* e *saṃgha*) a uno solo (il voto originario di Amida) e rifiutò i metodi comunemente accettati degli esercizi spirituali e della meditazione come vie per l'illuminazione. Egli aveva una posizione critica nei confronti della persecuzione di Hōnen da parte del governo e sosteneva che l'autorità secolare dello Stato era subordinata alla legge eterna del *dharma*. Nelle comunità religiose che circondavano Shinran furono eliminate le distinzioni fra clero e laici: lo stesso Shinran era sposato ed ebbe dei figli. Anche se Shinran non fondò mai formalmente una setta indipendente, sua figlia cominciò a costruire l'organizzazione autonoma della Vera Terra Pura. Questa fu la prima volta nella storia del Buddhismo in Giappone che la continuità di una scuola si fondò sulla trasmissione ereditaria. [Vedi *JŌDO SHINSHŪ*; e *SHINRAN*].

Il Nichirenshū. Nichiren (1222-1282), fondatore eponimo della setta, è probabilmente una delle più carismatiche e profetiche personalità della storia giapponese. Nel periodo che trascorse sul monte Hiei, fra il 1242 e il 1253, Nichiren giunse a credere che il *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra* (Sūtra del Loto) contenesse l'insegnamento completo e definitivo del Buddha. Sotto molti aspetti il pensiero di Nichiren si fonda sulla dottrina del Tendai: egli sosteneva la nozione di *ichinen sanzen* (tutte le tremila sfere di realtà sono comprese in un singolo momento di coscienza) e auspicava la salvezza universale, esortando la nazione a ritornare agli insegnamenti del *Sūtra del Loto*. Nichiren, tuttavia, fu anche un riformatore. Invece di accettare il concetto tradizionale della trasmissione del *Sūtra del Loto* attraverso il canale ecclesiastico, egli sostenne che esso fu trasmesso attraverso «una successione spirituale». Egli stesso si considerava il successore di questa trasmissione, cominciata con Śākyamuni e passata attraverso Zhiyi e Saichō, identificandosi come l'incarnazione di Viśiṣṭacāritra (giapponese, Jōgyō), il *bodhisattva* al quale si dice che il Buddha avesse affidato il *Sūtra del Loto*. Nichiren tentò anche di screditare le sette buddhiste più diffuse, in particolare quella della Terra Pura e lo Zen, incorporando, tuttavia, nello stesso tempo, molte delle loro nozioni e pratiche fondamentali. Con la setta dello Shingon egli condivideva l'uso del *maṇḍala* e il concetto di *sokushin jōbutsu* («diventare un Buddha in questo stesso corpo») e con la Terra Pura egli condivideva la pratica della recitazione cantata (del *Sūtra del Loto*) e la dottrina della salvezza anche delle donne e delle persone malvagie per natura. Nichiren promuoveva dunque una dottrina di salvezza universale, ma la sua scuola si sviluppò nel gruppo più esclusivista e spesso militante della storia religiosa giapponese. Molti movimenti giapponesi moderni fanno risalire la loro ispirazione a Nichiren. [Vedi *NICHIRENSHŪ*; e *NICHIREN*].

Il Buddhismo Zen. Nei periodi di Nara e di Heian la meditazione Zen (cinese, Chan) era una disciplina spirituale e mentale praticata, in congiunzione con altre discipline, da tutte le sette buddhiste. Fu però soltanto nel periodo di Kamakura, quando i lignaggi Linji (giapponese, Rinzai) e Caodong (giapponese, Sōtō) del Chan furono portati dalla Cina della dinastia Song, che lo Zen emerse come un movimento distinto.

Il Rinzaishū. La fondazione dello Zen in Giappone è legata a Eisai (1141-1215). Deluso di fronte alla corruzione del Buddhismo nel tardo periodo Heian, Eisai inizialmente si occupò della restaurazione della tradizione del Tendai. In Cina, dove si recò dapprima nel 1168 e poi ancora tra il 1187 e il 1191 per studiare l'autentica tradizione, fu introdotto nel lignaggio Linji del Chan cinese. A quell'epoca il Chan era apprezzato per il suo approccio purista, poiché privilegiava una trasmissione non fondata sui testi classici della tradizione buddhista ed esaltava ciò che viene definito «mirare direttamente alla mente e percepire la propria natura». I monaci del Chan, inoltre, rifiutavano, nella Cina dei Song, di prestare obbedienza alle autorità laiche. Eisai, tuttavia, si mostrò più conciliante. Studiò le pratiche, le cerimonie e i testi anche delle altre scuole e prestò spontaneamente obbedienza al regime di Kamakura, che in cambio lo favorì con il proprio mecenatismo. Eisai credeva fermamente che uno degli obiettivi centrali del Buddhismo fosse proteggere la nazione e che lo Zen fosse una religione di Stato. Lungi dall'avvicinarsi alla gente comune, la forma di Zen proposta da Eisai era fondamentalmente elitaria. Il Rinzai fu fondato dai seguaci di Eisai come una scuola indipendente e, pur rimanendo un gruppo ristretto ed esclusivo durante tutto il periodo di Kamakura, il suo contributo alla vita culturale del Giappone fu assai significativo. [Vedi *ZEN*; ed *EISAI*].

Il Sōtōshū. Dōgen (1200-1253), colui che trasferì nel Giappone il lignaggio Caodong del Chan cinese, entrò nel monastero del monte Hiei quando aveva tredici anni. Ma la sua intensa ricerca di una sicura buddhità lo condusse lontano dal monte Hiei, dapprima presso un mae-

stro della Terra Pura e in seguito presso Myōzen, un discepolo di Eisai. Infine, nel 1223, Dōgen si recò in Cina, dove ottenne l'illuminazione sotto la guida di Rujing, un maestro del lignaggio Caodong del Chan. Nel 1227 Dōgen ritornò in Giappone e cominciò a predicare una nuova dottrina, che divenne in seguito la scuola del Sōtō. In quanto seguace del Caodong, Dōgen esaltò l'ottenimento graduale dell'illuminazione attraverso la pratica dello *zazen* (sedere in meditazione), una disciplina di meditazione che prevedeva di restare seduti senza alcun pensiero o alcuno sforzo per ottenere l'illuminazione. La sua concezione dello *zazen* (detto anche *shikantaza*) si poneva in netto contrasto con l'uso da parte di Eisai del *kōan* come mezzo per ottenere l'illuminazione improvvisa.

Nonostante la sua adesione alla tradizione del Caodong, Dōgen è famoso per la sua autonomia e fiducia in sé. Egli era convinto che la verità del Buddhismo è applicabile a chiunque, indipendentemente dal sesso, dall'intelligenza o dalla posizione sociale, e che l'illuminazione può esser ottenuta anche nella vita laica. Questa dottrina si esprime al meglio nel motto di Dōgen che tutti gli esseri *sono* la natura di Buddha. Dōgen rifiutò anche la teoria del *mappō*, popolare fra gli altri buddhisti dell'età di Kamakura. Egli sosteneva che la «legge perfetta» del Buddha è sempre presente e può essere ottenuta dal vero praticante in qualunque momento. L'accento di Dōgen sulla fede nel Buddha rappresenta una ulteriore deviazione dagli insegnamenti dello Zen tradizionale, che privilegiavano, invece, l'autorealizzazione. Dal momento che egli sosteneva che chi pratica lo Zen deve affidarsi non soltanto al Buddha, ma anche ai testi sacri e al suo personale maestro, la scuola di Dōgen è stata spesso definita sacerdotale e autoritaria. Dopo la sua morte, tuttavia, la scuola di Dōgen fu istituzionalizzata e si sviluppò fino a diventare uno dei movimenti politicamente e socialmente più importanti nei periodi successivi. [Vedi *DŌGEN*].

Il Buddhismo dell'età moderna. La guerra di Ōnin e il periodo Sengoku («degli Stati in guerra», un'epoca di incessanti conflitti fra i signori feudali) provocarono una serie di notevoli cambiamenti nel sistema politico. Oda Nobunaga (1534-1582), Toyotomi Hideyoshi (1536-1598) e Tokugawa Ieyasu (1542-1616), i tre uomini che infine unificarono la nazione, rifiutarono il principio del sistema Ritsuryō della reciproca dipendenza tra la legge imperiale e la legge buddhista. Il regime dei Tokugawa (1600-1868), invece, adottò il Neoconfucianesimo come guida della nazione, manipolando le istituzioni buddhiste per rafforzare il suo sistema e la sua politica. Esso applicò uno stretto controllo sullo sviluppo, sull'organizzazione e sulle attività delle sette religiose. Il governo dei Tokugawa continuò a riconoscere e a sostenere tutte le scuole buddhiste, comprese quelle che il governo Muromachi aveva riconosciuto come religioni ufficiali. Ma la sua politica nei confronti del Buddhismo fu condizionata dalla sua opposizione al Cristianesimo e dalla sua adozione del Confucianesimo come ideologia di Stato. Le nuove sette e i nuovi sviluppi dottrinali furono proibiti, costringendo movimenti nuovi, come il popolare Nembutsu, a rifugiarsi nella clandestinità o a subire la repressione. Le scuole esistenti dovettero rinunciare alla loro autonomia e templi, monaci e monache furono istituzionalizzatati e inseriti nella struttura politica ordinaria. In molti templi e scuole templari locali, in particolare quelle associate allo Zen, i monaci studiavano e insegnavano i classici confuciani.

Insieme con la modernizzazione politica ed economica, la restaurazione Meiji del 1868 comportò significativi cambiamenti per le istituzioni religiose. Il governo Meiji (1868-1912), che cercò di restaurare il tradizionale dominio dell'imperatore in un contesto moderno, rifiutò alcuni aspetti della politica religiosa del periodo feudale dei Tokugawa. Negò al Buddhismo il ruolo di religione di Stato e strutturò come culto nazionale «non religioso» uno Scintoismo statale, introducendo una totale innovazione. La perdita del patrocinio governativo e il declino in prestigio, potere e sicurezza costrinse le sette istituzionalizzate del Buddhismo a cooperare con il governo. Le varie sette lavorarono all'interno della struttura del regime imperiale celebrando riti ancestrali e legati al ciclo della vita. L'assenza del sostegno governativo, tuttavia comportò anche un risveglio spirituale all'interno del Buddhismo. Gli intellettuali buddhisti cercarono di integrare il pensiero e la tradizione buddhista con la cultura e con la tecnologia occidentale recentemente acquisite. Durante tutto il periodo Meiji e fino al periodo di Hirohito (Shōwa, 1912-1989), il Buddhismo popolare continuò a fiorire. Movimenti come il Kokuchūkai (La società del pilastro della nazione), guidata dall'ex sacerdote del Nichirenshū Tanaka Chigaku, ottennero grande popolarità nel fervore nazionalista di fine Ottocento. Un altro movimento popolare che si sviluppò dal Nichirenshū fu lo Honmon Butsuryūkō (Associazione per esaltare il Buddha), fondato dall'ex monaco Ōji Nissen, interessato soprattutto alla salvezza della fede. L'accresciuta popolarità di nuove religioni e di associazioni laiche e buddhiste come il Sōka Gakkai, il Reikyūkai e il Risshō Kōsekai, continua in Giappone dopo la seconda guerra mondiale.

BIBLIOGRAFIA

M. Anesaki, *History of Japanese Religion. With Special Reference to the Social and Moral Life of the Nation*, 1935, Rutland 1[illegible]

Saburō Ienaga, Toshihide Akamatsu e Taijō Tamamura (cur.), *Nihon Bukkyōshi*, Kyoto 1972.

J.M. Kitagawa, *Religion in Japanese History*, New York 1966.
E.D. Saunders, *Buddhism in Japan. With an Outline of its Origins in India*, Tokyo 1972.
J. Takakusu, *The Essentials of Buddhist Philosophy*, a cura di W. Chan e Ch.A. Moore, Honolulu 1947.
Tsuji Zennosuke, *Nihon Bukkyōshi kenkyū*, I-X, Tokyo 1944-1955.
[Aggiornamenti bibliografici:
R.M. Jaffe, *Neither Monk or Layman. Clarical Marriage in Modern Japanese Buddhism*, Honolulu 1999.
R.K. Paine (cur.), *Re-visioning "Kamakura" Buddhism*, Honolulu 1998.
Barbara Ruch (cur.), *Engendering Faith. Women and Buddhism in Premodern Japan*, Ann Arbor 2002.
Jacqueline Stone, *Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism*, Honolulu 1999].

ARAKI MICHIO

Il Buddhismo tibetano

Le diverse scuole o sette del Buddhismo tibetano dovrebbero essere definite piuttosto «ordini religiosi», poiché molte di esse, in realtà, sono assai simili agli ordini monastici del Cristianesimo, come i benedettini, i domenicani, ecc. Esse infatti accettano come loro fondamento lo stesso canone buddhista tibetano (completato nel XIII secolo e quasi interamente composto di opere tradotte da originali sanscriti), furono quasi tutte fondate, come i diversi ordini cristiani, da eminenti uomini di religione e non presentano tra loro considerevoli differenze dottrinali e di pratica di culto. Le scuole del Buddhismo indiano, invece, erano chiaramente distinguibili tra loro sulla base di due distinte considerazioni. In primo luogo esse cominciarono a separarsi a seconda delle diverse versioni della tradizionale «regola monastica» (*vinaya*), sempre attribuite direttamente al Buddha Śākyamuni e assunte da ciascuna scuola come proprie. In secondo luogo divergenze ancora maggiori cominciarono a svilupparsi a partire dai primi secoli dell'era volgare, quando alcune comunità adottarono opinioni filosofiche e culti tipici del Buddhismo Mahāyāna, mentre altre comunità si mantennero legate alle tradizioni più antiche.

Distinzioni di questo tipo non esistono, invece, nel Buddhismo tibetano, perché tutti gli ordini religiosi tibetani hanno accettato senza discussione la regola monastica di un'unica e particolare scuola indiana, il Mūlasarvāstivāda, particolarmente diffusa nell'Asia centrale e nell'India settentrionale, e perché da circoli appartenenti a questa scuola provenivano i primi maestri indiani attivi in Tibet. La forma di Buddhismo che si stabilì in Tibet, inoltre, rappresenta il Buddhismo indiano nella sua forma più tarda, quella del Mahāyāna e del Vajrayāna, con il risultato che le sette più antiche, note collettivamente come Hīnayāna, non hanno lasciato traccia nel Buddhismo tibetano e sono conosciute in Tibet soltanto per la loro importanza storica e dottrinale. Queste considerazioni spiegano la sostanziale unità generale del Buddhismo tibetano, che mancava, invece, in India. Ne consegue, peraltro, che le divergenze comunque esistenti fra i diversi ordini religiosi tibetani sono del tutto peculiari al solo Tibet, poiché esse sono in gran parte il risultato delle vicende storiche che hanno condizionato la graduale introduzione del Buddhismo in Tibet, un processo piuttosto lungo, che durò dal VII fino al XIII secolo. Queste differenze dottrinali, che da un punto di vista tibetano appaiono di fatto piuttosto notevoli, si spiegano dunque esclusivamente sulla base di considerazioni di tipo storico. Se è valido, infine, l'accostamento fra gli ordini religiosi buddhisti e quelli cristiani, bisogna tuttavia segnalare che mentre gli ordini monastici cristiani sono in qualche modo accidentali rispetto al Cristianesimo, nel senso che esso può benissimo esistere anche senza di essi, gli ordini monastici buddhisti sono invece essenziali rispetto al Buddhismo, in tutte le sue forme tradizionali. Una volta distrutti o «laicizzati» i monasteri buddhisti, infatti, il Buddhismo di fatto cessa di esistere come forza culturale e religiosa efficace.

Un'altra precisazione è necessaria per meglio comprendere la vita religiosa tibetana in generale e, in particolare, le relazioni fra un ordine religioso e l'altro. In Occidente non è del tutto sconosciuta l'idea di «lignaggio» religioso, cioè di una forma particolare di trasmissione della tradizione religiosa che viene in linea di principio trasferita in successione da maestro a discepolo, ma tale concezione è assolutamente fondamentale nel pensiero tibetano, perché conferisce coerenza ai vari ordini religiosi e spiega i legami che fra essi possono esistere. Diversamente dal «lignaggio» religioso, che si fonda sulla relazione personale tra coloro che sono coinvolti nelle diverse linee di trasmissione (e che spesso possono appartenere a ordini religiosi diversi), si può definire «ordine religioso» (o scuola, o setta) l'istituzione che appare dall'esterno una corporazione separata, caratterizzata dalla sua tipica gerarchia e dalla sua struttura amministrativa, dall'esistenza delle sue diverse sedi monastiche e da un tipo specifico di appartenenza. Proprio sulla base di questo particolare aspetto, così come sulla base delle modalità della loro fondazione, si può correttamente affermare che gli ordini tibetani assomigliano a quelli cristiani. Il lignaggio religioso, tuttavia, rimane comunque importante nel Buddhismo tibetano, al punto che alcuni presunti ordini religiosi sono di fatto piuttosto gruppi di lignaggio che veri e propri ordini religio-

si paragonabili a quelli occidentali. Questa situazione può essere chiarita soltanto attraverso una analisi di tipo storico.

Dall'epoca della fondazione del primo monastero di Bsam yas (Samye), intorno alla fine dell'VIII secolo, e fino alla metà dell'XI secolo non esisteva nel Tibet alcun ordine religioso dotato di una denominazione autonoma. Per decreto regale era stato ordinato che si seguisse il *vinaya* dei mūlasarvāstivādin e all'inizio, via via che si fondavano nuovi monasteri, non si percepì il bisogno di tracciare distinzioni di alcun tipo. Il crollo del regno tibetano, nell'842, e la conseguente scomparsa del controllo centrale, tuttavia, provocarono per la nuova religione una sorta di anarchia nelle modalità di acquisizione e di conservazione del favore popolare e le forme e i risultati del proselitismo cominciarono a differenziarsi grandemente da una parte all'altra del Paese. I contatti con l'Asia centrale e orientale, in cui già nel periodo regale si erano fatti sentire gli influssi del Buddhismo cinese, furono comunque mantenuti, e attraverso la frontiera occidentale e meridionale continuarono a essere facilmente disponibili i maestri indiani e dello Yoga tantrico. La mancanza del patronato aristocratico provocò la decadenza di molti templi e monasteri, ma sopravvissero gli antichi lignaggi religiosi e se ne iniziarono di nuovi, cosicché, quando le circostanze divennero più favorevoli, ritornarono in vita molte antiche sedi monastiche e se ne fondarono di nuove. Le tarde fonti tibetane descrivono questo periodo come un'epoca di quasi totale decadenza, ma a giudicare dagli sviluppi successivi questo giudizio non è del tutto veritiero.

Verso la fine del X secolo una nuova dinastia regale cominciò ad affermare la sua autorità sul Tibet occidentale e il resto del Paese gradualmente si stabilizzò sotto il dominio di condottieri locali. Non vi è traccia di opposizione alla nuova religione buddhista, come invece certamente accadde durante il periodo iniziale, e grazie al rinnovato sostegno regale e aristocratico la vita religiosa cominciò a organizzarsi ancora sotto una qualche forma di controllo. La vasta opera di traduzione in tibetano della letteratura buddhista in sanscrito rimase la principale priorità e cominciarono a fiorire monasteri e centri letterari. In questo quadro fu invitato in Tibet, nel 1042, il famoso studioso indiano Atīśa (più precisamente Atiśa), che rimase nel Paese fino alla sua morte, nel 1054. Egli fu soltanto uno dei molti maestri del genere, ma è certamente il più importante perché il suo principale discepolo tibetano, 'Brom ston (Dromton, 1008-1064), istituì con il sostegno del maestro il primo ordine religioso propriamente tibetano, fondando il monastero di Rwa sgreng nel 1056. Noto come Bka 'gdams (Kadam, «legato alla [sacra] parola»), questo nuovo ordine puntava a introdurre una rigida e organizzata disciplina nella vita monastica. Alcuni anni più tardi, nel 1073, fu fondato un altro monastero nel principato di Saskya da Dkon mchog Rgyal po della famiglia 'Khon, che fu uno dei discepoli di un celebre viaggiatore-studioso noto come 'Brog mi (Brogmi, un nome che significa semplicemente «il nomade», 992-1072).

Questo periodo tardo, dalla fine del X secolo in avanti, è noto come la «seconda diffusione» del Buddhismo in Tibet e si differenzia dal periodo precedente perché ora gli influssi sono esclusivamente indiani, trascurando quasi completamente i precedenti contatti con l'Asia centrale e con la Cina. Il grande progresso religioso che in questa fase si realizzò si spiega con la ripresa, nel Tibet occidentale, sotto lo stimolo dei sovrani, dell'elevata attività erudita che aveva caratterizzato il precedente periodo regale e con la continuità, per altro verso, del clima di autonomia intellettuale che aveva segnato gli oltre cent'anni del periodo politicamente instabile.

Un altro personaggio di successo, che non sembra aver avuto alcun sostegno politico, fu Mar pa (Marpa, 1012-1096), che si recò diverse volte nell'India orientale e che studiò con diversi *yogin* tantrici e specialmente con il suo maestro prediletto, Nā ro pa (Naropa, 1016-1100). Il più famoso dei discepoli di Marpa è Mi la ras pa (Milarepa, «Mila dalla veste di cotone»), apprezzato per la sua vita di estrema ascesi. È interessante notare come la pratica dello yoga sessuale, alla quale era dedito Marpa, si associ in questo particolare lignaggio religioso alla più rigida astinenza. Milarepa trasmise gli insegnamenti di Marpa, derivati da quelli di famosi saggi e *yogin* indiani, a Sgam po pa (Gampopa, 1079-1153), il quale a sua volta fondò il monastero di Dwags lha sgam po, che, senza diventare mai il centro di un particolare ordine religioso, continuò a tramandare questi insegnamenti. I discepoli diretti di Gampopa fondarono comunque sei famose scuole, che in seguito si svilupparono nei diversi rami dell'ormai famoso ordine del Bka brgyud (Kagyu), i quali tutti fanno risalire le loro tradizioni, attraverso Gampopa, Milarepa e Marpa, allo *yogin* indiano Nāropa e al suo maestro Tilopa, collocati in successione immediata dopo il supremo Buddha Vajradhara. L'ordine dei kagyupa, dunque, è costituito in realtà da un gruppo collegato di sottordini, che peraltro possono essere considerati ordini religiosi a pieno diritto, in quanto fin dall'inizio hanno sviluppato gerarchie e organizzazioni amministrative separate, con tradizioni sufficientemente distinte. [Vedi *MILAREPA*; *MARPA*; *NĀROPA*; e *TILOPA*].

Il principale fra i discepoli di Gampopa fu probabilmente il lama Phag mo gru (Pagmo drupa 1110-1170), che fondò il primo importante monastero dell'ordine dei kagyupa, quello di Gdan sa mthil. È importante ricordare che egli diede origine a quella che sarebbe di-

ventata una istituzione fiorente nella semplice capanna in cui viveva, mentre i discepoli gli si riunivano intorno costruendo le loro capanne. Ben presto, tuttavia, queste povere strutture si trasformarono in un fiorente monastero grazie al sostegno della ricca famiglia Klang, che in seguito avrebbe fornito anche il capo religioso e il principale funzionario amministrativo. Questa stretta relazione fra la gerarchia religiosa e una influente famiglia locale caratterizza anche l'ordine dei sa skya pa (sakyapa). Entrambi questi ordini religiosi furono naturalmente coinvolti nella politica nazionale e si può affermare che nella loro organizzazione essi anticipano la particolare forma di governo religioso che in Tibet divenne in seguito la norma.

Bisogna anche ricordare l'ordine dei kar ma pa (karmapa), fondato da un altro discepolo di Gampopa, precisamente da Dus gsum mkhyen pa (1110-1193), che fondò il monastero di Mtshur phu nel 1185. Probabilmente questo ordine prende il nome dal monastero di Kar ma Gdan sa, che egli aveva fondato precedentemente nel Tibet orientale, la sua regione di origine. Fu quest'ordine il primo a utilizzare il criterio della reincarnazione per scoprire e identificare i successivi lama superiori, e la sua gerarchia si è protratta senza soluzione di continuità fino ai giorni nostri. Altri ordini kagyupa adottarono in seguito lo stesso sistema, specialmente quelli più autonomi dal patronato aristocratico, che tendeva in genere a mantenere il controllo sull'ordine riservando la successione a membri della famiglia al potere. Probabilmente il criterio della reincarnazione deriva a questi antichi ordini kagyupa dalle cerchie di *yogin* tantrici indiani con le quali essi erano in origine strettamente associati e nelle quali tradizionalmente si credeva nella reincarnazione. Gradualmente il criterio fu adottato da altri ordini religiosi: l'esempio più noto (tra i moltissimi) è quello dei capi reincarnatisi dell'ordine dei dge lugs pa (gelugpa), i Dalai Lama e i Panchen Lama (vedi sotto).

Bisogna precisare che il nome *kar ma pa* viene tradizionalmente spiegato in un altro modo. Secondo questa interpretazione, una assemblea di dei e di *ḍākiṇi* avrebbe conferito al fondatore dell'ordine la conoscenza del passato, del presente e del futuro (cioè dell'intera catena degli effetti karmici) e gli avrebbe donato un magico copricapo nero, intessuto con i capelli di miriadi di *ḍākiṇi*. Per questo l'ordine ebbe il soprannome di «berretti neri», distinto dalla discendenza successiva dei «berretti rossi», che si separò dopo che un certo Grags pa seng ge ricevette onori speciali, tra cui un prezioso copricapo rosso, da uno degli imperatori mongoli della Cina.

Tornando ai discepoli di Gampopa, il terzo fu Sgom pa (1116-1169), che istituì la scuola nota come Mtshal pa dal nome del distretto dove fu fondato il primo monastero, Gung thang. Tre altri ordini kagyupa sono fondazioni di seconda generazione, poiché furono iniziati da discepoli del grande lama Phagmo drupa. Si tratta dell'ordine dei 'bri gung pa (drigungpa), che prende il nome dal monastero di 'Bri gung, fondato da 'Jig rten mgon po (1143-1212); dell'ordine degli stag lung pa, anch'esso denominato dal suo principale monastero; e infine dell'ordine dei 'brug pa (drugpa), che prende nome dal monastero di 'Brug nel Tibet centrale, anche se il suo monastero principale divenne in realtà quello di Rwa lun. Definire questi rami del Kagyu come ordini o sottordini è una scelta che dipende dalle loro vicende storiche successive. Tra gli ordini più importanti che sono presenti ancora oggi ricordiamo quello dei karmapa, attivo attualmente in esilio, quello dei drigungpa, che sopravvive nel Ladakh, e quello drugpa, che a partire dal XVII secolo ha il potere supremo in Bhutan e che è ben rappresentato anche nel Ladakh.

Poiché *bka' brgyud* ha il significato più generale di «lignaggio della (sacra) parola», si può rivolgere l'attenzione agli shangs pa bka' brgyud (shangpa), un ordine separato fondato da Khyung po rnal 'byor intorno al 1100 (datazione incerta). Questo notevole studioso, che iniziò la sua vita religiosa studiando le dottrine Bon e Rnying ma, si recò in seguito nell'India settentrionale, dove il suo principale maestro fu la straordinaria *yoginī* Niguma, sorella di Nāropa. Dopo aver studiato con lei e con altri maestri tantrici, egli si stabilì nella regione di Zhang zhung, nella valle di Shangs, da cui trasse il nome la sua scuola. La dinastia fondata sui suoi insegnamenti continua fino ai giorni nostri, ma i dissensi interni hanno portato la sua scuola a estinguersi come ordine autonomo.

Queste diverse tradizioni dei kagyupa, quasi tutte legate alla linea di trasmissione di Marpa, così come le tradizioni che fanno capo all'ordine dei sakyapa, sono tutte collegate in origine, a partire dal X fino all'inizio del XIII secolo, con il tardo Buddhismo Mahāyāna e con quello tantrico dell'India nordorientale. Si tratta in pratica delle medesime forme del Buddhismo indiano avanzato, che variano tra loro soltanto sulla base delle diverse tradizioni tantriche preferite dai loro iniziali maestri indiani. L'ordine dei kadampa si segnalava per la sua concezione molto rigida della regola monastica, laddove gli altri permettevano, accanto alla vita monastica, anche quella non celibe. In generale, comunque, in tutti i monasteri tibetani si seguiva la stessa antica regola monastica indiana, quella della scuola del Mūlasarvāstivāda. Un livello molto alto di erudizione era la regola comune e fu appunto durante questo periodo che si realizzò la grande impresa di trasferire tutto ciò che rimaneva del Buddhismo indiano sul suolo tibetano. In particolare bisogna ricordare, nel Tibet occidentale, le fondamentali traduzioni del grande Rin chen bzang po (Rinchen zangpo, 958-1055) e dei suoi collaboratori e

successori, associati all'ordine dei kadampa fin dall'epoca della sua fondazione, e, in seguito, l'enorme erudizione dei grandi lama dell'ordine dei sakyapa durante il XII e il XIII secolo. Studiosi di tutti gli ordini contribuirono, ciascuno a suo modo, alla successiva formazione del canone buddhista tibetano, che consiste di oltre cento volumi dottrinali attribuiti allo stesso Buddha Śākyamuni o ai suoi rappresentanti riconosciuti, e di oltre duecento volumi di commenti e opere esegetiche di maestri indiani.

Le tradizioni dei rnying ma pa (nyingmapa) e dei bon po (bonpo). Tutti i vari ordini finora discussi furono fondati durante l'XI e il XII secolo in un Paese in cui la tradizione buddhista è stata più o meno attiva a partire dall'VIII secolo, se non prima. Nel periodo più antico esistevano lignaggi religiosi del tipo descritto sopra, ma non esistevano ordini religiosi con gerarchie autonome e tradizioni ben definite. Coloro che seguivano le dottrine più antiche, che si continuavano ancora a trasmettere, tuttavia, finirono naturalmente per riunirsi per poterle proteggere, tanto più che i nuovi ordini tendevano sempre più a minacciare la loro ortodossia. A partire dal XII secolo appaiono gradualmente sulla scena il «vecchio ordine» (Rnying ma [Nyingma]) e l'antica tradizione bon ora in forma di ordine chiaramente costituito. Ultimi in ordine di tempo a raggiungere un qualche riconoscimento della loro esistenza, questi gruppi conservano le tradizioni buddhiste più antiche ma anche tradizioni prebuddhiste, avvalendosi, allo stesso tempo, dei vari insegnamenti accumulati durante il periodo più tardo.

Né il Nyingma né la tradizione bon sono propriamente ordini religiosi nel senso definito sopra, ma sono piuttosto raggruppamenti di lignaggi correlati, in cui alcuni lama supremi (anch'essi adottarono il sistema della selezione per reincarnazione) hanno raggiunto una particolare eminenza. Per loro stessa natura essi non hanno un fondatore storico chiaramente distinguibile, come invece gli ordini più tardi, anche se i nyingmapa proclamano loro fondatore lo *yogin*-mago Padmasambhava, che visitò il Tibet alla fine dell'VIII secolo, e i bon po (bonpo) attribuiscono i loro insegnamenti al mitico maestro Gshen rab, che giunse in un passato remoto dalla regione di Ta zhig, un luogo indeterminato oltre il Tibet occidentale (ma lo stesso nome si trova anche nell'attuale Tajikistan). Pur avendo in comune molte dottrine religiose, tra loro sussiste almeno una differenza fondamentale. Gli ordini più tardi rigettarono alcuni degli insegnamenti dei seguaci del Nyingma come non ortodossi (inducendoli a elaborare una loro particolare raccolta di *tantra* del Nyingma), ma non misero mai in dubbio la loro credibilità come maestri buddhisti affidabili: in questo senso essi appartengono senza dubbio alla tradizione buddhista tibetana.

I seguaci del Bon, invece, si sono autonomamente collocati al di fuori del Buddhismo riconosciuto sottolineando insistentemente che le loro dottrine, senza dubbio in gran parte buddhiste per il loro contenuto, non derivano dall'India ma dallo Ta zhig o dal Shambala, un territorio puramente mitico, e affermando che mentre Gshen rab è un Buddha genuino, Śākyamuni è un falso Buddha. Chi scrive sospetta che le loro più antiche dottrine buddhiste risalgano a un periodo precedente al VII secolo, quando alcuni insegnamenti religiosi indiani cominciarono a penetrare nel Tibet occidentale dal nordovest dell'India e dall'Asia centrale: perciò essi non poterono mai accettare l'origine, senza dubbio storica, di questi medesimi insegnamenti quando, in epoca successiva, essi furono importati in Tibet sotto il patrocinio regale. La maggior parte degli elementi religiosi dell'antichissimo Tibet prebuddhista è stata formalmente incorporata nei loro insegnamenti, ma il loro stile di vita, almeno da quando divennero un gruppo organizzato, a partire dal XII secolo, si è di fatto modellato su quello degli ordini buddhisti riconosciuti: non a caso essi in seguito non esitarono a studiare nelle grandi scuole monastiche, in particolare quelle dell'ordine dei gelugpa. Poiché, d'altro canto, gli ordini buddhisti riconosciuti hanno a loro volta adottato, soprattutto nella pratica popolare, molti culti di origine non buddhista, i bonpo hanno in buona misura perduto la loro originaria distinzione separata. Apparentemente non consapevoli del contenuto fondamentalmente buddhista degli insegnamenti dei bonpo, gli autori tibetani ortodossi li hanno sempre identificati con tutti coloro che si opponevano all'introduzione della nuova religione in Tibet durante il VII e l'VIII secolo. Si tratta, comunque, di un fenomeno religioso piuttosto singolare. Oggi i bonpo, dopo l'occupazione cinese del Tibet nel 1959, sopravvivono in esilio come altri ordini religiosi tibetani.

Anche l'ordine dei nyingmapa, come i bonpo, conserva alcune dottrine che si erano sviluppate nel Tibet sotto l'influsso dell'Asia centrale e del Buddhismo cinese a partire dall'VIII secolo. Tra questi il più caratteristico è la tradizione Rdzogs chen (Dzogchen, «della grande realizzazione»), che si può far risalire, attraverso i maestri tibetani dell'VIII secolo, fino a maestri dell'Asia centrale e cinesi. La perdita di contatto con gli originali indiani, inevitabile lungo tali lunghissime linee di trasmissione, portò gli studiosi degli ordini successivi, che potevano invece ottenere facilmente gli originali indiani direttamente dal Nepal e dall'India settentrionale, a mettere in dubbio la buona fede di molti insegnamenti del Nyingma, anche se in alcuni casi la scoperta degli originali sanscriti hanno al contrario confermato queste posizioni discusse. Nessuna delle scuole più tarde, comunque, nega la grande importanza di Padmasambhava, spesso incorporando n-

tuali rivolti a lui come a una emanazione riconosciuta del Buddha.

Sia i nyingmapa che i bonpo sono ricorsi alla pratica della riscoperta di «tesori nascosti» (*gter ma*), cioè di libri religiosi, celati in qualche luogo segreto da un famoso maestro precedente, spesso in epoche di persecuzioni, e destinati a essere appunto riscoperti in seguito, nel momento più appropriato, da chi possedeva le competenze per realizzare questa impresa. Alcune di queste opere sono in forma profetica e (come il *Libro di Daniele*) possono essere datate approssimativamente sulla base degli avvenimenti più recenti a cui fanno riferimento. I nyingmapa e i bonpo sono gli ordini religiosi tibetani più complessi e interessanti.

Altri ordini religiosi tardi. Alcuni altri ordini tibetani furono costituiti nel XIV e XV secolo, dopo la fine del periodo di formazione del Buddhismo in Tibet: anche se i loro *leader* facevano in genere riferimento direttamente a fonti buddhiste indiane per giustificare i loro insegnamenti, tali ordini si possono mettere in relazione più o meno stretta con gli ordini già esistenti. L'ordine dei jo nang pa (jonangpa), emerge come scuola distinta nel XIV secolo, a seguito di una nuova e più accurata formalizzazione attribuita da un celebre studioso, Shes rab rgyal mtshan di Dol po (1292-1361), a certi insegnamenti sulla natura dell'assoluto, anche se in realtà concezioni simili possono essere fatte risalire a maestri precedenti, e certamente alla scuola indiana dello Yogācāra a cui la scuola tibetana fa riferimento. Essa prese il suo nome dal monastero di Jo mo nang, fondato dallo stesso maestro Shes rab rgyal mtshan. Si tratta di un raro esempio di ordine tibetano fondato su una particolare dottrina filosofica, precisamente l'esistenza reale della buddhità in senso ontologico. Come accadde anche agli aderenti alla scuola indiana a cui si ispiravano, lo Yogācāra, anche i jonangpa furono accusati di essere «brahmani buddhisti» e furono formalmente proscritti, nel 1642, dal quinto Dalai Lama: sulla decisione probabilmente influirono anche motivi politici.

Un altro ordine ebbe inizio per opera dei discepoli del grande studioso Bu ston (Buston, 1290-1364), a cui si deve in gran parte il completamento del canone tibetano. Denominato Zhwa lus pa dal nome del suo monastero principale, quello di Zhwa lu (Shalu), questo piccolo ordine aveva strette associazioni con l'allora potente ordine dei sakyapa. [Vedi *BUSTON*]. Nel XV secolo un grande studioso dei sakyapa, Kun dga' bzang po (Kunga Zangpo, 1382-1444), fondò il monastero di Ngor e vam chos ldan (Ngor Evam Choden) sviluppando da quel centro un nuovo sottordine, detto Nor pa, che sopravvive ancora oggi nel comune esilio indiano che accoglie molte scuole tibetane.

Ricordiamo infine l'importantissimo ordine dei gelugpa (noti anche per il loro soprannome, «berretti gialli»), fondato dal grande riformatore e studioso Tsong kha pa (Tsongkhapa, 1357-1419). Dopo aver studiato con maestri appartenenti a molti degli ordini già diffusi (Mtshal, Sakya, Phag mo gru, Zhwa lu), Tsongkhapa entrò nel grande monastero kadampa di Rwa sgreng, fondato da un discepolo di Atīśa, Dromton. Dopo che ebbe fondato, nel 1409, il suo primo monastero di Dga' ldan (Ganden), vicino a Lhasa, la sua scuola fu chiamata «il nuovo Kadam», poiché egli, come il suo grande predecessore Atīśa, insisteva sulla stessa rigida disciplina monastica. Il suo ordine fiorì grandemente e ottenne ampia stima soprattutto grazie alle sue particolari virtù morali, che peraltro furono in parte offuscate quando, con il quinto Dalai Lama, ottenne il potere politico ricorrendo anch'esso all'antico metodo dell'appoggio straniero.

Coinvolgimenti politici. L'intera storia del Tibet è strettamente connessa con i suoi ordini religiosi e la sua forma di governo, prima del 1959, era tanto singolare e caratteristica, per la sua struttura religiosa, da meritare una breve rassegna sulle implicazioni e sui coinvolgimenti politici. Dal 600 circa fino alla caduta dell'ultima dinastia Yar klung (Yarlung), nell'842, il Tibet fu un Paese forte e indipendente, formato da una autonoma unità di popolazioni parlanti tibetano. In seguito, anche se disunito, non fu sottoposto a dominio straniero fino a quando i Mongoli, riuniti sotto Chinggis (Gengis) Khan, non lo occuparono durante la prima metà del XIII secolo. Nella ricerca di qualche notabile locale a cui attribuire la responsabilità della sottomissione del Tibet, i Mongoli non trovarono alcun rappresentante esplicitamente non religioso e perciò si rivolsero ai grandi lama di Sakya come alle persone più adatte. In questo modo l'ordine dei sakyapa cominciò a trarre grande prestigio e importanza, specialmente quando Kubilai Khan divenne il primo imperatore mongolo della Cina e fondò Pechino (1263). Invidiosi della ricchezza e del potere goduto dai sakyapa, altri ordini (karmapa, mtshalpa e drigungpa) cercarono a loro volta dei patroni mongoli. La rivalità portò addirittura alla guerra, tra il 1267 e il 1290, che terminò con la distruzione e l'incendio del monastero di 'Bri gung. I karmapa mantennero vantaggiosi rapporti con la corte cinese ben oltre la dinastia mongola (Yuan) e fino ai Ming.

L'egemonia dell'ordine dei sakyapa terminò con uno dei suoi monaci, Byang chub rgyal mtshan della famiglia Rlang, che passò all'ordine Phag mo gru e che, con i suoi successori, governò per centotrent'anni il Tibet come un Paese indipendente. Il potere fu poi assunto dai loro potenti ministri, i principi di Rin spung, e poi dai governanti Gstang; entrambe queste famiglie erano sostenitrici dei karmapa, che naturalmente se ne avvantaggiarono. Con la fine della supremazia dei Gstang, esau-

torati dal quinto Dalai Lama e dai suoi nuovi sostenitori mongoli, l'ordine dei karmapa perse ogni appoggio e probabilmente furono proscritti per le loro posizioni non ortodosse anche i seguaci dell'ordine dei jonangpa, che in precedenza avevano goduto di grandi favori grazie alle buone relazioni con i karmapa.

Lungo tutta la sua storia il Tibet è stato, in linea generale, uno dei Paesi certamente più tolleranti in materia religiosa, ma spesso gli interessi e le motivazioni politiche hanno portato a vendette terribili. L'ordine dei nyingmapa, certamente ben poco ortodosso, è sopravvissuto per molti secoli soltanto grazie alla sua mancanza di coinvolgimento politico; lo stesso è accaduto ai bonpo, le cui dottrine possono essere giudicate del tutto eretiche a proposito della persona del Buddha Śākyamuni. Così i monaci dell'ordine dei karmapa sopravvissero alla mancanza di gradimento del quinto Dalai Lama ritirandosi nei loro monasteri e da quel momento trascorsero vite tranquille lontano dalla scena politica. Soltanto nel 1792 terminò il loro lignaggio «dei berretti rossi», quando il loro *leader* religioso partecipò attivamente alla cospirazione che portò in Tibet il nuovo regime dei Gurkha nepalesi, i quali, anche per sua personale istigazione, invasero il Tibet nel 1788 e saccheggiarono Bkra shis lhun po (Tashilhunpo), contro il quale egli nutriva un particolare risentimento. I Gurkha furono infine sconfitti da un esercito cinese ed egli si suicidò: il nuovo governo tibetano interruppe per sempre la linea delle sue reincarnazioni.

L'ultima vittima in Tibet degli intrighi politici fu, nel 1947, il Lama incarnato del monastero di Rwa sgreng (la fondazione originaria dell'ordine dei kadampa), un evento certamente disastroso per l'intero Paese, proprio quando esso era minacciato dall'occupazione comunista cinese. I Tibetani hanno ricavato grandi benefici spirituali dai loro ordini religiosi, ma hanno anche molto sofferto dal punto di vista politico a causa della debolezza intrinseca del loro particolare sistema di governo. Anche a prescindere dai contrasti tra i diversi ordini, infatti, il sistema della successione per reincarnazione lascia lunghi periodi di interregno fra la morte di un lama e il momento in cui il suo successore raggiunge l'età sufficiente per assumere il potere gestito nel frattempo dai suoi reggenti.

[Vedi anche *BUDDHISMO*; *GELUGPA*; *MĀDHYAMIKA*; e *YOGĀCĀRA*].

BIBLIOGRAFIA

M. Kapstein, *The Shang-pa bKa'-brgyud. An Unknown Tradition of Tibetan Buddhism*, in M. Aris e Aung San Suu Kyi (curr.), *Tibetan Studies in honour of Hugh Richardson. Proceedings of the International Seminar on Tibetan Studies (Oxford, 1979)*, Warminster 1979, pp. 136-43.

P. Kvaerne, *The Canon of the Bonpos*, in «Indo-Iranian Journal», 16 (1974), pp. 18-56, 96-144.

P. Kvaerne, *Who are the Bonpos?*, in «Tibetan Review», 11 (1976), pp. 30-33.

An-che Li, *Rñin-ma-pa. The Early Form of Lamaism*, in «Journal of the Royal Asiatic Society», (1948), pp. 142-63.

An-che Li, *The bKa'-brgyud-pa Sect of Lamaism*, in «Journal of the American Oriental Society», 69 (1949), pp. 51-59.

L. Petech, *The 'Bri-guṅ-pa Sect in Western Tibet and Ladakh*, in L. Ligeti (cur.), *Proceedings of the Csoma de Körös Memorial Symposium*, Budapest 1978, pp. 313-25.

H.E. Richardson, *The Karma-pa Sect. A Historical Note*, in «Journal of the Royal Asiatic Society», (1958), pp. 139-65; e (1959), pp. 1-18.

H.E. Richardson, *The Rva-sgreng Conspiracy of 1947*, in M. Aris e Aung San Suu Kyi (curr.), *Tibetan Studies in honour of Hugh Richardson. Proceedings of the International Seminar on Tibetan Studies (Oxford, 1979)*, Warminster 1979.

D.S. Ruegg, *The Jo-naṅ-pas. A School of Buddhist Ontologists According to the Grub-mtha' śel-gyi-me-loṅ*, in «Journal of the American oriental Society», 83 (1963), pp. 73-91.

E. Sperling, *The Fifth Karma-pa and Some Aspects of the Relationship between Tibet and the Early Ming*, in M. Aris e Aung San Suu Kyi (curr.), *Tibetan Studies in honour of Hugh Richardson. Proceedings of the International Seminar on Tibetan Studies (Oxford, 1979)*, Warminster 1979, pp 280-87.

D.L. Snellgrove e H. Richardson, *A Cultural History of Tibet*. 1968, rist. Boulder 1980.

T. Tarthang, *A History of Buddhist Dharma*, in «Crystal Mirror», 5, Berkeley 1977.

G. Tucci e W. Heissig, *Die Religionen Tibets und der Mongolei*. Stuttgart 1970 (trad. it. *Le religioni del Tibet*, Milano 1994).

[Aggiornamenti bibliografici:

St. Batchelor (cur.), *The Jewel in the Lotus. A Guide to the Buddhist Traditions of Tibet*, Boston-London 1987.

G. Dreyfus, *The Sound of Two Hands Clapping*, Berkeley/Ca. 2003.

M.T. Kapstein, *The Tibetan Assimilation of Buddhism. Conversion, Contestation, and Memory*, Oxford 2000.

Giacomella Orofino, *Contributo allo studio dell'insegnamento di Ma gcig lab sgren*, Napoli 1987.

E.G. Smith, *Among Tibetan Texts*, Boston 2001].

DAVID L. SNELLGROVE

SENGZHAO (373-414), monaco buddhista cinese del periodo Jin orientale (317-420) e dotto della prima tradizione cinese dei mādhyamika. Secondo la bibliografia classica del *Gaoseng zhuan* (Le biografie dei monaci eminenti), Sengzhao nacque vicino a Chang'an (moderna Xi'an) e da giovane si guadagnò da vivere come trascrittore e copista. Entrò quindi in contatto con i classici cinesi e acquisì, inizialmente, un'educazione laica. Sviluppò un gusto particolare per gli scritti del Taoismo, il *Dao de jing* e lo *Zhuangzi*. Tuttavia, la sua bio-

grafia afferma che in seguito alla lettura del *Vimalakīrtinirdeśa Sūtra*, un testo che esprime i concetti buddhisti di vacuità (*śūnyatā*) e di non dualità, si convertì al Buddhismo e divenne un monaco. Nella comunità buddhista godette inizialmente della reputazione di esperto di dibattiti, ma si distinse nel Buddhismo cinese per la sua rilevanza di importante uomo di lettere buddhista, in quanto associato a Kumārajīva (344-413) di Kuchean, famoso traduttore della letteratura del Buddhismo Mahāyāna indiano. Dal 401, quando Kumārajīva arrivò a Chang'an, Sengzhao fu uno dei suoi discepoli personali e dei suoi assistenti traduttori. Dotato di stile, autore di un commentario sul *Vimalakīrti Sūtra* e delle prefazioni ai *sūtra* e agli *śāstra* indiani, Sengzhao fu uno degli scrittori buddhisti più prolifici del suo tempo. La sua fama, come autonomo pensatore, è legata però principalmente a quattro saggi rilevanti, ora raccolti con il titolo *Zhao lun* (I trattati di Sengzhao): *La saggezza non è conoscenza*, *Le cose sono immutabili*, *La vacuità dell'irreale* e *Il nirvāṇa è senza nome*. Con questi saggi, Sengzhao interpreta per i suoi contemporanei gli insegnamenti dei mādhyamika che Kumārajīva aveva portato per la prima volta in Cina. Storicamente, i saggi furono importanti per la formazione del pensiero della tradizione della Perfezione della saggezza (*Prajñāpāramitā*) nel VI secolo, che in seguito venne conosciuta nel Buddhismo dell'Asia orientale come la tradizione del Sanlun (I tre trattati). Questi saggi mostrano anche come Sengzhao, pur restando fedele al nucleo della dottrina buddhista, utilizzò le intuizioni del Taoismo per espandere e chiarire alcune questioni dei testi buddhisti e, viceversa, impiegò i testi buddhisti per rispondere ad alcuni problemi fondamentali posti negli scritti taoisti. L'uso del paradigma basilare taoista della «origine e fine» (*benmo*) e delle sue varianti (*benji*, «radice e traccia», e più tardi *tiyong*, «essenza e funzione») fornì la cornice primaria per l'analisi della dottrina buddhista che iniziò nel periodo delle dinastie settentrionale e meridionale (420-589). Sengzhao, per i suoi tentativi innovativi di stabilire un collegamento tra i concetti e gli ideali buddhisti indiani e quelli cinesi, rimane una figura cardine nella trasmissione del Buddhismo indiano alla Cina come nella trasformazione del Buddhismo nella sua forma cinese.

[Vedi *MĀDHYAMIKA*].

BIBLIOGRAFIA

L'opera più completa su Sengzhao è Zenryū Tsukamoto (cur.), *Jōron kenkyū*, I-II, Kyoto 1955. Cfr. anche le recensioni a quest'opera di A. Waley in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies» (University of London), 19 (1957), pp. 195-96, e di P. Demiéville in «T'oung-pao», 45 (1957), pp. 221-35. Per un'analisi critica dei saggi di Sengzhao, cfr. R.H. Robinson, *Early Mādhyamika in India and China*, Madison/Wis. 1967, che contiene anche anche una traduzione con note di *La saggezza non è conoscenza*, *Le cose sono immutabili* e *La vacuità dell'irreale*. Il quarto saggio di Sengzhan, *Il nirvāṇa è senza nome*, è stato tradotto da Chung-yüan Chang, in «Journal of Chinese Philosophy», 1 (1974), pp. 247-74. Per una buona introduzione al testo, cfr. W. Liebenthal, *Book of Chao*, Beijing 1948.

[Aggiornamenti bibliografici:

P.N. Gregory e Kuroda Institute, *Sudden and Gradual. Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*, Honolulu 1987.

Shohei Ichimura, *On the Paradoxical Method of the Chinese Madhyamika. Seng-chao and the Chao-lun Treatise*, in «Journal of Chinese Philosophy», 19, 1 (1992), pp. 51-71.

G. Kuppuram e K. Kumudamani, *Buddhist Heritage in India and Abroad*, Delhi 1992].

ARON K. KOSEKI

SHANDAO (613-681), eminente studioso buddhista e figura di spicco del movimento cinese della Terra Pura (Jingtu). Shandao nacque nel villaggio di Linzu (provincia di Shandong) e fu ordinato ancora in giovane età. Gli studi delle scritture buddhiste gli fecero conoscere il *Guan wuliangshou jing* (*Sūtra* della meditazione sul Buddha dell'incommensurabile vita), un testo che insegna la devozione al Buddha Amitābha come mezzo di salvezza universale.

Profondamente impressionato dal messaggio di questo libro, Shandao si ritirò sul monte Zhongnan per seguire il suo percorso religioso. In seguito divenne un discepolo di Daochuo (562-645), erudito della tradizione della Terra Pura, presso la sua abitazione monastica a Xuanzhong Si. Il maestro lo convinse che la liberazione degli esseri senzienti ordinari era possibile tramite il potere del Buddha Amitābha, e così Shandao si prodigò nella pratica e nella diffusione del Buddhismo della Terra Pura. Quando aveva trent'anni iniziò la pratica del *nianfo* (la recitazione del nome del Buddha Amitābha), che continuò poi per tutta la vita.

Oltre a essere un erudito studioso, Shandao fu anche un predicatore carismatico. Dopo la conversione al credo della Terra Pura dedicò la sua vita alla diffusione della pratica del *nianfo* tra il clero e i laici. A causa della sua fede ardente nella grazia salvifica del Buddha Amitābha e alla sua aderenza rigorosa ai precetti buddhisti, venne popolarmente considerato un'incarnazione del Buddha. Secondo la leggenda, ogni qualvolta recitava il nome di Amitābha un raggio di luce usciva dalla sua bocca. La tradizione vuole che egli abbia copiato più di diecimila volte il Piccolo *Sukhāvatīvyūha Sūtra* (cinese, *Amituo jing*) e abbia dipinto oltre trecento scene della Terra Pura di Amitābha. Tra il 672

e il 675 supervisionò la costruzione della grande immagine del Buddha Mahāvairocana nelle grotte della scarpata di Longmen, su esortazione dell'imperatrice Wu, presiedendo anche alla cerimonia di inaugurazione. Tra i suoi numerosi scritti ci sono un commentario al *Guan jing*, il *Guang wuliangshou jing shu* (T.D. n. 1753), e quattro libri con le regole pratiche per la devozione a Amitābha.

Come molti suoi contemporanei buddhisti, Shandao era convinto che fosse prossima l'era di *mofa* (giapponese, *mappō*, «gli ultimi giorni della legge» o «era del *dharma* decadente»), un tempo di degenerazione predetto dalle scritture, in cui solamente pochi devoti sarebbero capaci di osservare i princìpi del Buddhismo fedelmente e di ottenere la salvezza con le proprie forze. I suoi scritti sono impregnati della profonda convinzione che egli fosse un semplice mortale, completamente immerso nell'ignoranza e nell'illusione, con solo limitate capacità di ottenere l'illuminazione. Proprio per queste ragioni, sosteneva Shandao, bisogna avere fede nel Buddha Amitābha, che all'inizio del suo cammino religioso con una serie di voti aveva promesso di creare una Terra Pura in cui gli esseri avrebbero potuto ottenere la salvezza. In uno di questi voti, il diciottesimo nella traduzione cinese del Grande *Sukhāvatīvyūha Sūtra*, promise la nascita nella Terra Pura a coloro che avessero rivolto, senza distrazioni, la loro attenzione per dieci volte ad Amitābha. Questa pratica (rappresentata dal termine cinese *nianfo*) venne variamente interpretata dagli esegeti buddhisti, ma ai tempi di Shandao si riteneva includesse la ripetizione verbale del nome di Amitābha.

L'originalità di Shandao consiste nel fatto che egli afferma che questa pratica sia il *solo* mezzo diretto per ottenere l'illuminazione suprema. Prima di Shandao, la tradizione devozionale del *nianfo* aveva compreso una grande varietà di pratiche (meditazione sul corpo del Buddha, girare attorno alla sua immagine e la recitazione del suo nome). Nella maggior parte delle sette buddhiste il *nianfo* veniva effettuato congiuntamente ad altre pratiche, compresa l'intonazione di *sūtra*, l'osservazione dei precetti del *vinaya*, il pentimento e le lodi degli attributi della Terra Pura. Nella maggior parte dei casi, tuttavia, la recitazione del nome di Amitābha era considerata un espediente inferiore o un metodo provvisorio per rinascere nella Terra Pura. Fu Shandao che per primo intese la nozione del *nianfo* come un'azione indipendente e decisiva dal punto di vista soteriologico che avrebbe assicurato di per sé la nascita nella Terra Pura. Egli attribuì l'efficacia della recitazione al potere straordinario delle promesse di Amitābha.

Per Shandao, l'elemento più importante della devozione del *nianfo*, e pertanto il solo requisito necessario per la rinascita nella Terra Pura, era la fede profonda nella grazia salvifica di Amitābha. Constatando la fragilità della natura umana, egli insegnava che il devoto deve prima di tutto convincersi di essere stato, da tempo immemore, in balia di passioni peccaminose e soggetto al ciclo di nascita e morte. Deve quindi credere, con la più profonda sincerità, che le quarantotto promesse di Amitābha riguardino lui e tutti gli altri esseri senzienti e che questa credenza gli garantisca la nascita nella Terra Pura come un *bodhisattva*.

La reputazione di Shandao si diffuse in concomitanza alla fama della sua parabola religiosa nota come «I due fiumi e un sentiero bianco». Questa parabola racconta la storia di un viaggiatore solitario che subisce gli attacchi dei banditi e degli animali selvatici, attraversa con successo uno stretto sentiero tra il «Fiume delle acque furenti» (che simboleggia la bramosia) e il «Fiume delle fiamme ardenti» (che simboleggia la collera), e infine raggiunge la sponda opposta e quindi la salvezza (la Terra Pura). Il viaggiatore trova il «Sentiero bianco» seguendo le indicazioni dei suoi due maestri, il Buddha Śākyamuni e il Buddha Amitābha. Secondo Shandao, i banditi e gli animali selvatici rappresentano gli impedimenti umani all'illuminazione (per esempio, i sei organi sensoriali e i sei corrispondenti tipi di impurità), mentre il «Sentiero bianco» significa il potere salvifico di Amitābha espresso con le sue promesse. La parabola, con il superamento finale degli ostacoli, funge da guida per i buddhisti che desiderano seguire fedelmente gli insegnamenti di Amitābha.

In generale, molti dei discepoli di Shandao sostennero la pratica del *nianfo* come principale causa di rinascita nella Terra Pura. Essi però correlarono la pratica con una serie di discipline aggiuntive, tra cui la meditazione. Quindi, dalla metà della dinastia Tang (618-907), la devozione della Terra Pura gradualmente andò unificando le tre pratiche della meditazione, della disciplina monastica e dell'invocazione. Le idee di Shandao del *nianfo* e della fede continuarono comunque a essere riconosciute nel tardo Buddhismo della Terra Pura come i mezzi più puri ed essenziali per ottenere la rinascita nella Terra Pura.

Gli insegnamenti di Shandao vennero introdotti in Giappone dove vennero ampiamente accettati. Qui la nozione del *nianfo* (giapponese, *nembutsu*) venne ulteriormente sviluppata e rifinita, culminando nelle dottrine esposte da Hōnen (1133-1212) e Shinran (1173-1262), rispettivamente i fondatori del Jōdoshū (setta della Terra Pura) e del Jōdo Shinshū (setta della Vera Terra Pura). L'enfasi di Shandao sulla recitazione e sulla fede assoluta divennero le caratteristiche principali della devozione della Terra Pura giapponese.

[Vedi *JINGTU*; *NIANFO*; *TANLUAN*; *DAOCHUO*; *HŌNEN*; *SHINRAN*].

BIBLIOGRAFIA

Ryōsetsu Fujiwara, *The Way to Nirvana*, Tokyo 1974. Studio fondamentale delle dottrine di Shandao.

Ryōsetsu Fujiwara, *Zendō jōdokyō no chūshin mondai*, Kyoto 1977.

Shōjitsu Ōhara, *Zendō kyōgaku no kenkyū*, Kyoto 1974. Esamina soprattutto la comprensione di Shandao del *nianfo*.

[Aggiornamenti bibliografici:

D.W. Chappell, *The Formation of the Pure Land Movement in China. Tao-ch'o and Shandao*, in J. Foard, M. Solomon e R.K. Paine (curr.), *The Pure Land Tradition. History and Development*, Berkeley 1996, pp. 139-71.

Isao Inagaki, *Shandao's Exposition of the Method of Contemplation on Amida Buddhism, part 1*, in «Pacific World Journal of the Institute of Buddhist Studies», 1999, pp. 77-89.

Isao Inagaki, *Shandao's Exposition of the Method of Contemplation on Amida Buddhism, part 2*, in «Pacific World Journal of the Institute of Buddhist Studies», 2000, pp. 207-28.

J. Pas, *Dimensions in the Life and Thought of Shandao (613-681)*, in D.W. Chappell (cur.), *Buddhist and Taoist Practice in Medieval Chinese Society*, Honolulu 1987, pp. 65-84.

J. Pas, *Visions of Sukhāvatī, Shandao's Commentary on the Kuan Wu-Liang-Shou-Fo Ching*, Albany 1995].

FUJIWARA RYŌSETSU

SHINGONSHŪ. Lo Shingonshū è una scuola buddhista giapponese fondata nel periodo di Heian (794-1185) dal monaco Kūkai (Kōbō Daishi, 774-835), che prese a modello dei propri insegnamenti la forma di Buddhismo tantrico, lo Zhenyan, appresa durante il suo soggiorno, dall'804 all'806, nella Cina dei Tang. *Shingon* è la pronuncia giapponese del termine cinese *zhenyan*, che significa «parola vera», e che è a sua volta una traduzione della parola sanscrita *mantra*. La traduzione di *mantra* con *zhenyan* o *shingon* sottolinea la convinzione che il concetto buddhista di verità (ossia, di «vacuità» come realtà ultima) sia racchiuso in una sillaba incantatoria. Le dottrine di questa scuola sono anche chiamate Shingon Mikkyō (dottrine dello Shingon esoteriche o «segrete»), sottintendendo la distinzione tra esoterismo e altre forme di Buddhismo, collettivamente dette Kengyō («dottrine rivelate o essoteriche»). Mentre il termine *kengyō* si riferisce agli insegnamenti rivelati dal Buddha Śākyamuni, ossia il Buddha storico manifesto, con *mikkyō* ci si riferisce invece agli insegnamenti e all'illuminazione del Buddha Mahāvairocana, il Buddha cosmico personificazione della verità.

Nel corso del periodo di Heian, i rituali e le pratiche esoterici vennero grandemente promossi dalla corte imperiale e dall'aristocrazia. Sebbene l'altra principale scuola buddhista emersa in questo periodo, il Tendaishū, fondato da Saichō, incorporasse anch'essa l'esoterismo tra i suoi insegnamenti incentrati soprattutto sul *Sūtra del Loto*, lo Shingonshū fu la prima scuola buddhista giapponese a basare le proprie dottrine e le proprie pratiche esclusivamente su testi esoterici. Nel corso dei suoi viaggi in Cina, Kūkai aveva studiato con Huiguo, maestro dello Zhenyan, che l'aveva iniziato a diversi rituali esoterici allora ignoti in Giappone e l'aveva ordinato maestro di Buddhismo esoterico. Kūkai tornò dunque in patria con una profonda conoscenza della dottrina esoterica, esaltata dalla sua conoscenza del sanscrito, con i due *maṇḍala* che vennero a formare il centro dell'iconografia dello Shingon, e con i due *sūtra* che ne costituirono la base dottrinale.

Testi e trasmissione. Le dottrine dello Shingon derivano da due scritture buddhiste tantriche, il *Mahāvairocana Sūtra* e il *Sarvatathāgatatattvasaṃgraha Sūtra*. Probabilmente composto nell'India nordoccidentale all'inizio del VII secolo, il *Mahāvairocana Sūtra* fu scoperto da Wuxing, trasmesso in Cina da uno dei suoi discepoli, e tradotto in cinese (T.D. n. 848) in sette fascicoli (*juan*) da Śubhākarasiṃha (637-735) e dal suo discepolo Yixing (683-727). La redazione originale del *Tattvasaṃgraha*, che sembra invece sia stata composta nell'India meridionale all'inizio dell'VIII secolo, consta di centomila versi organizzati in sermoni attribuiti al Buddha e rivolti a diciotto assemblee di fedeli. Il canone cinese buddhista conserva tre versioni di questo *sūtra*: quattro fascicoli (T.D. n. 866) di passi scelti tradotti da Vajrabodhi (671-741), tre fascicoli (T.D. n. 865) di passi tradotti da Amoghavajra (705-774) e la traduzione completa di Shihu (fine X secolo) in trenta fascicoli (T.D. n. 882). [Vedi *ŚUBHĀKARASIṂHA*; *VAJRABODHI*; e *AMOGHAVAJRA*].

Secondo la tradizione cinese, Śubhākarasiṃha trasmise la tradizione tantrica dell'India settentrionale, rappresentata dal *Mahāvairocana Sūtra*, e Vajrabodhi trasmise invece la tradizione meridionale, rappresentata dal *Tattvasaṃgraha*. I due maestri sembra abbiano sintetizzato le due tradizioni durante il loro incontro a Chang'an, la capitale della dinastia Tang. Secondo la tradizione dello Shingon, fu proprio questa dottrina sincretica formulata a Chang'an a essere trasmessa in Giappone da Kūkai, che aveva studiato il *Mahāvairocana Sūtra* con Huiguo, un discepolo di seconda generazione di Śubhākarasiṃha, e il *Tattvasaṃgraha Sūtra* con Amoghavajra. Questi racconti tradizionali, tuttavia, necessitano di un esame critico. Innanzitutto, le scuole ortodosse di esoterismo cinese e giapponese includevano diversi testi tantrici della tradizione indiana. In secondo luogo, l'affermazione che i due *sūtra* principali utilizzati dalle scuole cinesi e giapponesi rappresentino le tradizioni settentrionale e meridionale è storicamente discutibile poiché, per esempio, parti del *Tattvasaṃgraha*

sono state conservate da scuole del Nepal, che è settentrionale. Sarebbe più esatto affermare che i testi trasmessi in Cina rappresentano soltanto due delle numerose tradizioni buddhiste tantriche dell'India che hanno dato origine a molte varianti locali. Infine, alla luce del clima politico del Giappone del periodo di Heian e dell'evoluzione del Buddhismo giapponese, è forse troppo semplicistico considerare lo Shingon come una tradizione le cui dottrine riposino esclusivamente sulla sintesi di due *sūtra*. Tendai e Shingon, le più importanti sette del Buddhismo del periodo di Heian, emersero entrambe in reazione all'accademismo, all'elitarismo e alla corruzione delle sette buddhiste del periodo di Nara (710-784). Ciò appare evidente dalle opere principali di Kūkai, tra le quali il *Jūjūshinron* (I dieci stadi di sviluppo della coscienza umana; T.D. n. 2425) e lo *Hizōhōyaku* (Il gioiello chiave del magazzino segreto; T.D. n. 2426), nelle quali l'autore colloca le scuole del periodo di Nara sotto lo Shingon. Le sette di Nara offrivano la salvezza soltanto a pochissimi esseri spiritualmente perfetti, dopo eoni di rinascite e di durissime pratiche, mentre lo Shingon offriva invece il *buddhayāna*, un veicolo inteso a suscitare la piena comprensione, in questo mondo e in questa vita, del fatto che la natura di Mahāvairocana, il Buddha cosmico, è intrinseca a tutti gli esseri. Si noti anche che l'interpretazione dei due *sūtra* esoterici data da Kūkai nacque dalla sua conoscenza di testi quali il *Dasheng qixin lun* (Trattato sul risveglio della fede del Mahāyāna; T.D. nn. 1666 e 1667) e il *Bodhicitta Śāstra* (T.D. n. 1665).

Dottrina. La concezione propria di Kūkai dell'illuminazione come proprietà universale intrinseca a tutti gli esseri e da tutti potenzialmente raggiungibile è fondata sulla natura e sulla funzione del Buddha descritta dalla cosiddetta teoria del triplice corpo. Kūkai si servì di tale teoria, che si ritiene sia stata sviluppata in India intorno al v secolo, secondo l'uso della cosmologia del Kegon (cinese, Huayan), in base alla quale esistono mutua relazione e interdipendenza tra fenomeni e vacuità, materia e coscienza, illuminazione e sofferenza, uomo e Buddha. In altre parole, le distinzioni e le dicotomie vengono cancellate dal giudizio che ciascun fenomeno penetri e influenzi tutti gli altri. [Vedi *HUAYAN*]. Per Kūkai, tuttavia, la comprensione ultima della verità è un risveglio concreto e pratico che non può essere raggiunto mediante il pensiero discorsivo o la deduzione filosofica.

La teoria del triplice corpo. Secondo la teoria del triplice corpo, il *dharmakāya* («corpo del *dharma*») è verità di per sé. Mahāvairocana («grande luce»; giapponese, Dainichi, «grande sole»), il Buddha cosmico, è la divinità centrale del *Mahāvairocana Sūtra*. Il *nirmāṇakāya* è la forma, o corpo storico, nel quale la verità si trasforma – com'è accaduto, per esempio, nel caso del Buddha «manifesto» Śākyamuni – per aiutare tutti gli esseri sofferenti. Tra questi «due corpi» vi è il *saṃbhogakāya* («corpo di beatitudine» o «corpo della ricompensa»), generato in seguito al perfezionamento della pratica *bodhisattva*. Proprio come un simbolo matematico è il mezzo per comprendere una verità matematica, ma non è la verità di per sé, il *saṃbhogakāya* è il mezzo attraverso il quale l'uomo arriva a comprendere la verità. Lo Shingon sostiene che Mahāvairocana sia *dharmakāya*, mentre i suoi attributi, rappresentati da una schiera di divinità buddhiste e non buddhiste, siano *saṃbhogakāya* oppure *nirmāṇakāya*. Lo Shingon ortodosso, tuttavia, ritiene che la natura di Mahāvairocana sia intrinseca tanto al *saṃbhogakāya* quanto al *nirmāṇakāya*. Lo Shingon non soltanto concepisce la verità di per sé come intrinseca ai suoi attributi, ma non compie neppure alcuna distinzione significativa tra i due. [Vedi *BUDDHA E BODHISATTVA CELESTI*].

Integrazione tra uomo e Buddha. Mentre alla base della teoria dello Shingon vi è la supposizione che la natura di Mahāvairocana sia intrinseca in tutti gli uomini, il fine della pratica dello Shingon è di attuare una integrazione con Mahāvairocana. Tale integrazione è considerata la «perfezione della buddhità nel corpo così come esso è» (*sokushin jōbutsu*). Poiché l'uomo è concepito come un microcosmo di Mahāvairocana, l'integrazione afferma non soltanto l'identità della coscienza umana con la coscienza cosmica, ma anche l'identità del *corpo* umano con il corpo cosmico. Il termine «integrazione» implica che sia inerente all'uomo il seme di Mahāvairocana (ossia il *bodhicitta*, «il seme dell'illuminazione». Secondo il *Mahāvairocana Sūtra*, un testo ispirato al mādhyamika, «il *bodhicitta* è la causa, la compassione (*karuṇā*) è la radice, e i mezzi pratici (*upāya*) sono l'ultimo [cioè, il risultato]». Mentre le scuole essoteriche del Buddhismo interpretano questa concezione come l'indicazione di una progressione temporale lungo la via del *bodhisattva*, le scuole esoteriche vedono le tre componenti come un tutto, all'interno del quale ciascun fattore comprende gli altri due. Nel pensiero dello Shingon, dunque, il seme dell'illuminazione è la causa dell'illuminazione, che si nutre della pratica della compassione ed è aiutata dall'impiego dei mezzi pratici per illuminare gli altri. [Vedi *PRAJÑĀ*; *KARUṆĀ*; e *UPĀYA*]. In altre parole, benché con *bodhicitta* ci si riferisca di norma all'aspetto causale dell'illuminazione, indicante uno stato di risveglio, lo Shingon ritiene che lo stato di risveglio sia di per sé l'aspetto risultante, o lo svelarsi, della natura di Buddha intrinseca individuale. I termini *bodhicitta* e *natura di Buddha* sono, in questo caso, sinonimi. Tuttavia, benché lo Shingon affermi che i concetti di buddhità e di integrazione precludano la nozione di «dua-

nire», esso sostiene anche che la realizzazione dell'integrazione sia concretamente ed empiricamente verificabile, poiché richiede una forma prescritta di pratica. La teoria descritta nel *Mahāvairocana Sūtra* rappresenterebbe dunque l'ideale, mentre la pratica prescritta nel *Tattvasaṃgraha Sūtra* ne costituirebbe la realizzazione reale. Inoltre, benché lo Shingon ammetta l'esistenza di dicotomie quali illuminazione e non illuminazione, purità e impurità, bene e male, e così via, piuttosto che negarle esso postula una verità universale – Dharmakāya Mahāvairocana – che abbracci tutti i paradossi. Affinché il fedele risolva le tensioni create da questi paradossi e attualizzi completamente l'integrazione all'interno del proprio corpo, lo Shingon propone un approccio concreto basato sulla pratica e sulla disciplina.

Quel che distingue la nozione dello Shingon di illuminazione intrinseca dalla concezione di altre scuole del Mahāyāna è che, nello Shingon, Mahāvairocana è concepito come *dharmakāya*, identificato con il creatore. Nel suo *Hizōhōyaku*, Kūkai afferma:

> Il Grande Spazio [vacuità], illimitato e silente,
> racchiude diecimila [fenomeni] nelle sue forze vitali;
> Il Grande Mare [vacuità], profondo e calmo, abbraccia diecimila elementi in ogni singola goccia;
> Mahāvairocana che tutto abbraccia [la personificazione della vacuità] è la madre di tutte le cose.

Per Kūkai, il concetto di verità è dinamico; esso ha il potere sia di abbracciare che di creare tutte le cose e di comunicare la verità creando, nutrendo e regolando tutti i fenomeni. Questo potere, al quale il *Mahāyānasaṃgraha* si riferisce come all'«inevitabile conseguenza» (*niṣyanda*) del *dharma*, inevitabilmente fluisce dalla verità perché è potere personificato come verità.

Interdipendenza di vacuità e fenomeni. Poiché lo Shingon personifica la vacuità come il creatore, la sua concezione di vacuità (*śūnyatā*) come verità differisce alquanto da quella di Nāgārjuna, che rifiutava gli errori del pensiero discorsivo e impiegava una dialettica negativa per rivelare la verità. [Vedi *ŚŪNYA E ŚŪNYATĀ*]. Lo Shingon sanziona la nozione di illuminazione intrinseca esposta nel *Risveglio della fede*. Presupponendo una identità tra la natura della realtà ultima (ossia, il conosciuto) e la natura della coscienza umana (ossia, colui che conosce), questo testo riduce il mondo della realtà ultima al regno della coscienza umana. Questa coscienza, in cui colui che conosce riflette il conosciuto, è detta *tathāgatagarbha* («il deposito del *tathāgata*»). Il termine *tathāgata*, un epiteto del Buddha, è composto dalle parole *tathā* e *gata*, oppure *āgata*, a seconda dell'etimologia sostenuta. Il primo termine, che significa «così andato», si riferisce a colui che è «andato» nel regno dell'illuminazione. Il secondo termine, «così venuto», indica colui che è «venuto» nel regno della realtà empirica per risolverne i problemi accrescendo l'intuizione dell'illuminazione. *Tathāgata* è dunque un termine sinergico, che implica la nascita interdipendente di due fattori. Può essere inteso come una duplice spinta: una spinta interna verso l'illuminazione, e una spinta esterna verso la realtà empirica. Ogni spinta dipende dall'altra, cosicché la saggezza deve essere coltivata internamente per affrontare i problemi della realtà empirica, e al contempo la pratica deve essere impiegata all'esterno affinché tale saggezza possa essere coltivata. [Vedi *TATHĀGATA*; e *TATHĀGATA-GARBHA*].

Il termine *tathatā* («l'esser-così»), radice etimologica di *tathāgata*, è impiegato in antitesi a concetti come «questo» e «quello» stabiliti dal pensiero discorsivo. *Tathatā* indica l'interrelazione che esiste tra vacuità e fenomeni, tra il «così andato» e il «così venuto» o, per dirlo con le parole del *Risveglio della fede*, l'inseparabilità di acqua e onde. Così, *tathatā* sottolinea il flusso della realtà ultima, ossia gli aspetti percettibili della vacuità. Ovviamente, non potrebbe esservi alcun flusso se gli elementi dell'esistenza (*dharma*) fossero assoluti e immutabili. [Vedi *TATHATĀ*].

I sei elementi e il Gorinhōtō. La *tathatā*, identificata con il cosmo nella sua interezza, è analizzata dallo Shingon sulla base di sei elementi (*rokudai*): terra, acqua, fuoco, vento, spazio e coscienza. L'iconografia dello Shingon raffigura la *tathatā* come uno *stūpa* a cinque livelli (Gorinhōtō, vedi figura 1). In esso, la terra simboleggia la verità come la fonte della creazione; l'acqua è simbolo della verità che fluisce a tutti gli angoli del mondo senza discriminazione; il fuoco simboleggia la verità che distrugge gli errori del pensiero discorsivo; il vento simboleggia la verità che libera dalle pastoie del pensiero discorsivo; e lo spazio è simbolo della verità che tutto racchiude. I primi cinque elementi dello *stūpa*

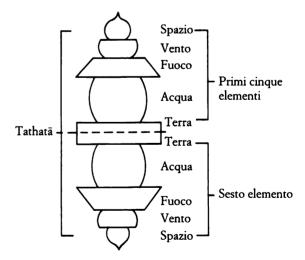



FIGURA 1. *Gorinhōtō*.

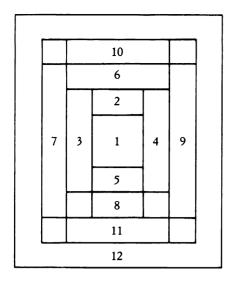



FIGURA 2. *Le dodici sale del Garbhakośadhātu.*

sono collettivamente identificati come «il conosciuto». Il sesto elemento rappresenta la coscienza e viene identificato come «colui che conosce», sul quale si riflette il conosciuto. Così si rivela l'inseparabilità ultima di conoscitore e conosciuto, materia e coscienza.

I due maṇḍala. Tra gli insegnamenti di Huiguo trasmessi a Kūkai vi sono due *maṇḍala* che raffigurano, mediante la presentazione iconografica di varie divinità buddhiste e non buddhiste, il messaggio centrale del pensiero dello Shingon. Il Garbhakośadhātu, o *maṇḍala* dell'«Utero» (giapponese, Taizōkai) raffigura l'ideale e l'integrazione con il conosciuto secondo la descrizione del *Mahāvairocana Sūtra*. Il Vajradhātu, o *maṇḍala* del «Diamante» (giapponese, Kongōkai) rappresenta il reale così come viene prescritto dalle pratiche del *Tattvasaṃgraha Sūtra*. Insieme, questi *maṇḍala* raffigurano l'integrazione di conoscitore e conosciuto, poiché il Garbhakośadhātu simboleggia il regno del conosciuto e il Vajradhātu il regno del conoscitore.

Il maṇḍala Garbhakośadhātu. Il regno del conosciuto raffigurato nel Garbhakośadhātu – il termine *garbhakośa* significa deposito, o «embrione», della verità – rappresenta il cosmo come incarnazione e trasformazione della verità e della compassione di Mahāvairocana. Esso è anche una rappresentazione iconografica del *bodhicitta* (seme dell'illuminazione) in tutti gli esseri. Le dodici sale disposte in tre corti nel *maṇḍala* incarnano il triplice tema di *bodhicitta*, compassione e mezzi pratici (vedi figura 2). La corte centrale (sale 1-5 nella figura), dove Mahāvairocana è raffigurato con quattro Buddha e *bodhisattva*, simboleggia il *bodhicitta*, identificato con il *dharmakāya*. La corte intermedia (sale 6-11), che presenta vari *bodhisattva* come Avalokiteśvara e Mañjuśrī, è simbolo della compassione identificata con il *saṃbhogakāya*. La corte esterna (la dodicesima sala) simboleggia i mezzi pratici, identificati con il *nirmāṇakāya* e rappresentati da diverse divinità. Proprio come il *Mahāvairocana Sūtra* presuppone l'illuminazione intrinseca e articola un approccio concreto alla realizzazione di tale illuminazione, il suo *maṇḍala*, il Garbhakośadhātu, raffigura lo sbocciare del *bodhicitta* che informa ogni attività. Così la saggezza ultima risiede non nell'appercezione noetica della verità, bensì nell'uso dei mezzi pratici che permettono alla compassione fondata sulla saggezza di pervadere il mondo.

Il maṇḍala Vajradhātu. Il regno del conoscitore raffigurato nel *maṇḍala* Vajradhātu – *vajra* indica in questo contesto il ricercatore di verità – è basato sulle nozioni dello Yogācāra della coscienza ed è rappresentato da nove sale, una per ciascun livello di coscienza o agente di cognizione. Lo Yogācāra enuncia otto livelli di coscienza: le cinque coscienze sensoriali – visiva, uditiva, olfattiva, gustativa e tattile; l'agente concettualizzante (*mano-vijñāna*), ossia quello che raccoglie ciò che gli agenti sensoriali trasmettono; l'agente valutativo (*manas*), ossia quello che discrimina, misura e valuta ciò che viene concettualizzato; e il deposito karmico (*ālaya*). Secondo il pensiero dello Yogācāra, la correlazione tra *ālaya* e *manas* è ciclica, e l'uno influenza e forma la qualità dell'altro. Per esempio, un seme di violenza immagazzinato nel deposito karmico forma il modo in cui il *manas* valuta il mondo – nel caso specifico, un modo violento. A sua volta, il modo in cui il *manas* valuta il mondo forma la qualità del deposito karmico, poiché vi depone il seme di violenza. Il fine degli insegnamenti dello Yogācāra è di trasformare semi «insalubri» in semi «salubri» così da spezzare questo circolo vizioso, permettendo all'individuo di sperimentare una rivoluzione completa della propria mente (*āśraya parāvṛtti*) e di vedere il mondo da una prospettiva completamente diversa. [Vedi *YOGĀCĀRA*; e *ĀLAYA-VIJÑĀNA*]. Ciascuna delle nove sale del *maṇḍala* Vajradhātu rappresenta uno degli otto agenti cognitivi dello Yogācāra più un nono, ossia Mahāvairocana che tutti racchiude (vedi figura 3). Queste sale

5	6	7
4	1	8
3	2	9

FIGURA 3. *Le nove sale del Vajradhātu.*

che rappresentano le tappe per la realizzazione della saggezza ultima, non sono tuttavia intese come una progressione lineare. La disposizione delle sale rappresenta piuttosto la metafora della duplice spinta di cui è detto. La spinta esterna dalla prima sala, dove siede Mahāvairocana, alla nona sala rappresenta il cammino dall'illuminazione alla non illuminazione. La progressione in direzione opposta, ossia dalla nona alla prima sala, è invece la spinta interna dalla non illuminazione all'illuminazione. Ancora una volta, la pratica che pone in grado un individuo di superare i problemi del mondo empirico (ossia, la spinta esterna) è al tempo stesso il mezzo per coltivare la salvezza (ossia, la spinta interna). Dato che saggezza significa comprensione del Dharmakāya Mahāvairocana, la cui natura è *bodhicitta*, compassione e mezzi pratici, essa implica anche l'applicazione della compassione e dei mezzi pratici nel trovare la soluzione dei problemi del mondo empirico. [Vedi *MAṆḌALA BUDDHISTA*].

Pratica. Se il *maṇḍala* Garbhakośadhātu è una mappa del regno della verità, del conosciuto e dell'ideale, e il *maṇḍala* Vajradhātu è una mappa del regno della pratica, del conoscitore e del reale, l'integrazione di questi due regni, cioè del conoscitore e del conosciuto, è il Dharmakāya Mahāvairocana, del quale l'uomo è considerato un microcosmo. Lo Shingon, che postula un approccio concreto ed empiricamente verificabile alla realizzazione dell'illuminazione, propone una serie di pratiche e di discipline da affiancare all'aiuto visivo di questi due *maṇḍala*. La pratica dello Shingon è divisa in due cammini: l'*adhiṣṭhāna* (giapponese, *kaji*), ossia il cammino che conduce alla comprensione del conosciuto, e la pratica del *bodhisattva*, ossia il cammino che conduce all'accrescimento di ciò che è stato compreso.

L'adhiṣṭhana e i Tre Misteri. Sebbene il termine *adhiṣṭhāna* si riferisca comunemente ai mezzi o agli strumenti per acquisire poteri sovrannaturali, nel pensiero dello Shingon esso è applicato alla fede dell'adepto. Per realizzare l'integrazione e l'illuminazione, l'adepto deve avere fede nell'efficacia del *sanmitsu* («tre misteri») come pratica per raggiungere la buddhità. Le pratiche del *sanmitsu* comprendono *mudrā* (posture sedute) per il corpo, *mantra* (sillabe o frasi simboliche espresse verbalmente) per la parola, e *yoga* (concentrazione o meditazione) per la mente. [Vedi *MANTRA*, vol. 9; *MUDRĀ*, vol. 9; e *MEDITAZIONE BUDDHISTA*]. La pratica dei Tre Misteri permette al devoto di realizzare pienamente l'integrazione con il corpo, la parola e la mente di Mahāvairocana o, per citare il *Mahāvairocana Sūtra*, di rendere perfetta la buddhità nel suo stesso corpo. Quando la fede nei Tre Misteri ha condotto alla realizzazione dell'integrazione fisica, vocale e mentale con Mahāvairocana, l'*adhiṣṭhāna* diventa lo strumento che permette all'individuo di acquisire poteri sovrannaturali. Ma queste pratiche, illustrate dal *maṇḍala* Vajradhātu, non costituiscono che una parte – la spinta interna – dell'integrazione completa tra conoscitore e conosciuto e devono essere coltivate mediante le pratiche del *bodhisattva*.

Le pratiche del bodhisattva. Descritte originariamente nel *Prajñāpāramitā Sūtra* (Il sūtra della perfezione della saggezza), le pratiche del *bodhisattva* rappresentano la quintessenza della disciplina del Mahāyāna. Esse constano di carità (*dāna*) e dell'uso dei mezzi pratici per illuminare tutti gli esseri senzienti, di moralità (*śīla*) per frenare l'ego, di pazienza (*kṣānti*) per non soccombere di fronte agli ostacoli, di sforzo (*vīrya*) per non cedere alla pigrizia, di meditazione (*dhyāna*) e di saggezza (*prajñā*). [Vedi *PARĀMITĀ*]. Considerate collettivamente, le prime quattro pratiche rappresentano la spinta esterna verso il mondo empirico, la saggezza rappresenta la spinta interna verso l'illuminazione e la meditazione è la disciplina che integra questi due moti. Le pratiche del *bodhisattva* permettono di verificare concretamente ed empiricamente l'integrazione tra uomo e Buddha, poiché soltanto mediante la pratica tale integrazione può essere confermata. L'integrazione implica essenzialmente che il fedele sia conscio che Mahāvairocana è parte integrante della personalità umana. In altre parole, l'integrazione è la realizzazione di *bodhicitta*, compassione e mezzi pratici (ossia, gli attributi esemplificati da Mahāvairocana) all'interno di noi stessi. Le pratiche del *bodhisattva*, dunque, deificano la personalità umana. Nel pensiero dello Shingon, il termine *deificare* è impiegato nel senso di onorare tutte le forme di vita, animata e inanimata, come Mahāvairocana, il Buddha cosmico e l'universo stesso. [Vedi *BODHISATTVA (LA VIA DEL)*].

L'eredità dello Shingon. Oggigiorno, lo Shingon è l'unica scuola esoterica che mantenga ancora viva la tradizione di Mahāvairocana. Benché il *Mahāvairocana Sūtra* sia stato composto in India e ci sia pervenuto attraverso traduzioni cinesi e tibetane, in quei Paesi le sue dottrine e le sue pratiche sono ormai cadute in disuso. Grazie alle sue origini cosmopolite, lo Shingon ha saputo assimilare idee e pratiche religiose formulate al di fuori della cornice del Buddhismo. Identificando in Mahāvairocana il cosmo stesso e il creatore di tutte le cose, lo Shingon ha potuto agevolmente incorporare le divinità (*kami*) e le pratiche religiose locali giapponesi nel contesto del *Mahāvairocana Sūtra*. L'approccio ecumenico di Kūkai, l'apertura al compromesso nei confronti di Scintoismo e Confucianesimo e la loro accettazione permisero allo Shingon di godere di grande favore presso la corte nel periodo di Heian. Tuttavia, dopo la morte di Kūkai, la mancanza di una guida carismatica e il successo dell'esoterismo del Tendai (Taimitsu) provocarono il declino della popolarità dello Shingon. Comunque, la figura di Kūkai spicca non soltanto nell'am-

bito dello Shingon, ma di tutta la storia religiosa giapponese. La sua teoria cosmologica che pone al centro Mahāvairocana, la creazione di una pratica capace di soddisfare le aspirazioni sia spirituali che intellettuali, la forza con la quale affermò l'illuminazione universale e l'integrazione intrinseca dell'uomo con la buddhità, tutto verrà riecheggiato nel pensiero delle scuole buddhiste che emergeranno nel periodo di Kamakura. La deferenza e il rispetto mostrati da Kūkai nei confronti delle divinità scintoiste sta all'origine della successiva sintesi tra Buddhismo e Scintoismo, e il suo uso dell'iconografia, in particolare dei due *maṇḍala*, ebbe un ruolo significativo nello sviluppo di quella estetica sincretica che caratterizza buona parte della tradizione letteraria e artistica giapponese.

[Vedi *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*, articolo sul *Buddhismo esoterico*; *SOTERIOLOGIA BUDDHISTA*; *NIRVĀṆA*; e *MAHĀVAIROCANA*. Per gli antecedenti cinesi dello Shingon, vedi *ZHENYAN*. Vedi anche *KŪKAI*].

BIBLIOGRAFIA

Yoshito Hakeda (cur. e trad.), *Kūkai. Major Works*, New York 1972. Una traduzione fedele delle più importanti opere di Kūkai, preceduta da una descrizione della figura e del pensiero dell'autore. La bibliografia, benché priva di annotazioni critiche, è assai completa.

J.M. Kitagawa, *Kōbō Daishi and Shingon Buddhism*, Diss., University of Chicago 1951.

Minoru Kiyota, *Shingon Buddhism. Theory and Practice*, Los Angeles 1978. Un'interpretazione della teoria e della pratica dello Shingon dalla prospettiva del pensiero buddhista del Mahāyāna con una bibliografia critica (in particolare di fonti giapponesi) e un glossario completo di termini tecnici dello Shingon.

Minoru Kiyota, *Gedatsukai. Its Theory and Practice. A Study of a Shinto-Buddhist Syncretic School in Contemporary Japan*, Los Angeles 1982. Un esame critico del Gedatsukai, una nuova religione derivata dallo Shingon, dalla prospettiva teorico-pratica dello Shingon. Quest'opera, che si propone di reinterpretare il linguaggio religioso popolare sulla base dello Shingon, è corredata da una bibliografia giapponese e inglese dedicata alla storia della religione giapponese, allo Shingon Mikkyō e al Gedatsukai, e da un glossario di caratteri sino-giapponesi.

Minoru Kiyota, *Tantric Concept of Bodhicitta. A Buddhist Experiential Philosophy. An Exposition Based on the Mahāvairocana-sūtra, Bodhicitta-śāstra and Sokushin-jōbutsu-gi*, Madison/Wis. 1983. L'opera esamina le basi dottrinali dello Shingon Mikkyō sulla base dei tre testi citati nel titolo. Essa identifica il *bodhicitta* con l'agente dell'integrazione tra uomo e Buddha e descrive questa integrazione come una forma di filosofia del concreto. L'opera presenta una traduzione commentata dei tre testi, un saggio bibliografico critico sui commentari classici a questi testi e un glossario di termini tecnici sanscriti, tibetani e cinesi.

Yūkei Matsunaga, *Mikkyō no rekishi*, Kyoto 1969.

Seigai Omura, *Mikkyō hattatsushi*, Tokyo 1918, rist. 1972.

Beatrice Lane Suzuki, *Shingon School of Mahāyāna Buddhism*, II, *The Mandara*, in «Eastern Buddhist», 7 (1936), pp. 1-38. Un'utile dissertazione sul *maṇḍala* dell'Utero.

Ryūjun Tajima, *Étude sur le Mahāvairocana-sūtra*, Paris 1936.

Ryūjun Tajima, *Les Deux grands maṇḍalas et la doctrine de l'ésotérisme Shingon*, Tokyo 1959, 1984 (2ª ed.).

Shōun Toganoo, *Mandara no kenkyū*, Kyoto 1927.

Shōun Toganoo, *Himitsu bukkyōshi*, Kyoto 1933. Pubblicato anche in Hajime Nakamura et al. (curr.), *Gendai bukkyō meicho zenshū*, IX, Tokyo 1964.

MINORU KIYOTA

SHINRAN (1173-1262), fondatore del Jōdo Shinshū, o scuola della Vera Terra Pura, del Buddhismo Mahāyāna. Nato in Giappone in un periodo di turbamenti sociali e cambiamenti religiosi, Shinran divenne monaco del Tendai a nove anni entrando al monastero del monte Hiei. A ventinove anni, mosso da un profondo scontento spirituale, meditò per cento giorni nel tempio Rokkakudō di Kyoto, dove ebbe una visione che lo indusse, nel 1201, a diventare discepolo di Hōnen, maestro della Terra Pura. Qualche tempo dopo, ricevette da Hōnen il permesso di copiare la sua opera principale, il *Senchaku hongan nembutsu shū* (Trattato sul *nembutsu* del principale voto scelto), e di ritrarre il maestro. A causa di pesanti critiche mossegli dai monaci del monte Hiei e del Kōfukuji di Nara, e delle indiscrezioni di certi suoi discepoli, Hōnen e i suoi pricipali discepoli vennero esiliati. Nel 120[illegible] Shinran si trasferì allora a Echigo (nell'attuale prefettura di Niigata) con il falso nome di Fujii Yoshizane.

Nei successivi sette anni circa di esilio trascorsi presso il Kokubu di Enchigo, Shinran sposò Eshin-ni e insieme ebbero sei figli. Shinran divenne particolarmente noto proprio per aver instaurato il matrimonio tra il clero e per aver abbandonato i precetti monastici come atto religiosamente giustificato. Egli fu ispirato in ciò da un sogno nel quale gli apparve il *bodhisattva* Kannon (sanscrito, *Avalokiteśvara*, il *bodhisattva* della compassione) che gli promise di assumere forma di donna per accompagnarlo nella missione di diffondere alla gente le dottrine della Terra Pura.

Perdonato nel 1211, Shinran lasciò Echigo due anni dopo per Kantō. Lì cominciò a formare una considerevole comunità instaurando piccoli *dōjō* (luoghi di ritiro) nelle case dei seguaci sparse per la regione. Al suo ritorno a Kyoto, nel 1235 o 1236, Shinran mantenne per corrispondenza i legami con i propri discepoli, rispondendo a domande di genere dottrinale e dando consigli

su vari problemi che la nascente comunità stava affrontando. Tra i suoi sforzi letterari, completò e ritoccò il *Kyōgyōshinshō*, scrisse vari commentari come lo *Yuishinshōmon'i* e lo *Ichinentannenmon'i*, e compose raccolte di *wasan* (inni) che esprimevano i temi base del suo insegnamento o inneggiavano ai testi e ai maestri della tradizione della Terra Pura, servendosi per lo più di uno stile letterario di stampo popolare.

Alcune varianti nell'interpretazione degli insegnamenti di Shinran finirono inevitabilmente per portare il conflitto tra i suoi seguaci. Queste difficoltà ricorrono spesso tra gli argomenti delle ultime lettere di Shinran e continuarono ad affliggere la comunità anche dopo la morte del fondatore. Tuttavia, negli ultimi anni di Shinran, fu suo figlio maggiore, Zenran, a creare conflitti e incomprensioni tra i discepoli, sostenendo di aver ricevuto dal padre speciali nozioni e autorità. Soltanto quando Shinran disperse tali incomprensioni disconoscendo suo figlio, la pace tornò nella comunità. Nei suoi ultimi scritti e nelle sue lettere, Shinran espresse alcuni dei suoi pensieri più profondi, tra i quali l'affermazione che i credenti sono «uguali al *tathāgata*» e la sua espressione di fede nell'assoluto «altro potere» (*tariki*) del Buddha Amida (sanscrito, Amitābha). Nel 1262 Shinran si spense serenamente nella casa di un fratello.

La disillusione spirituale provata da Shinran nei confronti della disciplina monastica e la sua esperienza di fede, sotto la guida di Hōnen, nel Voto Principale di Amida (*hongan*) costituirono la base e l'ispirazione per lo sviluppo del Jōdo Shinshū come principale espressione distintiva della dottrine della Terra Pura nella storia giapponese. Influenzato dal pensiero dello *hongaku* («illuminazione primordiale») della filosofia del Tendai e dalla tradizione della Terra Pura cinese a lui contemporanea, Shinran seppe allargare i confini concettuali entro i quali la tradizione della Terra Pura aveva presentato la compassione del Buddha Amida.

Shinran sosteneva che vi fossero due tappe nel processo di salvezza stabilito dalle virtù del Buddha Amida. Esse sono l'*ōsō*, l'«andata alla Terra Pura» e il *gensō*, il «ritorno». L'*ōsō* si riferisce agli elementi di esperienza religiosa che conducono alla rinascita nella Terra Pura. Il *gensō* indica invece il fine altruistico della salvezza secondo il quale diveniamo parte del processo di salvezza che guida tutti gli esseri all'illuminazione. Shinran analizza la prima tappa, ossia l'andata alla Terra Pura, in base a quattro dimensioni e dedica a ciascuna un capitolo del *Kyōgyōshinshō*: Dottrina, Pratica, Fede e Illuminazione.

Il capitolo sulla dottrina tratta del *Daimuryōjukyō* (Sūtra maggiore della Terra Pura), che narra la storia di come, dieci *kalpa* fa, il *bodhisattva* Hōzō (Dharmākara) abbia completato cinque *kalpa* di formazione religiosa e sia divenuto il Buddha Amida della Terra Pura occidentale grazie all'adempimento dei suoi quarantotto voti principali.

Il capitolo sulla pratica spiega che la recitazione del nome di Amida (il cosiddetto *nembutsu*, dal cinese, *nianfo*) è il metodo prescritto nel diciottesimo voto per salvare tutti gli esseri. Shinran sostiene che il *nembutsu* è una grande pratica lodata da tutti i Buddha, giacché il nome stesso è l'incarnazione della virtù di Amida.

Il capitolo sulla fede rivela il tratto davvero distintivo della dottrina della Terra Pura di Shinran. In questo capitolo, egli dimostra come la fede sia la mente vera e reale del Buddha Amida che si esprime nella coscienza umana. Sullo sfondo della tradizione del Mahāyāna, egli afferma che la fede stessa è la realizzazione della natura di Buddha (*shinbusshō*).

Nello sviluppare questa sua interpretazione, Shinran andava oltre il limitato concetto di Amida presentato dalla narrazione mitica del *sūtra*. Egli intendeva Amida come l'unica realtà del cosmo, collegando le dottrine della Terra Pura al concetto dell'Illuminazione Primordiale (giapponese, *hongaku*) proprio della filosofia del Tendai. Amida non è più soltanto un Buddha tra gli altri, limitato al tempo della sua illuminazione dieci *kalpa* fa, ma è invece il Buddha eterno (*Jōdo wasan* n. 55). Secondo il *Jinenhōnishō*, Amida, in qualità di sommo corpo senza forma del *dharma* (sanscrito, *dharmakāya*), prende forma per manifestare la sua natura essenziale, che va oltre tutte le comprensioni e tutte le definizioni. Il Buddha Amida è il simbolo della vita e della luce eterne, della compassione e della saggezza che rende possibile la salvezza per tutti gli esseri umani, non importa se malvagi o corrotti. Il potere del suo voto è manifesto nella storia umana attraverso la formula che esprime il suo nome, ossia «Namu Amida Butsu» («Lode al Buddha Amida») che agisce come causa esterna di salvezza.

La Luce (*kōmyō*) è la condizione interiore della salvezza percepita come fede sicura nel nome, nel voto e nella concomitante recitazione del *nembutsu*. La fede non è atto umano, bensì fondamentalmente il dono della vera e reale mente di Amida all'interno della coscienza umana, sotto forma di immediata consapevolezza, al contempo, della propria incapacità spirituale e dell'abbraccio sicuro della compassione di Amida. In quel preciso momento, la sicurezza della salvezza si manifesta come un profondo movimento interno di totale fiducia nel voto. Per questa ragione, Shinran metteva l'accento sul «potere dell'altro» (*tariki*), ossia sul potere salvifico di Amida, piuttosto che sullo sforzo personale (*jiriki*) come contributo essenziale alla salvezza. La consapevolezza ricevuta in quel momento indica che il discepolo ha raggiunto il livello di chi è completamento certo (*shōjōjū*), e che tutte le cause, e dunque anche i frutti, della salvezza sono stati perfezio-

nati. Lo stato spirituale del credente nella vita è «uguale al *tathāgata*», sebbene la sua effettiva illuminazione lo attenda nel futuro, dal momento che le basi causali della riuscita finale sono state poste grazie alla fede, dimostrata al presente, nel voto di Amida.

Secondo Shinran, la recitazione del *nembutsu* non costituisce un mezzo per guadagnarsi la rinascita nella Terra Pura grazie ai propri meriti, ma è piuttosto un'espressione spontanea di gratitudine per aver ricevuto l'assicurazione di essere salvi. Il capitolo dedicato all'Illuminazione insegna che il destino finale degli esseri è la nascita nella Terra Pura, identificata con il *nirvāṇa*, ed è anche il divenire un Buddha e, alla maniera del *bodhisattva*, il ritorno in questo mondo contaminato per salvare tutti gli esseri.

La comunità sorta grazie agli sforzi e all'insegnamento di Shinran finì per separarsi in diverse rami. Tra di essi, i principali sono stati il Takada Senjūji e lo Honganji, che più tardi si dividerà ulteriormente in ramo orientale e ramo occidentale. Dapprima movimento relativamente minore all'interno del Buddhismo giapponese, il Jōdo Shinshū si trasformò in una potente istituzione religiosa e sociale grazie all'eloquenza, alla semplicità e alla determinazione del suo ottavo patriarca, Rennyo (1415-1499). [Vedi *RENNYO*]. Nonostante le divisioni interne, esso è rimasto una delle principali forze religiose popolari in Giappone.

[Vedi *JŌDO SHINSHŪ*; e *HŌNEN*. Per il complesso di dottrine e pratiche religiose che informa il pensiero di Shinran, vedi *AMITĀBHA*; *NIANFO*; *TERRA PURA E TERRA IMPURA*; e *MAPPŌ*].

BIBLIOGRAFIA

Toshihide Akamatsu, *Shinran*, Tokyo 1969. Una panoramica dettagliata sulla vita di Shinran.

Toshihide Akamatsu e Kazuo Kasahara (curr.), *Shinshūshi gaisetzu*, Kyoto 1963. Una raccolta di studi sul Buddhismo del periodo di Kamakura, la vita di Shinran e lo sviluppo delle istituzioni dello Shinshū.

A. Bloom, *Shinran's Gospel of Pure Grace*, Tucson/Ariz. 1965. Uno studio sistematico dell'insegnamento di Shinran.

A. Bloom, *The Life of Shinran Shōnin. The Journey to Self-Acceptance*, Leiden 1968. Un esame critico dei problemi della biografia di Shinran.

Kenkō Futaba, *Shinran no kenkyū*, Kyoto 1962. Un'analisi di temi sociali e religiosi legati alla vita di Shinran.

Saburo Ienaga, *Shinran Shōnin gyōjitsu*, Kyoto 1948. Un profilo cronologico della vita e delle attività di Shinran corredato da importanti riferimenti testuali.

Isao Inagaka et al. (tradd.), *The Kyō Gyō Shin Shō*, Kyoto 1966, 1983 (2ª ed.). Una traduzione dei commenti di Shinran al *Kyōgyōshinshō*.

P.O. Ingram, *The Dharma of Faith. An Introduction to Classical Pure Land Buddhism*, Washington/D.C. 1977. Uno studio delle dottrine di Shinran nel contesto della tradizione buddhista, corredato da uno studio su Rennyo.

Kazuo Kasahara, *Shinran to tōgoku nōmin*, Tokyo 1957. Uno studio sulla vita di Shinran nel contesto dello sviluppo sociale dell'area di Kantō.

Alicia Matsunaga e D. Matsunaga, *Foundations of Japanese Buddhism*, II, *The Mass Movement*, Los Angeles-Tokyo 1976. rist. 1996. Una dettagliata panoramica storica delle principali scuole buddhiste del periodo di Kamakura.

Junkō Matsuno, *Shinran*, Tokyo 1959. Uno studio dettagliato sulla vita di Shinran.

Shinei Shigefuji, *Nembutsu in Shinran and His Teachers. A Comparison*, Toronto 1980. Un dettagliato esame degli insegnamenti di Shinran in relazione alla tradizione della Terra Pura.

Shinshū Seiten. Jōdo Shin Buddhist Teaching, San Francisco 1978. Un'antologia di testi tradotti di Shinran e Rennyo, corredata da materiale esplicativo, ad opera delle Chiese Buddhiste d'America.

D.T. Suzuki, *Collected Writings on Shin Buddhism*, Eastern Buddhist Society (cur.), Kyoto 1973. Saggi sul Buddhismo del Mahāyāna e della Terra Pura.

D.T. Suzuki (trad.), *The Kyōgyōshinshō by Gutoku Shaku Shinran*, Eastern Buddhist Society (cur.), Kyoto 1973.

Yoshifumi Ueda (cur. e trad.), *The Letters of Shinran. A Translation of Mattōshō*, Kyoto 1978. Una traduzione delle principali lettere di Shinran corredata da un'introduzione esplicativa.

[Aggiornamenti bibliografici:

C. Chilson, *Born-Again Buddhists. Twentieth-Century Initiation Rites of Secretive Shinshu Societies in Central Japan*, in «Studies in Central and East Asian Religions», 11 (1999), pp. 15-36.

J.C. Dobbins, *Jodo Shinshu. Shin Buddhism in Medieval Japan*, Bloomington 1989.

J.R. Smith, *Human Insufficiency in Shinran and Kierkegaard*, in «Asian Philosophy», 6 (1996), pp. 117-28.

Yoshifumi Ueda e D. Hiroto (curr.), *Shinran. An Introduction to His Thought*, Kyoto 1989].

ALFRED BLOOM

SHŌKŪ (1177-1247), noto anche con il nome di Zen'ebō; fondatore del ramo Seizan della setta buddhista giapponese del Jōdō (Terra Pura). Questo ramo, insieme con quello Chinzei, è tuttora uno dei due rami dominanti all'interno della setta del Jōdō. Shōkū, figlio primogenito di Minamoto Chikasuye, all'età di nove anni venne adottato da Koga Michichika, ministro degli affari interni (primo ministro). A quattordici anni divenne discepolo di Hōnen e fu in seguito preposto a collaborare alla redazione della principale opera dottrinale di Hōnen, il *Senchaku hongan nembutsu shū*. Nel 1207, nel corso della persecuzione del movimento del Nembutsu di Hōnen (la cosiddetta persecuzione di Jōgen), Shōkū venne accusato di essere uno dei maggiori

sostenitori del movimento del Nembutsu e condannato all'esilio, al quale tuttavia scampò grazie all'influenza dell'eminente abate Jien del Tendai. Dopo la morte di Hōnen, nel 1212, Shōkū studiò il Buddhismo esoterico del Tendai (Taimitsu) sotto la guida di Jien, dal quale ricevette l'ordinazione esoterica *abhiṣeka* (giapponese, *kanjō*). Su richiesta di Jien, si stabilì nell'Ōjōin del monastero Yamashinadera del Seizan. Durante questo suo soggiorno, diffuse le dottrine della Terra Pura tra l'aristocrazia di Kyoto e tenne varie lezioni sul *Guan wuliangshoufo jing*. Nel 1227, nel corso di un'ulteriore persecuzione del movimento del Nembutsu, Shōkū riuscì a sfuggire nuovamente a una seconda condanna all'esilio. Morì a Kyoto all'età di settantuno anni.

Uno degli elementi che maggiormente caratterizza le dottrine della Terra Pura diffuse da Shōkū è l'incorporamento di elementi del Tendai ed esoterici. Shōkū mantenne stretti legami con la setta del Tendai e con il pensiero del Taimitsu. Inoltre, il suo pensiero è altamente filosofico e intellettuale, in netto contrasto con gli insegnamenti di Benchō (fondatore del ramo Chinzei), che sottolineava invece l'aspetto pratico della semplice recitazione del *nembutsu*.

La recitazione della formula «Namu Amida Butsu» esprime l'unione basilare di colui che pratica il *nembutsu* con il Buddha Amida. Lo scopo della recitazione del *nembutsu* è dunque quello di rendere l'individuo conscio di tale verità. Secondo Shōkū, era tuttavia possibile ottenere la nascita nella Terra Pura anche grazie ad altre pratiche oltre al *nembutsu*, come la fedeltà ai precetti o il compiere azioni virtuose. Dei tre *sūtra* della Terra Pura, Shōkū considerò di gran lunga più importante il *Guan wuliangshoufo jing*. Il commentario di Shandao su questo *sūtra* in particolare svolse un ruolo centrale nella dottrina del Buddhismo della Terra Pura di Shōkū.

[Vedi *JŌDOSHŪ*].

BIBLIOGRAFIA

Yasui Kodo, *Hōnen monka no kyōgaku*, Kyoto 1968.
Ryūkoku Daigaku Shinshū Gakkai (cur.), *Hōnen to sono monka no kyōgaku*, Kyoto 1972.

BANDO SHŌJUN

SHŌTOKU TAISHI (574-622), nome postumo di Umayado no Toyotomimi no Mikoto, noto anche come Jōgū Ō; reggente del Giappone per un trentennio a partire dal 593 fino alla morte. Suo padre, l'imperatore Yōmei, morì per cause naturali nel secondo anno di regno (587). Nello stesso anno, la famiglia Mononobe venne sconfitta dalla famiglia Soga e l'imperatore Sushun ascese al trono. Nel quinto anno di regno (592), egli fu assassinato da Soga no Umako. In tali travagliate circostanze, ascese al trono come trentatreesimo monarca la prima sovrana della storia giapponese, l'imperatrice Suiko, consorte del trentesimo monarca, l'imperatore Bidatsu. Suiko designò il figlio maggiore dell'imperatore Yōmei, il diciannovenne Shōtoku, come proprio delfino (*taishi*) e gli affidò il governo.

Nel trentennio che seguì, Shōtoku si dedicò a porre salde basi allo Stato giapponese e a favorirne la cultura. A tal fine, abbracciò il Buddhismo, incoraggiò l'educazione e patrocinò gli artisti, redasse una costituzione e rivoluzionò completamente il governo nazionale. Mandò propri incaricati e studenti nella Cina della dinastia Sui cosicché, grazie a lui, la progredita cultura del continente poté giungere in Giappone. Patrocinò le arti, incoraggiò l'industria, assicurò assistenza medica ai malati e aiuto a orfani e anziani, sviluppò le vie di comunicazione per le merci, istituì regole per la protezione degli animali e redasse una storia nazionale. In tal modo, nell'arco della propria vita, Shōtoku seppe donare al Giappone una brillante fioritura culturale.

Nel 594, secondo anno di regno dell'imperatrice Suiko, il primo giorno del secondo mese, Shōtoku emise un editto imperiale che promuoveva i Tre Tesori. L'editto spiegava che tali «tesori» – ossia il Buddha, la dottrina buddhista (*dharma*) e la fratellanza buddhista (*saṃgha*) – non erano tre entità separate, ma esistevano eternamente e indistruttibilmente come un tutt'uno. Questo può essere considerato il primo anno dell'era buddhista in Giappone. Inoltre, fonti contemporanee indicano che «tutti i soggetti e le parti vennero invitati a costruire una casa di Buddha in ringraziamento all'imperatore e ai loro antenati». Secondo il *Nihonshoki*, questa «casa di Buddha» significa «tempio», chiamato in tal modo poiché fino ad allora non esistevano templi in Giappone. Ma, mentre in India i monasteri (*vihāra*) erano stati luogo di pratica religiosa per i fedeli buddhisti, è possibile che in Giappone i templi siano stati innanzitutto edificati per esprimere gratitudine all'imperatore e agli antenati, e soltanto più tardi vennero specificamente consacrati a fini buddhisti. La funzione principale del clero in questi primi templi buddhisti era di eseguire funerali e servizi in memoria dei defunti, e di curare le tombe delle famiglie dei patroni.

Nel 604, dieci anni dopo l'Editto dei Tre Tesori, venne promulgata la cosiddetta Costituzione dei Diciassette Articoli. (A questo proposito, alcuni studiosi contemporanei propendono piuttosto nel ritenere che la costituzione venne composta, in realtà, dopo la morte del principe Shōtoku). Nel secondo articolo della costituzione, si afferma che i Tre Tesori sarebbero il rifugio finale di tut-

ti gli esseri viventi e l'oggetto ultimo di fede per tutto il mondo. Si insegna, inoltre, come ciascuno, a qualsiasi età, debba rispettare gli insegnamenti buddhisti.

Due anni dopo, nel 606, Shōtoku Taishi istruì l'imperatrice Suiko sullo *Shōmangyō* (sanscrito, *Śrīmālā Sūtra*) e, nello stesso anno, tenne lezioni sullo *Hokekyō* (sanscrito, *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra*). L'interpretazione data da Shōtoku a tali scritture costituisce il primo commentario di testi buddhisti in Giappone. Il principe Shōtoku, determinato a far sì che queste opere sopravvivessero per le generazioni future, inviò l'anno seguente nella Cina dei Sui un suo incaricato, Ono no Imoko, con il compito di raccogliere scritti, commentari e altro materiale. Una seconda missione in Cina di Ono no Imoko, l'anno dopo, ebbe probabilmente lo scopo di procurare commentari dei tre *sūtra*. I commentari di Shōtoku che ne risultarono, ossia lo *Shōmangyō gisho*, in un solo fascicolo, lo *Yuimagyō gisho*, in tre fascicoli (basato sul *Vimalakīrtinirdeśa Sūtra*; giapponese, *Yuimagyō*), e lo *Hokekyō gisho*, in quattro fascicoli, sono i primi e i più antichi scritti del Giappone. I quattro fascicoli dello *Hokekyō gisho* tuttora conservati negli archivi imperiali sono ritenuti autografi di Shōtoku Taishi e costituiscono uno dei maggiori tesori del Giappone.

In confronto con molti degli altri principali *sūtra* del canone del Mahāyāna, lo *Hokekyō* (sette fascicoli, tradotto in cinese nel 406), lo *Yuimagyō* (tre fascicoli, tradotto nel 406) e lo *Shōmangyō* (un fascicolo, tradotto nel 436) sono opere brevi, ma in termini di contenuto sono importanti quanto molti dei testi più lunghi. Essi rappresentano le scritture del Mahāyāna al loro livello più alto di sviluppo. Mentre lo *Yuimagyō* è un'opera di critica del pensiero dello Hīnayāna, tesa a idealizzare il Buddhismo Mahāyāna, tanto lo *Hokekyō* quanto lo *Shōmangyō* propongono invece la dottrina dell'«unico veicolo» (sanscrito, *ekayāna*), che riconcilia le dottrine dello Hīnayāna e del Mahāyāna, costituendo così un più alto livello di sviluppo e di sintesi. La dottrina dell'Unico Veicolo, che trascende le differenze tra le due scuole, predica infatti la buddhità per tutte le creature viventi, sulla base dell'eternità del «corpo del *dharma*» del Buddha.

Il Buddha propugnato da Shōtoku era infatti questo Buddha del «corpo del *dharma*» ultimo e la dottrina in cui credeva era la dottrina dell'Unico Veicolo del Buddhismo Mahāyāna. In questa dottrina dell'Unico Veicolo clero e laici non hanno una distinzione netta. Queste scritture sottolineano, anzi, che persino nella vita quotidiana si può raggiungere la liberazione dai desideri del mondo; per questa ragione, vengono rifiutate le pratiche dello Hīnayāna che prescrivevano l'abbandono della moglie, della famiglia e della società per rifugiarsi nella foresta al fine di praticare la meditazione. Si vede già chiaramente ormai l'orientamento laico che sarà proprio della natura del Buddhismo giapponese dei secoli successivi. Tuttavia, sebbene nei commentari ai tre *sūtra* vi sia molto che esula dalle annotazioni indiane delle scritture o dai commentari dei pensatori buddhisti cinesi, le interpretazioni di Shōtoku appaiono ancora saldamente radicate nei classici concetti mahāyānici dell'Unico Veicolo.

A Shōtoku Taishi viene attribuita anche l'erezione sia dello Hōryūji di Nara, sia, nel 593, dello Shitennōji di Ōsaka. Secondo la tradizione, lo Shitennōji venne eretto su di un terreno che apparteneva prima alla famiglia Mononobe in onore dei quattro re *deva* che proteggono la terra nelle quattro direzioni. Quelli che vengono solitamente definiti templi provinciali (*kokubunji*) divennero formalmente noti nel periodo di Nara con il nome di «Templi dei re *deva* della luce dorata che protegge la Nazione» (*Konkōmyō Shitennō gogoku no tera*). In ciascuna delle sei province ne venne eretto uno, un'estensione dell'idea dei templi guardiani inaugurata dallo Shitennōji.

Dopo la morte di Shōtoku Taishi nel 622, il dispotismo della famiglia Soga si intensificò. I membri del ramo della famiglia cui era appartenuto Shōtoku, a cominciare dal principe Yamashiro no Ōe, morirono suicidi o vennero messi a morte, nel 643, al tempio Ikaruga nel corso di un crudele conflitto dinastico. La famiglia di Shōtoku Taishi ne aveva messo in pratica l'insegnamento: «Non compiere il male, fai soltanto il bene». Essa evitò di prendere la vita altrui con la forza delle armi, nemiche o amiche che fossero, e cercò la pace eterna, poiché credeva nel venerato ed eterno «corpo del *dharma*» del Buddha più che nel corpo fisico, che presto o tardi sarebbe perito. Due anni dopo, nel 645, vennero proclamate le Riforme Taika, e la famiglia imperiale giapponese accolse il sicuro e duraturo principio che Shōtoku aveva saputo porre.

BIBLIOGRAFIA

Mosaku Ishida et al. (curr.), *Shōtoku Taishi zenshū*, I-VI, Tokyo 1942-1944. Comprende gli scritti dello stesso Shōtoku, biografie premoderne e moderne e diversi studi recenti, offrendo un compendio eccellente di fonti.

Katsuichirō Kamei, *Shōtoku Taishi*, Tokyo 1959.

Shōtoku Taishi Hōsankai (curr.), *Shōtoku Taishi to Nara bunka*, Kyoto 1951. Una raccolta completa di studi su Shōtoku e sull'influenza da lui esercitata sulla cultura giapponese. Comprende una bibliografia curata da Wakabayashi T[illegible]mitsu.

HANAYAMA SHINSHŌ

ŚĪLABHADRA (circa 529-645; tibetano, Ngang tshul bzang po; cinese, Jiexian; giapponese, Kaiken), dialettico buddhista indiano appartenente alla scuola dello Yogācāra-Vijñānavāda, maestro dell'università monastica di Nālandā, discepolo di Dharmapāla e insegnante di Xuanzang. Molti racconti della vita di Śīlabhadra sono tuttora esistenti. Le fonti tibetane sono frammentarie, ma, grazie alle notizie su di lui riportate da Xuanzang nei suoi scritti, quelle cinesi danno un maggior numero di informazioni. Dai biografi tibetani, come Tāranātha e Sum pa mkhan po, apprendiamo soltanto che Śīlabhadra fu contemporaneo di Śākyamati, Yaśomitra e Sa'i rtsa lag. Tuttavia, biografie cinesi come quelle che si trovano nel *Xiyou ji* di Xuanzang (ossia T.D. 51,914c-915a) e nel *Nanhai jigui neifa juan* di Yijing (T.D. 54,229b) permettono di ricostruire una traccia del suo cammino religioso.

Śīlabhadra appartenne alla famiglia reale di Samatata, nell'India orientale, e fu membro della casta brahmana. Appassionato studioso fin da bambino, viaggiò attraverso diverse regioni dell'India in cerca di maestri religiosi e finalmente arrivò all'università monastica di Nālandā, dove studiò con il maestro dello Yogācāra, Dharmapāla, il quale lo ordinò monaco e lo guidò fino al più alto livello di erudizione.

Durante questo periodo, un insegnante non buddhista proveniente dall'India meridionale, geloso della realizzazione di Dharmapāla nei campi del sapere e della religione, volle sfidarlo in un dibattito dottrinale. Su invito del re locale, Dharmapāla accettò questa sfida. Quando Śīlabhadra seppe di questo confronto, si offrì di sostenere il dibattimento al posto del suo maestro. Sebbene avesse soltanto trent'anni, Śīlabhadra vinse la disputa e fu ricompensato con una città, dove in seguitò costruì un monastero. Succedette a Dharmapāla alla guida dell'università monastica di Nālandā e divenne famoso con il rispettoso appellativo di Zhengfa Zang («tesoro della buona legge»).

La teoria del Vijñānavāda di Dharmapāla insisteva sulla distinzione tra cinque categorie di persone: 1) quelle che sono destinate a essere *bodhisattva*; 2) quelle che sono destinate a essere *pratyekabuddha*; 3) quelle che sono destinate a essere *śrāvaka*; 4) quelle con una destinazione spirituale indeterminata; e 5) quelle che non potranno mai essere emancipate (*icchantika*). La sua teoria secondo la quale esistono persone che non raggiungeranno mai la buddhità è in netto contrasto con gli insegnamenti dell'«Unico Veicolo» (*ekayāna*), per i quali tutti hanno una natura di Buddha e alla fine diventeranno emancipati. Fu Śīlabhadra che trasmise la teoria del Vijñānavāda di Dharmapāla a Xuanzang. Sebbene Śīlabhadra avesse centosei anni quando incontrò Xuanzang, insegnò a quest'ultimo le teorie del Vijñānavāda per circa cinque anni. Xuanzang a sua volta trasmise la teoria di Dharmapāla a Kuiji (632-682), che fondò in Cina la setta del Faxiang.

Una notevole disputa dottrinale tra Śīlabhadra e Jñānaprabha (non attestato; cinese, Zhiguang; giapponese, Chikō) si tenne a Nālandā. Fazang (643-712) fornisce un resoconto di questo confronto nelle sue opere *Huayan jing tanxuan ji* (T.D. 35,111c-112a), *Shiermen lun zongzhi yiji* (T.D. 42,213a, b) e *Dasheng qixin lun yiji* (T.D. 44,242a-c). Questo racconto gli venne narrato da Divākara, un maestro e traduttore indiano del *dharma*, al Dayuan Si di Chang'an.

Argomento del dibattimento furono i «tre tempi», ovvero i «tre gradi», dell'insegnamento del Buddha. Śīlabhadra, che seguiva la tendenza del Vijñānavāda basata sul *Saṃdhinirmocana Sūtra* e sulla *Yogācārabhūmi*, interpretava i Tre Gradi come segue: 1) l'insegnamento dei princìpi dello Hīnayāna che riguardano la Quattro Nobili Verità e la vacuità del sé (*pudgalanairātmya*); 2) l'insegnamento della natura immaginaria delle cose (*parikalpitasvabhāva*) e della vacuità delle cose (*dharmanairātmya*); e 3) l'insegnamento della «sola coscienza» (*citamātra*). D'altro canto, Jñānaprabha, che seguiva la tendenza dei mādhyamika (seguaci del Madhyamaka, «sistema mediano») basata sul *Prajñāpāramitā Sūtra* e sui *śāstra* dei mādhyamika, interpretava i Tre Gradi come: 1) l'insegnamento del «Piccolo Veicolo» (Hīnayāna); 2) l'insegnamento secondo il quale il mondo esterno non esiste, mentre la mente esiste; e 3) l'insegnamento secondo il quale non esistono né il mondo esterno né la mente. Entrambi i pensatori guardarono al terzo grado come al più alto. È interessante rilevare che queste differenze ideologiche furono affermate così chiaramente dal VII secolo, poiché è possibile trovare in seguito nel Buddhismo tibetano lo stesso tipo di dibattito ermeneutico, per esempio nel *Drang nges legs bshad snying po* di Tsong kha pa (Tsongkhapa). Sfortunatamente, poiché non ci sono altre fonti su questo confronto tra Śīlabhadra e Jñānaprabha oltre al resoconto di Fazang, la sua credibilità storica rimane incerta. Nella biografia di Xuanzang, per esempio (T.D. 50,261a-b), Jñānaprabha compare come discepolo di Śīlabhadra e non viene fatta menzione di questo dibattito dottrinale.

L'unica opera ancora esistente di Śīlabhadra è il *Buddhabhūmivyākhyāna* (un commentario sul *Buddhabhūmi Sūtra*), conservata nel canone tibetano (edizione Derge n. 3997; edizione Pechino n. 5498).

[Vedi anche *YOGĀCĀRA*; *DHARMAPĀLA*; e *XUANZANG*].

BIBLIOGRAFIA

S. Beal (trad.), *Si-yu-ki. Buddhist Records of the Western World*, I-II, Oxford 1884, rist. 2000.

S. Beal (trad.), *The Life of Xuanzang*, (1888), London 1911, rist. 2000.
L.M. Joshi, *Studies in the Buddhistic Culture of India*, Delhi 1967, 1977 (2ª ed. riv.).
Kyoo Nishio, *Butsuji kyōron no kenkyū*, I-II, Tokyo 1940, 1982 (2ª ed.). Contiene l'edizione di un testo tibetano del *Buddhabhūmivyākhyāna* con traduzione giapponese.
Junjiro Takakusu (trad.), *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago (A.D. 671-695)*, Oxford 1896, Delhi 1982 (2ª ed.).

MIMAKI KATSUMI

SŌKA GAKKAI (Società della Creazione dei Valori) è una organizzazione laica affiliata all'ordine ecclesiastico buddhista giapponese del Nichiren Shōshū (Vera Scuola di Nichiren). Nichiren (1222-1282), un ecclesiastico versato negli insegnamenti della setta giapponese del Tendai, interpretò il *Sūtra del Loto* (sanscrito, *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra*) come la rivelazione finale della verità da parte del Buddha Gautama e, poiché le sue proprie esperienze di vita rispecchiavano le predizioni avanzate da Śākyamuni nel *Sūtra del Loto*, ossia che il fedele del *sūtra* avrebbe dovuto patire varie persecuzioni, proclamò se stesso Jōgyō, il *bodhisattva* annunciato nel *sūtra*. Nichiren insegnò l'invocazione (*daimoku*) «Nam-*Myōhō-renge-kyō*» («Omaggio al *Sūtra del Loto*») che iscrisse sul rotolo del sacro *maṇḍala*, il Gohonzon, conservato a Taisekiji, presso il monte Fuji. Il rotolo è considerato dai devoti come l'incarnazione dell'illuminazione e l'essenza della vita. [Vedi *NICHIREN*]. Fu Nikkō, discepolo di Nichiren, a fondare il Nichiren Shōshū, una delle trentuno sette di Nichiren, e a erigerne il tempio principale, il Taisekiji. [Vedi *NIKKŌ*]. Nikkan (1665-1726), abate di Taisekiji, sistematizzò la dottrina della setta che Nikkō aveva basato sull'acclamazione di Nichiren quale Buddha eterno di cui Gautama (Śākyamuni) non era che un precursore.

Nel 1930, Makiguchi Tsunesaburo (1871-1944), un insegnante, pubblicò un'opera in cui figurava la definizione «educazione alla creazione dei valori» in accordo con le dottrine di Nichiren, e fondò un'associazione, il Sōka Kyoiku Gakkai (Società Educativa per la Creazione dei Valori). Nel corso della seconda guerra mondiale, insieme con il suo assistente Toda Jōsei (1900-1958), venne imprigionato e la società fu perseguitata e costretta a sciogliersi. Dopo la morte in prigione del suo maestro, Toda s'impegnò a diffonderne la fede. Ristabilì il Sōka Gakkai, instillando nei suoi seguaci uno spirito di vigoroso proselitismo. Questa filosofia missionaria, detta *shakubuku* (spesso tradotta come «spezza e sottometti») e pesantemente criticata dai giornali, venne abbracciata dai suoi seguaci come un atto di compassione verso i non credenti, poiché ne distrugge le false credenze e conferisce loro le benedizioni del Buddhismo di Nichiren. Le conversioni furono numerose, tanto che nel 1958 i membri ammontavano già a 750.000 famiglie.

Il terzo presidente, Ikeda Daisaku, introdusse un sistema di applicazione dello *shakubuku* più cauto. Sotto la sua guida, l'associazione superò, a metà degli anni '80 del XX secolo, i dieci milioni di famiglie in Giappone e più di un milione nel resto del mondo. Ikeda, tuttora presidente del Sōka Gakkai International e figura pubblica notissima nel suo Paese, è un autore prolifico e un viaggiatore instancabile, particolarmente devoto alla causa della pace nel mondo e impegnato in frequenti dibattiti sugli argomenti d'attualità con personaggi di spicco nel panorama politico, accademico e culturale internazionale.

Makiguchi aveva strutturato il proprio pensiero su tre valori cardinali: il vantaggio, la bellezza e la bontà (che soddisfano, rispettivamente, i desideri materiale, spirituale e altruistico). Il concetto di vantaggio andò a sostituire la nozione kantiana di verità, dal momento che il «vero» era considerato una realtà meramente fattuale, che in se stessa non potrebbe promuovere la felicità, il bene supremo. Il Sōka Gakkai affonda queste idee nell'ottemperanza alle dottrine di Nichiren, e i membri realizzano tali scopi adempiendo a tre tipi di pratiche: la recitazione, mattina e sera, del *daimoku* e dei passi del *Sūtra del Loto* (un'attività detta *gongyō*) davanti a un reliquiario contenente una copia del Gohonzon; lo studio degli scritti di Nichiren; e l'attività di proselitismo.

Insieme con il *kaidan* (luogo di istruzione e consacrazione), il Gohonzon e il *daimoku* costituiscono le «tre grandi leggi segrete». Il Gohonzon è ritenuto custode del potere universale di tutti i Buddha e i *bodhisattva*, molti dei cui nomi vi sono inscritti. Il *daimoku* non è un *mantra* o una tecnica di meditazione, ma l'agente stesso dell'illuminazione. La recitazione assidua di questa invocazione apporta saggezza, compassione ed energia e fonte di felicità, salute e prosperità per i fedeli e conduce a un cambiamento interiore, all'istituzione della pace nel mondo e alla salvezza di tutta l'umanità. La frase «Nam-*Myōhō-renge-kyō*» invoca tutto il *Sūtra del Loto* comprendendo il testo e tutto ciò che esso contiene. I due capitoli del *sūtra* vengono recitati con il proposito di lodare e insieme di rifiutare il Buddhismo di Śākyamuni; essi individuano nel «Nam-*Myōhō-renge-kyō*» la legge fondamentale che permea l'intero universo e permette di conseguire in questa vita la buddhità. Questa è la «medicina eccellente» di cui parla il *sūtra* a proposito di coloro che sono nati nell'ultima era del *dharma* del Buddha, gli Ultimi Giorni della Legge (*mappō*). Per

questa ragione, incoraggiare gli altri alla recitazione è uno scopo vitale del Sōka Gakkai. Per il Nichiren Shōshū e per il Sōka Gakkai, il *kaidan* è Taisekiji stesso.

Il Buddhismo di Nichiren è la fede destinata in particolare al *mappō*, l'epoca presente, durante la quale le popolazioni assisteranno alla rivoluzione umana. Le dottrine del *karman* e il ciclo delle rinascite sono ammessi (pur senza affermare l'autoidentità o la consapevolezza tra la vita passata e la vita presente), ma ciò che conta è questa vita in questo mondo. Le tre pratiche mutano gli effetti accumulati delle cause passate, e sono causa di salutari effetti futuri. Il Sōka Gakkai sostiene una via di mezzo, che respinge l'ascetismo estremo e il materialismo, il collettivismo e l'individualismo. Il suo fine è una rivoluzione umana che porti al *kōsen rufu*, l'affermazione mondiale sulla quale si baserà la pace internazionale.

Per i membri del Sōka Gakkai, la salvezza implica una responsabilità sociale, politica e culturale. La frase «ōbutsu myōgō» («l'unione di re e Buddha») utilizzata dall'associazione, ne legittima il coinvolgimento nella sfera secolare, l'opera a favore della pace nel mondo e del benessere sociale, la promozione di opportunità culturali ed educative, e la volontà di riformare tutte le attività umane introducendo il Buddhismo nell'ambito della vita quotidiana come base per la creazione di valori.

Fin dai primi anni, il movimento conobbe una rapida espansione presso le classi lavoratrici, con un considerevole successo, per esempio, tra i minatori di Hokkaido. Il Sōka Gakkai esercitò anche un forte richiamo sui giovani. La sua organizzazione verticale va dalle cellule locali alle strutture internazionali, mentre le divisioni orizzontali provvedono nello specifico a seconda dell'età e del sesso. Sono previsti piccoli gruppi di discussione (*zadankai*) per sostenere l'impegno dei membri e facilitare le conversioni, mentre le feste popolari promuovono la solidarietà all'interno dei movimento e i pellegrinaggi a Taisekiji rafforzano la fede a livello individuale. In Giappone, il movimento annovera diverse scuole e una università, e promuove molti eventi culturali. Nel 1956, diversi candidati vennero sostenuti con successo alle elezioni parlamentari giapponesi; da allora, il Sōka Gakkai è diventato sostenitore del Kōmeitō (Partito del Governo Pulito), che, tuttavia, è rimasto indipendente dall'associazione. Dagli anni '70 del XX secolo, il Kōmeitō è diventato il terzo partito politico per numero di sostenitori in Giappone.

Le relazioni tra i capi laici del Sōka Gakkai e il clero del Nichiren Shōshū non sono state sempre facili e talvolta hanno causato dissensi. Tuttavia, alla fine degli anni '70 le dispute tra i due gruppi vennero risolte senza un serio scisma. Il Sōka Gakkai dota gli ecclesiastici di rendite, sedi e seguaci, mentre il clero legittima il culto dei soci fornendo repliche autenticate del Gohonzon per l'uso familiare e locale.

[Vedi *NICHIRENSHŪ*; e *NUOVE RELIGIONI IN GIAPPONE*, vol. 13].

BIBLIOGRAFIA

Il Sōka Gakkai ha pubblicato diverso materiale sul Buddhismo Nichiren e sui suoi capi, sulle finalità e sulla storia. Per quanto riguarda le dottrine, cfr. Yasuji Kirimura, *Outline of Buddhism*, Tokyo 1981. Sul fondatore del Sōka Gakkai, l'unica opera inglese esistente è D.M. Bethel, *Makiguchi. The Value Creator*, New York 1973. Per un racconto agiografico romanzato della vita di Toda Jōsei, cfr. Daisaku Ikeda, *The Human Revolution*, I-V, New York 1972-1984 (trad. it. *La rivoluzione umana*, Milano 1994). Per un commento importante, seppur datato, sul movimento da parte di due osservatori esterni, cfr. gli ampi studi monografici di J.A. Dator, *Sōka Gakkai, Builders of the Third Civilization*, Seattle 1969, e J.W. White, *The Sōkagakkai and Mass Society*, Stanford/Cal. 1970. Per un saggio più contenuto, che pone il Sōka Gakkai nel contesto della modernizzazione del Buddhismo giapponese, cfr. H. Dumoulin, *Buddhism in Modern Japan*, in H. Dumoulin e J.C. Maraldo (curr.), *Buddhism in the Modern World*, London 1976.

[Molti sono gli scritti di Ikeda Daisaku tradotti in italiano. Tra questi citiamo: *The Humanism of the Middle Way. Dawn of Global Civilisation* (trad. it. *L'umanesimo della via di mezzo. Alba di una civiltà globale*, Peschiera Borromeo 2002); *Buddhism, the First Millenium* (trad. it. *Buddhismo, il primo millennio*, Milano 1986); *A New Humanism. The University Addresses of Daisaku Ikeda* (trad. it. *Un nuovo umanesimo. Conferenze in celebri atenei di tutto il mondo*, Milano 2004); A.J. Toynbee (cur.), *Choose Life. A Dialogue* (trad. it. *Dialoghi. L'uomo deve scegliere*, Milano 1988); *Life. An Enigma* (trad. it. *La vita. Mistero prezioso*, Milano 1991); *The Living Buddha. An Interpretative Biography* (trad. it. *La vita di Buddha. Un'interpretazione biografica*, Milano 1986); *Unlocking the Mysteries of Birth and Death. Buddhism in the Contemporary World* (trad. it. *I misteri di nascita e morte. La visione buddista della vita*, Milano 2000].

BRYAN R. WILSON

SOTERIOLOGIA BUDDHISTA. Secondo la tradizione, il Buddhismo ha perseguito due diversi fini soteriologici: la nascita nei cieli (*svarga*) o la liberazione (*mokṣa*), ed entrambi comprendono il tema dell'illuminazione (*bodhi*). La letteratura distingue quattro cammini soteriologici: 1) le pratiche ascetiche; 2) il *prātimokṣa*, o disciplina monastica; 3) la via del *bodhisattva*; e 4) il Vajrayāna, o «veicolo di diamante».

Le pratiche ascetiche. Le pratiche ascetiche sono dette *dhutaguṇa*, un termine che significherebbe «scrollarsi di dosso [*dhuta*] i [cattivi] fili [*guṇa*]». L'ascetismo comporta l'isolamento del corpo e di conseguenza la li-

mitazione della parola. Tali pratiche, che di solito ammontano a tredici, si rifanno ai tempi del Buddha e sono state seguite, fino a un certo punto, ovunque il Buddhismo abbia messo radici. Esse costituivano un cammino più rigoroso che non il comune regime monastico, e definivano anche la natura delle «restrizioni» imposte ai monaci. Le pratiche ascetiche mirano a purificare la mente e a renderla ben disposta (o agile) e pronta alla «vita pura» (*brahmacarya*). Esse vengono annoverate tra le pratiche utili a sovvertire il potere del «regno del desiderio» (*kāmadhātu*), e a sconfiggere così il malvagio tentatore Māra. Gli asceti erano suddivisi in uno o più tipi delle tredici seguenti categorie:

1. (*Prāpta-*) *piṇḍapātika* («mendico soddisfatto di ciò che gli accade di ricevere»), con riferimento all'obbligo che ha il monaco di mangiare con moderazione.
2. *Sāvadāna-piṇḍapātika* («mendico che compie giri regolari nel chiedere l'elemosina»): al questuante è vietato accettare inviti che alterino il programma consueto.
3. *Ekāsanika* («che mangia una sola volta»): ricevuta una qualche elemosina, per quanto misera essa sia, l'asceta «che mangia una sola volta» non può cercare altra elemosina altrove.
4. *Khalupaścādbhaktika* («che rifiuta dopo aver mangiato»): questo tipo di asceta non deve mai più tornare in una casa dove ha ricevuto cibo eccellente in elemosina.
5. *Traicīvarika* («uomo rivestito tre volte»): se questo asceta, quando già ha ricevuto tre vestiti, ne riceve un quarto, deve darlo via, poiché esso non gli procurerebbe che noie.
6. *Nāmatika* («che veste di lana»): l'asceta che limita il proprio vestiario a tre indumenti, deve indossare soltanto tessuti di lana.
7. *Pāṃsukūlika* («straccivendolo dei rifiuti»): lo «straccivendolo dei rifiuti» tiene insieme le sue vesti con ciò che trova tra i rifiuti, come spilli o pezzi di stoffa rosi dalle tarme o bruciacchiati dal fuoco, e così via.
8. *Āraṇyaka* («abitatore dei luoghi deserti»): l'asceta deve evitare i luoghi rumorosi e molto frequentati.
9. *Vṛkṣamūlika* («che dimora ai piedi di un albero»): l'asceta «che dimora ai piedi di un albero» deve evitare di avere un tetto sul capo, un luogo dove lasciare le proprie cose e anche certi tipi di alberi.
10. *Atyavakāśika* («abitatore dello spazio aperto»): è l'asceta che rinuncia a un tetto, agli alberi, a qualunque luogo in cui lasciare le cose.
11. *Śmāśanika* («abitatore dei crematori»): è l'asceta che sceglie i luoghi di cremazione, evitando però quelli disturbati da pianti o da fumo e fuoco costanti.
12. *Naiṣadyika* («colui che siede»): l'asceta «che siede» sceglie tale postura per ridurre il tempo che dedica al sonno e facilitare la propria ascesa a livelli diversi di meditazione.
13. *Yathāsaṃstarika* («colui che resta seduto così come è»): questo genere di asceta non presta alcun interesse a ciò che gli altri fanno di lui e non si difende in alcun modo.

Le scritture citano però varie eccezioni. Per esempio a «colui che siede» è permesso alzarsi all'approssimarsi del suo maestro, e lo «straccivendolo dei rifiuti» può servirsi di stoffa pulita per bendare una ferita. Certi precetti, poi, vengono modificati a seconda delle situazioni. In Tibet, per esempio, il santo e poeta Mi la ras pa (Milarepa) trascorse un lungo periodo di meditazione in una grotta. Altrove sussistono pratiche ascetiche che non potrebbero rientrare tra quelle annoverate nella lista, come l'ascensione di montagne in Cina e in Giappone, per fare un esempio significativo. Soprattutto, queste pratiche di mortificazione non hanno mai caratteristiche eccessive, così da permettere all'asceta di evitare quelle forme drastiche che il Buddha stesso aveva respinto a favore di una Via di Mezzo.

Il prātimokṣa monastico. Il termine *prātimokṣa* significa «inizio» di «liberazione» (*atimokṣa*), in breve «avvio della liberazione», o inizio delle nature virtuose. Il *prātimokṣa* è anche il codice di disciplina per monaci e monache. Così, in contrasto con le pratiche ascetiche si ritiene che le regole monastiche nutrano piuttosto l'isolamento della mente, in quanto il monaco è tenuto a freno dal suo voto (*saṃvara*) di *prātimokṣa*. Il *prātimokṣa* ha valore di comandamento per monaci e monache. Come tale, il *Prātimokṣa Sūtra* è recitato negli *uposatha*, gli incontri mensili o bimestrali del *saṃgha*, la congregazione dei monaci. In queste occasioni, i monaci siedono gli uni di fronte agli altri e confessano i loro peccati, sperando in tal modo di espiarli.

Il *prātimokṣa* enumera (nella sua versione *pāli*) circa duecentocinquanta infrazioni, le più gravi delle quali le cosiddette «quattro sconfitte» (*pārājika*), provocano l'espulsione dall'ordine e di conseguenza non sono a rigore suscettibili di espiazione attraverso la confessione. Le offese *pārājika* sono seguite per gravità dai tredici *saṃghāvaśeṣa*, o peccati che esigono sospensione dall'ordine e penitenza. La teoria secondo la quale è possibile scontare i peccati con la pubblica confessione divenne, nel periodo del Mahāyāna, il principio giustificativo del fatto che il monaco potesse immaginare di avere di fronte a sé una o più divinità, con conseguente «acquietamento della mente» (*śamatha*). Se un monaco si rende colpevole di qualche mancanza minore, la mancata confessione al momento opportuno è considerata fonte di disturbo per la sua meditazione, e si dice che egli «siede sulle spine». Si dice anche che, se

quanto un monaco cerchi di nascondere il proprio peccato, esso viene risaputo prima dalle divinità benevole e poi dalle sue guide spirituali che possiedono l'«occhio del *dharma*», grazie al quale possono indovinare la natura altrui. La teoria secondo la quale la confessione dei peccati è necessaria per giungere al *samādhi* è dunque un principio importante, e serve a spiegare perché la vita monastica sia un isolamento della mente ma non del corpo o della parola. [Vedi *VINAYA*].

Nel suo commento all'*Istruzione per lo sviluppo della mente* (*Adhicitta-śikṣā*), il maestro Asaṅga (circa 375-430) scrive: «Colui che non ha mai prima desiderato, faccia nascere in sé il desiderio; che non è mai stato oggetto di biasimo, sia biasimato; che non ha mai dormito, ora dorma; già calmo, ora non concentri più [la propria mente]; già privo di rimpianto, ora rimpianga; già privo di bramosie, ora brami – che sia pure aggiogato sempre e in ogni modo, colui che è dominato dalla giusta norma» (*Ābhiprāyikārtha-gāthā* 40-41, in A. Wayman, *Buddhist Insight*, pp. 363-64).

Dal momento che i buddhisti credono nella rinascita, essi affermano che soltanto dopo una serie di rinascite si possa essere liberati o raggiungere l'illuminazione. Spesso si è creduto che tali rinascite debbano essere sette. Asaṅga scrive nella sua *Śrāvakabhūmi*:

> Chiunque, attraverso l'eliminazione delle tre pastoie (*saṃyojana*), vale a dire ritenere reale ciò che si vede, aderire a leggi e usi [iniqui] e dubitare, diventi una persona «che entra nel flusso», che ha una natura capace di non soggiacere [a destini cattivi]; che ha saldo il fine dell'illuminazione, e che, con sole sette rinascite davanti a sé, impiega il tempo sette volte a trasmigrare tra dei e uomini; mettendo così fine alla sofferenza – costui è detto una «persona che ha soltanto sette rinascite davanti a sé».

Il cammino del *prātimokṣa*, correttamente intrapreso, culmina nella figura dell'*arhat* («il degno»), che ha raggiunto la liberazione da tutte le cause e da tutti gli effetti karmici. Nel Buddhismo settentrionale, il termine *arhat* ha dato come ulteriore esito *arihat* («colui che ha sconfitto il nemico»), dove il nemico è duplice: l'oscuramento della corruzione (*kleśa-āvaraṇa*) e l'oscuramento dell'equilibrio contrappeso (*samāpatti-āvaraṇa*). L'*arhat* dunque può decidere nella vita presente (*dṛṣṭadharma*) sia la propria «caduta» (*parihāṇi*, ossia la possibilità di regressione), sia la propria «non caduta» (*aparihāṇi*, ossia la possibilità che questa sia l'ultima vita).

La via del bodhisattva. La via del *bodhisattva*, che caratterizza il Buddhismo Mahāyāna, immagina l'aspirante *bodhisattva* che procede lungo un percorso in ascesa costituito da dieci gradi di perfezione o stadi (*bhūmi*). Questo cammino viene inaugurato da un voto del *bodhisattva*, una promessa di procrastinare la propria illuminazione fino a che tutti gli esseri non siano giunti alla liberazione. La teoria del «*bodhisattva* che non regredisce», espressa dall'*Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā Sūtra*, condusse a una formulazione della via nella quale i *bodhisattva* dei primi sette stadi sono soggetti a una regressione spirituale, mentre gli ultimi tre sono ritenuti «irreversibili». A commento di questa bipartizione, le scritture insegnano che i primi sette stadi rappresentano l'eliminazione graduale dell'«intralcio della corruzione» (*kleśa-āvaraṇa*), mentre gli ultimi tre sono l'eliminazione graduale dell'«intralcio del conoscibile» (*jñeya-āvaraṇa*). In base a tale suddivisione, i primi sette stadi corrispondono alla carriera dell'*arhat*, mentre la carriera del *bodhisattva* è ritenuta superiore in virtù del voto espresso. Si ritiene che agli ultimi tre stadi figurino vari «grandi *bodhisattva*», tra i quali Avalokiteśvara, Mañjuśrī, Maitreya e Vajrapāṇi, cui sono dedicate raffigurazioni pittoriche e scultoree e che godono di culti particolari. [Vedi *BUDDHA E BODHISATTVA CELESTI*; *AVALOKITEŚVARA*; *MAÑJUŚRĪ*; e *MAITREYA*].

Le dieci *bhūmi* sono di solito associate con le dieci «perfezioni» (*pāramitā*), secondo il seguente schema:

1. *Pramuditā* («gioiosa»); associata con la «perfezione del donare» (*dāna-pāramitā*).
2. *Vimalā* («pura»); associata con la «perfezione della moralità» (*śīla-pāramitā*).
3. *Prabhākarī* («luminosa»); associata con la «perfezione della pazienza» (*kṣānti-pāramitā*).
4. *Arciṣmatī* («brillante»); associata con la «perfezione dello sforzo» (*vīrya-pāramitā*).
5. *Sudurjayā* («difficile da conquistare»); associata con la «perfezione della meditazione» (*dhyāna-pāramitā*).
6. *Abhimukhī* («faccia a faccia»); associata con la «perfezione dell'intuizione» (*prajña-pāramitā*).
7. *Dūraṃgamā* («allontanarsi»); associata con la «perfezione dei mezzi pratici» (*upāyakauśalya-pāramitā*).
8. *Acalā* («immobile»); associata con la «perfezione dell'aspirazione» (*praṇidhāna-pāramitā*).
9. *Sādhumatī* («buona mente»); associata con la «perfezione della lotta» (*bala-pāramitā*).
10. *Dharmameghā* («nube della dottrina»); associata con la «perfezione della conoscenza» (*jñāna-pāramitā*).

Un *bodhisattva* al decimo stadio può essere detto un Buddha, ma non un «Buddha completo» (*saṃbuddha*), per il quale è riservato uno stadio del Buddha talvolta detto l'undicesimo.

La via del *bodhisattva* si fonda sulla compassione (*karuṇā*) che sta alla base di quella parte del voto del *bodhisattva* rivolta ad aiutare tutti gli esseri senzienti. A tal fine, essa include esercizi mentali intesi a promuovere appunto la compassione. La tradizione riporta due meto-

di, il primo dei quali, detto «le sette cause e i sette effetti», viene attribuito al maestro Atīśa. [Vedi *ATĪŚA*]. Secondo questo metodo, la buddhità perfetta nasce dal «pensiero dell'illuminazione» (*bodhicitta*); il pensiero dell'illuminazione nasce a sua volta dall'aspirazione altruistica; l'aspirazione, dalla compassione; la compassione, dall'amore; l'amore, dalla gratitudine; la gratitudine, dal ricordo di una gentilezza; il ricordo di una gentilezza, dal considerare chiunque come se fosse la propria madre. Si inizia quindi con la propria madre come oggetto di contemplazione e si finisce per contemplare come «madre» tutti gli esseri senzienti. Il secondo metodo è tratto invece dal *Bodhicaryāvatāra* di Śāntideva e si fonda sullo scambio di posto con un altro essere. [Vedi *ŚĀNTIDEVA*]. È chiaro dunque che gli organi sensoriali e gli organi motori di un *bodhisattva* lavoreranno soltanto per il bene degli altri.

Vajrayāna. Il Vajrayāna, o Veicolo di Diamante, definito talvolta anche la via del *mantra*, mira a rendere più veloce il progresso verso l'illuminazione grazie all'impiego delle tre strade, ossia corpo, parola e mente, mediante l'uso, rispettivamente, del gesto (*mudrā*), dell'incantesimo (*mantra*) e dell'intensa concentrazione (*samādhi*). Queste strade corrispondono ai «tre misteri» (cioè, Corpo, Parola e Mente) del Buddha ultraterreno. I *tantra* (testi e insegnamenti esoterici) sono trasmessi da *guru* a discepolo all'interno di un processo nel quale il discepolo deve guardare al proprio *guru* come a un Buddha. Il *tantra* atto a comunicare al discepolo la via del *mantra* deve corrispondere alle capacità del discepolo. Delle quattro classi di *tantra*, si dice che i Kriyā Tantra venissero rivelati a candidati che provavano maggior interesse per il rituale esteriore che non per il *samādhi* interiore; i Caryā Tantra ai candidati che provavano uno stesso interesse per il rituale esteriore e per il *samādhi* interiore; gli Yoga Tantra a coloro che anteponevano il *samādhi* interiore al rituale esteriore; e gli Anuttarayoga Tantra a coloro che riservavano tutto il loro interesse al *samādhi* interiore.

Ai devoti di questi culti, di solito, il *guru* trasmetteva il permesso di evocare una o più divinità. Spesso una di queste divinità veniva prescelta come divinità tutelare (*iṣṭadevatā*) e il devoto le tributava un culto quotidiano, aspettandosi in cambio protezione.

Molti *tantra* buddhisti presentano una teoria della «corruzione» (*kleṣa*) che si discosta nettamente dall'intento non tantrico che ne prevede invece l'eliminazione, come se la corruzione fosse qualcosa da sradicare. Secondo questi *tantra*, i tre «veleni» (concupiscenza, odio e illusione) non possono essere realmente sradicati dall'uomo, ma possono soltanto essere resi innocui. Essi insegnano dunque una sorta di alchimia, secondo la quale questi «veleni» devono essere rivolti contro se stessi in una specie di cortocircuito. Secondo questa teoria, perché l'uomo sia reso perfetto non c'è bisogno di aggiungere o sottrarre niente ma soltanto di trasformare. I *tantra*, naturalmente, sono stati criticati, e persino condannati, perché asseriscono che proprio quel che vincola è capace di sciogliere dai vincoli, e questa dottrina venne male interpretata come un invito licenzioso a darsi a pratiche che il Buddhismo ha sempre condannato. È vero che i testi tantrici, se intesi alla lettera, sembrano talvolta indulgere a riprovevoli consigli. In effetti, il Buddhismo non condanna la brama di illuminazione o di liberazione e ne consegue, dunque, che quel che non va nella brama, non sia la brama stessa, ma ciò a cui essa tende, ossia una brama che abbia fini malvagi o perversi. Tuttavia, il Buddhismo si serve di parole diverse per rispettare la differenza che passa tra i diversi tipi di brama. *Rāga* (concupiscenza) è il termine che indica la brama malvagia; *praṇidhāna* (aspirazione) è invece la brama buona. Ma, mentre il Buddhismo non tantrico ne parla come se si trattasse di due brame diverse, l'una buona e l'altra cattiva, il pensiero tantrico sostiene invece che, in ultima analisi, esse siano la stessa brama. Del resto, anche quella che viene detta concupiscenza ha una funzione: preserva la specie e permette la nascita di *arhat*, *bodhisattva* e adepti tantrici (*mahāsiddha*).

Si deve specificare, inoltre, che nell'ambito della letteratura tantrica alcune opere differiscono tanto l'una dall'altra quanto un testo buddhista tantrico da uno non tantrico. Per esempio, vi sono opere dei Caryā Tantra che hanno molto in comune con un testo popolare mahāyānico non tantrico come l'*Avataṃsaka Sūtra*, che presenta una teoria sull'interdipendenza tra tutti i singoli elementi del mondo. Questi *tantra* sono caratterizzati da una teoria secondo la quale il «corpo» ha anche una «parola» e una «mente»; la «parola» ha un suo «corpo» e una sua «mente»; e la «mente» ha «corpo» e «parola». Altri tipi di *tantra*, specie quelli del genere Anuttarayoga, hanno molto in comune, per esempio con certe dottrine brahmaniche e induiste del corpo sottile, e parlano dunque di un «corpo illusorio», fatto apposta per entrare nella Luce Chiara dove viene purificato e reso una sorta di Corpo Adamantino.

Si deve dunque concludere a proposito dei quattro tipi di cammino di cui abbiamo trattato, ossia le pratiche ascetiche, il *prātimokṣa* monastico, la via del *bodhisattva* e il «Veicolo di Diamante», che essi concordano nel ritenere che l'uomo non debba avere come scopo quello di ridiventare esattamente l'uomo celeste che era prima della caduta, ma che essi differiscono nello stabilire quel che deve essere abbandonato, aggiunto o trasformato al fine di raggiungere l'illuminazione o la liberazione.

[Vedi *ARHAT*; *BODHISATTVA (LA VIA DEL*

HĀSIDDHA; *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*, articoli sul *Buddhismo Hīnayāna*, sul *Buddhismo Mahāyāna* e sul *Buddhismo esoterico*].

BIBLIOGRAFIA

P.V. Bapat, *Vimuttimagga and Visuddhimagga. A Comparative Study*, Poona 1937.

H. Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, London 1932, rist. New Delhi 1975.

A. Wayman, *Buddhist Insight. Essays*, G.R. Elder (cur.), Delhi 1984.

ALEX WAYMAN

STCHERBATSKY, THEODORE (1866-1942), buddhologo e indologo russo. Fëdor Ippolitovič Ščerbatskij, che firmava i suoi scritti non in lingua russa «Th. Stcherbatsky», nacque a Kielce, in Polonia, e morì a Borovoi, nel Kazakhistan. Studiò filologia e indologia a San Pietroburgo con I.P. Minaev, poesia sanscrita a Vienna con Georg Bühler, filosofia indiana a Berlino con Hermann Jacobi e logica sanscrita e tibetana con *pandit* indiani e lama mongoli. Dal 1900 al 1941, Stcherbatsky insegnò all'Università Statale di San Pietroburgo (poi Leningrado). Tra i suoi studenti figuravano O.O. Rozenberg, E.E. Obermiller e A.I. Vostrikov. L'Accademia Russa (poi Sovietica) delle Scienze nominò Stcherbatsky prima membro corrispondente (1910), poi accademico (1918), direttore dell'Istituto di Cultura Buddhista (1928-1930) e responsabile della sezione di Indo-Tibetano dell'Istituto di Studi Orientali (1930-1942). Affiancò S.F. Oldenberg nella realizzazione della collana accademica «Bibliotheca Buddhica» (iniziata nel 1897) che, tra i suoi testi, traduzioni e monografie vanta molti lavori dello stesso Stcherbatsky.

Sebbene Stcherbatsky abbia scritto per lo più di argomenti indologici e filologici, le sue opere sulla filosofia buddhista esercitarono la maggiore influenza. Il suo favore andò alle fonti sanscrite e tibetane, non *pāli*, e preferì i *śāstra* (trattati scolastici) ai *sūtra* (testi canonici), considerandoli, rispettivamente, opere tecniche e opere popolari, diverse nello stile ma non nella dottrina. Scettico nei riguardi della ricerca del «Buddhismo originario», egli rinvenne piuttosto nel Buddhismo fasi pluraliste, fasi moniste e fasi idealiste. Il più antico «pluralismo» buddhista sostituisce le sostanze (anima, Dio, materia) con *dharma* innumerevoli, interdipendenti e temporanei, che cesseranno nel *nirvāṇa*. Stcherbatsky vide nella letteratura dell'*abhidharma* posteriore, specie nell'*Abhidharmakośa* di Vasubandhu, l'epitome della filosofia buddhista più antica. (Nelle sue opere, Stcherbatsky seguì scrupolosamente il tradizionale percorso di studio buddhista e le fonti tibetane, ma trascurò la moderna critica storica). Cominciò, dunque, col pubblicare l'*Abhidharmakośa* e i suoi commentari nella «Bibliotheca Buddhica», lo riassunse nel saggio *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word «Dharma»* (1923), e ne tradusse l'ultima parte in *The Soul Theory of the Buddhists* («Izvestiia Rossiiskoi Akademii nauk», serie 6, 13 [1920], 15, pp. 823-54 e 18, pp. 937-58).

Secondo Stcherbatsky, il «monismo» dei mādhyamika considera i *dharma* interdipendenti e momentanei come irreali o vuoti. La vacuità (*śūnyatā*) e la coproduzione condizionata (*pratītya-samutpāda*) sono identificate con la «relatività». Il *nirvāṇa* è la realizzazione di quest'unica realtà che soggiace a una pluralità irreale. L'opera principale di Stcherbatsky sui mādhyamika, *The Conception of Buddhist Nirvāṇa* (1927), venne redatta in risposta al *Nirvāṇa* (1925) di Louis de La Vallée-Poussin (cfr. G.R. Welbon, *The Buddhist Nirvāṇa and Its Western Interpreters*, 1968). Più tardi, Stcherbatsky reinterpretò il pensiero dei mādhyamika come «relativismo», riservando il termine «monismo» alle dottrine degli yogācāra (cfr. la prefazione al *Madhyānta-Vibhaṅga. Discourse on Discrimination between Middle and Extremes*, 1936).

L'«idealismo» dello Yogācāra, invece, rifiuta il pluralismo e il relativismo. Soggetto e oggetto, che presi separatamente sono irreali, sono in realtà inseparabili. Ogni cosa esiste relativamente, eppure la relatività in realtà esiste come la vera natura della coscienza. Questo «idealismo» ha condotto all'epistemologia di Dignāga e Dharmakīrti (quella che Stcherbatsky definisce «logica buddhista»), che ammette soltanto due modalità cognitive valide: la «percezione» non concettuale e l'«inferenza» concettuale. La grande fama di Stcherbatsky è dovuta soprattutto agli scritti dedicati alla scuola dello Yogācāra: la sua opera preliminare, *La teoria della conoscenza e la logica secondo la dottrina dei buddhisti posteriori*, e la sua opera principale in due volumi, *Buddhist Logic* (Leningrad 1930-1932). L'autore, che ammira tanto Dignāga quanto Dharmakīrti, definisce quest'ultimo «il Kant indiano», benché un tale raffronto, e lo stesso linguaggio kantiano che Stcherbatsky adotta nel suo testo, richiedano una certa cautela di valutazione.

Stcherbatsky non aveva grande simpatia per il Buddhismo in quanto religione, ma ammirava la filosofia indiana per il suo rigore filosofico. Rifiutando il comune fraintendimento che considera il pensiero indiano come una sorta di vago misticismo, la sua opera rappresenta una sfida ai filosofi occidentali affinché imparino a conoscere i loro colleghi buddhisti e indiani.

BIBLIOGRAFIA

Th. Stcherbatsky, *Teoriia poznaniia i logika po ucheniiu pozdneishikh buddistov* (La teoria della conoscenza e la logica secondo la dottrina dei buddhisti posteriori), I-II, Sankt Peterburg, 1903-1909 (trad. fr. *La Théorie de la connaissance et la logique chez les bouddhistes tardifs*, Paris 1926; trad. ted. *Erkenntnistheorie und Logik, nach der Lehre der späteren Buddhisten*, München 1924); *Buddhist Logic*, I-II, Leningrad 1930-1932. Di alcune opere in inglese citate nel testo esistono ristampe indiane, mentre la «Bibliotheca Buddhica» è stata ristampata in Germania (1970) e in Giappone (1971). Per la traduzione inglese di opere brevi in russo, cfr. D. Chattopadhyaya (cur.), H. Chandra Gupta (trad.), *Papers of Th. Stcherbatsky*, Calcutta 1969 (Soviet Indology Series, 2) e D. Chattopadhyaya (cur.), H. Chandra Gupta (trad.), *Further papers of Stcherbatsky*, Calcutta 1971 (Soviet Indology Series, 6). La prima raccolta contiene informazioni bibliografiche e biografiche provenienti da fonti russe, che contraddicono in parte il necrologio comparso sul «Journal of the Royal Asiatic Society», (1943), pp. 118s.

In italiano, è stata tradotta l'opera *The Conception of Buddhist Nirvāṇa* (trad. it. *La concezione centrale del Buddhismo*, Roma 1977).

[Aggiornamenti bibliografici:

F.I. Shcerbatskoi e V.N. Toporov, *Izbrannye trudy po buddhizmu*, Moskva 1988.

V.K. Shokhin e Institut filosofii (Rossiiskaia akademiia nauk), *F.I. Shcherbatskoi i ego komparativistskaia filosofiia*, Moskva 1998.

J. Woo, *Oneness and Manyness. Vacaspatimisra and Ratnakirti on an Aspect of Casuality*, in «Journal of Indian Philosophy», 28, 2 (2000), pp. 225-31].

BRUCE CAMERON HALL

STHIRAMATI (circa 510-570), uno dei dieci principali studiosi dello Yogācāra che svilupparono le idee formulate originariamente da Vasubandhu. Sthiramati nacque a Valabhī nel Kāthiāwār e divenne un discepolo di Guṇamati, che si era stabilito a Valabhī dopo alcuni anni di dotta attività a Nālandā, dove gli studi buddhisti erano in piena fioritura. All'epoca di Sthiramati, Valabhī aveva raggiunto una prosperità comparabile a quella di Nālandā e, come è possibile rilevare dalle iscrizioni, in quella zona venne eretto un monastero per il re Guhasena di Valabhī (regnante tra il 558 e il 566). Sthiramati fu un contemporaneo di Dharmapāla (circa 530-561), un famoso studioso di Nālandā la cui interpretazione della dottrina dello Yogācāra fu introdotta in Cina da Xuanzang (602-664). Anche quest'ultimo studiò a Nālandā, sotto la guida di Śīlabhadra, discepolo di Dharmapāla. Sthiramati si differenziava da Dharmapāla su molti punti dottrinali. Nel *Cheng weishi lun* di Xuanzang, un compendio di dieci commentari alla *Triṃśikā* di Vasubandhu basato principalmente sulle interpretazioni di Dharmapāla, vi sono molti riferimenti alle idee di Sthiramati.

Sthiramati espose le sue idee solamente nei commentari sulle opere di Vasubandhu e non compose alcun trattato indipendente. Il suo *Triṃśikābhāṣya* è un lucido commentario al *Triṃśikā-vijñaptimātratāsiddhiḥ* di Vasubandhu, una sistematica esposizione della filosofia dello Yogācāra. Il *Madhyāntavibhāga-ṭīkā* e il *Sūtra-laṃkāra-vṛtti-bhāṣya* di Sthiramati sono sottocommentari dei commentari di Vasubandhu alle opere attribuite a Maitreya. Sthiramati scrisse anche dei commentari sull'*Abhidharmakośabhāṣya* e sul *Pañcaskandhaprakaraṇa* di Vasubandhu e anche sulla *Mūlamadhyamakakārikā* di Nāgārjuna. Un commentario sul *Kāśyapaparivarta* della raccolta di *sūtra* di Ratnakūṭa è stato a lui attribuito dai Tibetani, ma questa attribuzione non è certa.

Sthiramati sosteneva che una coscienza (*vijñāna*) è libera dalle forme (*ākāra*) dell'oggetto e del soggetto e su questo punto divergeva dagli altri studiosi dello Yogācāra successivi a Vasubandhu. Secondo la dottrina dello Yogācāra, gli oggetti della cognizione non sono nient'altro che le rappresentazioni che appaiono nella nostra coscienza. Queste rappresentazioni sono prodotte dalle impressioni lasciate dalle esperienze passate, che sono preservate nella coscienza subliminale, l'*ālaya-vijñāna*, e non c'è nessun oggetto reale nel mondo esterno oltre alla coscienza. Così, gli yogācāra ammettevano che una coscienza è dotata della forma di un oggetto e di quella di un soggetto ad essa correlato. La prima è chiamata la «parte dell'immagine» (**nimitta-bhāga*) o la «forma di ciò che è afferrato» (*grāhya-ākāra*), e la seconda, la «parte della vista» (**darśana-bhāga*) o la «forma di chi afferra» (*grāhaka-ākāra*). Secondo le informazioni fornite da Kuiji, mentre Nanda e alcuni altri studiosi sostenevano l'opinione che queste due forme sono di natura dipendente (*paratantra-svabhāva*), Sthiramati affermava che esse sono di natura immaginata (*parikalpita-svabhāva*) e quindi sono irreali. Il giudizio di Sthiramati era che la coscienza stessa, che è priva di dualità, è riconosciuta essere di natura dipendente ed empiricamente reale. Questa idea è legata a quella espressa nelle opere dello Yogācāra attribuite a Maitreya. Xuanzang fa riferimento all'idea di Dignāga, secondo la quale la coscienza ha, oltre alle suddette due parti, la «parte dell'autoconsapevolezza» (*svasaṃvedana*), e all'osservazione supplementare di Dharmapāla che l'autoconsapevolezza è verificata da una quarta parte, la consapevolezza dell'autoconsapevolezza (**svasaṃvit-saṃvedana*). Le teorie di questi pensatori sono basate sull'idea che una coscienza è dotata della forma di chi afferra e della forma di ciò che è afferrato, e a questo riguardo essi sono conosciuti per la loro differenza da Sthiramati.

[Vedi *YOGĀCĀRA* e *VASUBANDHU*].

BIBLIOGRAFIA

E. Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus*, Berlin 1969 (3ª ed. riv.), pp. 394-407. Queste pagine forniscono una breve spiegazione delle idee sostenute da Sthiramati e Dharmapāla sulle «parti della coscienza» e la traduzione in tedesco delle parti rilevanti del *Cheng weishi lun*.

H. Jacobi (trad.), *Triṃśikāvijñapti des Vasubandhu mit bhāṣya des ācārya Sthiramati*, Stuttgart 1932. Si tratta della traduzione in tedesco della *Triṃśikā* di Vasubandhu con il commentario di Sthiramati.

Jōshō Nozawa, *Yuishiki sanjūju no genten kaishadu*, in Susumu Yamaguchi e Jōshō Nozawa (curr.), *Seshin Yuishiki no genten kaimei*, Kyoto 1953, pp. 133-408. è una traduzione in giapponese della *Triṃśikā* di Vasubandhu, con il commentario di Sthiramati e il sottocommentario di Vinītadeva, e comprende anche molti riferimenti al *Cheng weishi lun*.

Susumu Yamaguchi, *Sthiramati Madhyāntavibhāgaṭīkā. Exposition systématique du Yogācāra-vijñaptivāda*, I-III, Nagoya 1934-1937. Si tratta di materiale importante per lo studio del pensiero di Sthiramati. Comprende una traduzione in giapponese (vol. 2) e i testi in tibetano e cinese (vol. 3).

HATTORI MASAAKI

STUDI BUDDHISTI. Il primo gruppo che si occupò di studi buddhisti fu la comunità di monaci stanziali che seguirono le pratiche e gli insegnamenti attribuiti al Buddha. A partire forse dal II secolo a.C., questi eruditi religiosi si dedicarono allo studio, all'analisi e alla sistematizzazione delle dottrine conservate nei *sūtra*, e la loro opera era considerata di importanza tale che divenne una parte del canone con il titolo di *Abhidharma piṭaka*. Nel corso della storia i buddhisti hanno conservato questa tradizione di studio, ed essa continuò quando la religione si propagò al di fuori dell'India. Per esempio, in Cina gli studiosi non solo tradussero i testi indiani, ma onorarono anche i trattati composti dai loro stessi maestri includendo queste opere nel canone. Il risultato di questi secoli di impegno scolastico è stata la creazione di un largo *corpus* di documenti che permettono agli studiosi di indagare gli sviluppi intellettuali all'interno del Buddhismo. Tuttavia, poco è stato registrato sulla storia del movimento come istituzione sociale e gli unici documenti in nostro possesso che descrivono le attività dei fedeli in luoghi specifici sono i pochi resoconti lasciati da pellegrini cinesi e coreani che compirono il difficile viaggio dall'Asia orientale all'India. Un approccio completamente nuovo allo studio del Buddhismo si creò quando gli europei cominciarono a raccogliere, tradurre e interpretare i testi che si erano conservati nei secoli XIX e XX. È questo studio del Buddhismo, sviluppatosi al di fuori dei centri monastici dell'Asia, che si prenderà in considerazione in questa sede.

I primi resoconti. Resoconti del Buddhismo compaiono in testi europei già negli *Stromata* di Clemente di Alessandria (200 d.C.), dove si menziona il Buddha come una delle divinità indiane. Circa due secoli più tardi (IV-V secolo), Gerolamo affermò che il Buddha era nato dal fianco di una vergine. Nulla indica la mancanza di informazione degli europei più del fatto che la storia della vita di Śākyamuni si fece strada in Europa e in Asia occidentale e divenne la base delle biografie di due santi cristiani, Barlaam e Iosafat, senza che nessuno ponesse in dubbio le identificazioni. Questi popolari santi medievali non furono considerati nella loro vera luce, cioè come personaggi buddhisti sottilmente mascherati, fino all'opera di Édouard Laboulaye (1859).

I contatti fra l'Asia e l'Europa si accrebbero durante il periodo dei Mongoli, quando piccoli gruppi di viaggiatori cominciarono a visitare le regioni orientali dell'Asia per ragioni di commercio e di attività missionaria cristiana. Durante il suo viaggio in Asia (1275-1291), Marco Polo commentò la pratica del Buddhismo tra i Tibetani e i Cingalesi. Prima della visita di Polo, il Papa aveva inviato ambasciatori alla corte mongola (1245) ed essi talora inclusero nelle proprie lettere alcune frasi riguardo al Buddhismo, soprattutto alla sua forma tibetana che era favorita dai khan regnanti. Nel XVII secolo il Tibet venne ancor una volta all'attenzione del Vaticano quando esso fu visitato da sacerdoti che speravano di dimostrare le voci che in quel luogo vivessero cristiani. Queste missioni ebbero scarsi risultati, ma nel secolo successivo Francesco Orazio della Penna (1680-1745), un missionario cappuccino, cominciò a studiare la lingua e la cultura del Tibet con grande serietà. Egli fu seguito da un gesuita, Ippolito Desideri (1684-1733) che imparò a leggere e a parlare tibetano e redasse un manoscritto che descrive, con sorprendente dettaglio e accuratezza, la natura del Buddhismo Mahāyāna e la sua interpretazione da parte dei maestri tibetani. Sebbene la sua opera possa essere definita il primo vero studio del pensiero buddhista da parte di un europeo, essa ricevette scarsa attenzione e non fu pubblicata fino al 1904.

Gli studi canonici del XIX secolo. Il XIX secolo segna l'inizio dell'epoca dello studio accademico buddhista. Fu allora che un piccolo gruppo di studiosi delle università europee si interessò alla ricerca riguardante i materiali portati dall'Asia da missionari, diplomatici e mercanti. I più importanti tra questi primi pionieri degli studi asiatici sono Eugène Burnouf (1801-1852) e il suo collaboratore Charles Lassen (1800-1876). Essi produssero uno studio sistematico della lingua *pāli* (1826) che ritenevano fosse la lingua sacra dei buddhisti. Essi non erano al corrente del fatto che Benjamin Clough aveva completato uno studio simile nel 1824, perché fino al 1836 non furono disponibili in Europa copie di quest'opera.

Circa in quest'epoca, altri studiosi interessati alla ricerca linguistica cominciarono a raccogliere e a studiare manoscritti, soprattutto buddhisti, ritrovati a Ceylon (l'attuale Sri Lanka). Nei decenni successivi agli sforzi iniziali di Burnouf, cominciarono ad apparire in forma stampata nuove scoperte riguardo al Buddhismo. In parte, l'interesse per l'Asia e per le sue religioni era alimentato dal crescente coinvolgimento economico e politico delle nazioni europee in oriente. Alcuni dei funzionari inviati dall'Europa contribuirono allo studio scientifico. Per esempio, Brian Hodgson (1800-1894), il console britannico a Katmandu, scoprì che testi buddhisti sanscriti erano ancora conservati nei templi e nelle biblioteche della città e assunse scribi per copiare questi documenti, che in molti casi erano stati da tempo perduti in India. Quando Burnouf lesse alcuni di questi testi sanscriti, vide la necessità di lavorare con materiali sanscriti e *pāli* per capire come si fosse sviluppato il Buddhismo. Allo stesso tempo, egli venne a conoscenza delle traduzioni tibetane del canone buddhista e riconobbe che anch'esse erano ugualmente importanti nello studio della storia dottrinale. Pertanto, fu alla metà del XIX secolo che si riconobbe la piena importanza dell'opera del ricercatore buddhista. Nell'arco di pochi decenni, la scoperta dei canoni buddhisti in sanscrito, *pāli*, tibetano, mongolo e cinese rivelò che il Buddhismo era unico fra le religioni a possedere una varietà di canoni in regioni diverse. Pertanto, lo studio della tradizione non era possibile senza effettuare una recensione comparata di queste molteplici scritture.

Per un certo periodo, nella prima metà del XIX secolo, il canone tibetano ricevette più attenzione di altri aspetti del Buddhismo. Per esempio, alcuni studiosi russi stavano studiando la lingua e le tradizioni delle popolazioni che vivevano nella parte orientale del loro Impero. Un personaggio importante in questo campo in via di sviluppo fu Isaak Jakob Schmidt (1799-1847), che pubblicò traduzioni di testi buddhisti dalle fonti tibetane. Tuttavia, il personaggio più pittoresco, e in molti modi il fondatore degli studi tibetani, fu l'ungherese Alexander Csoma de Körös (1784-1842), che nel 1819 partì a piedi alla ricerca delle sue radici ancestrali nell'Asia centrale. Egli riuscì a recarsi a piedi dall'Ungheria fino in India. A Ladakh egli studiò il tibetano e in seguito redasse una grammatica e un dizionario tibetani (1834), come anche un'analisi della sezione *Bka' gyur* (*Kangyur*, o «traduzione dei *sūtra*») del canone buddhista.

Durante la seconda metà del XIX secolo gli studi buddhisti continuarono a ritmo crescente. Studiosi britannici e tedeschi rivolsero la propria attenzione alla letteratura *pāli* e produssero numerosi contributi, che formano ancor oggi la base dello studio scientifico di questo materiale. T.W. Rhys Davids (1843-1922) fondò la Pali Text Society nel 1831 e quasi tutte le edizioni *pāli* a partire da allora sono comparse per i tipi della società.

Mentre sempre più canoni buddhisti diventavano disponibili per lo studio, il contenuto di questi testi fu sottoposto a un esame più ravvicinato. Uno dei primi dibattiti relativi al contenuto testuale riguarda la natura del Buddha e il problema della sua storicità. Le tendenze correnti della scuola dell'epoca in Europa influenzarono il dibattito. I saggi sulla leggenda del Buddha di Émile Senart (1873-1875) stabilirono il tono: in essi, egli sottolineò che la storia del Buddha conteneva molti elementi leggendari, in particolare la descrizione del Buddha come figura mitica solare. Hendrik Kern (1833-1904) sviluppò ulteriormente la teoria solare di Senart, lasciando scarso spazio a qualunque base storica per la vita del Buddha. Dal momento che questi due studiosi eminenti spiegarono la leggenda del Buddha in maniera tanto plausibile, e dato che la stessa India non aveva conservato alcun documento che potesse essere utilizzato per dimostrare l'esistenza di Śākyamuni, si prestò scarsa attenzione alla figura storica del Buddha. Fu solo quando gli archeologi cominciarono a scoprire iscrizioni di colonne commemorative (1895-1896, 1911) nei luoghi degli eventi principali della vita di Śākyamuni che si prestò maggior fede al concetto di una figura storica: le teorie di Kern e di Senart furono accantonate.

Le spedizioni europee. Alla fine del XIX secolo e all'inizio del XX, un nuovo elemento si aggiunse all'impegno degli studi buddhisti. A quest'epoca, le nazioni europee cominciarono a organizzare spedizioni in Asia centrale. Alcuni rappresentanti russi della regione di Khotan e di Kuchā inviarono in patria frammenti di antichi manoscritti, alcuni dei quali sono riconosciuti come le più antiche copie tràdite di testi buddhisti. Queste scoperte portarono a numerose altre spedizioni nell'area, guidate da eminenti studiosi dell'epoca: dall'Inghilterra, Aurel Stein (1862-1943); dalla Germania, Albert Grünwedel (1856-1935) e Von le Coq (1860-1930); dalla Francia, Paul Pelliot (1878-1945); e dalla Russia, Serge Oldenburg. Tra le loro scoperte la principale fu la grotta di Dunhuang, che conteneva migliaia di manoscritti che trattavano un'ampia gamma di argomenti, sia religiosi che profani, in numerose lingue. Queste spedizioni gettarono ancora nuova luce sulla diffusione del Buddhismo e sulla rotta che esso aveva seguito dall'India alla Cina.

Gli studi giapponesi. L'ultima parte del XIX secolo e i primi decenni del XX videro sviluppi importanti negli studi buddhisti sia in Europa che in Asia. Gli studi europei crescevano in ampiezza e si pubblicavano sempre più volumi, perciò questi sforzi attrassero l'attenzione degli studiosi delle regioni buddhiste, specialmente i

Giappone. Dopo le riforme Meiji, studiosi e funzionari giapponesi cominciarono a viaggiare in Europa e gli studenti furono incoraggiati a studiare all'estero. Per esempio, Bunyū Nanjō si recò all'università di Oxford e studiò con Fr. Max Müller. Fu proprio Nanjō a produrre un catalogo del canone buddhista cinese che faceva riferimento alle controparti sanscrite e tibetane. Una volta che questo volume di ricerca fu disponibile per gli studiosi occidentali, l'importanza della versione cinese del canone divenne evidente. Nanjō non limitò il suo contributo al suo lavoro per gli europei; egli ritornò in Giappone e fondò lo studio del sanscrito in quel Paese. Un intero gruppo di giovani studiosi giapponesi seguì l'esempio di Nanjō e frequentò le università occidentali per una formazione più approfondita. Fra costoro vi fu Ryōen Fujishima, che si formò con studiosi francesi e redasse la prima storia del Buddhismo giapponese che comparve fra le pubblicazioni europee. L'elenco dei Giapponesi che studiarono all'estero durante l'ultimo decennio del XIX secolo non è altro che il registro dei nomi di coloro che crearono l'ambiente nel quale si è sviluppato lo studio scientifico del Buddhismo in Giappone: Daijō Tokiwa, Junjirō Takakusu, Unrai Wogihara, Hakuju Ui, Susumu Yamaguchi e Masaharu Anesaki.

Gli studi buddhisti contemporanei non possono essere descritti adeguatamente senza considerare gli sviluppi in Giappone. A differenza di altre nazioni dell'Asia orientale, il Giappone ha mantenuto il proprio retaggio buddhista e i suoi centri di educazione superiore includono gli studi buddhisti (*bukkyōgaku*) come parte integrante del proprio curriculum. Combinando tecniche europee con la scolastica più tradizionale, gli studiosi giapponesi hanno prodotto opere che sono ancor oggi ineguagliate in molte aree dello studio. La ricerca filosofica e quella filologica sono fiorite in molte università, sia pubbliche che private, sotto la guida di studiosi come Gadjin Nagao, Yūichi Kajiyama, Jikidō Takasaki, Masaaki Hattori, Shigeo Kamata e molti altri. Fra tutte le nazioni che si possono definire buddhiste, solo il Giappone ha prodotto un approccio accademico importante allo studio della tradizione religiosa, quello di concentrarsi attentamente su una setta o scuola con scarso interesse alla ricerca comparata. Molti dei migliori studiosi giapponesi combinano la propria vita accademica con una posizione come sacerdote in una delle comunità buddhiste.

Gli studi buddhisti europei. Durante il periodo nel quale gli studiosi giapponesi cominciarono a recarsi presso le università europee per perfezionare la propria formazione, alcuni dei maggiori esponenti europei di studi buddhisti erano attivi in quel campo. Fra questi giganti vi fu Sylvain Lévi (1863-1935), che produsse nuove edizioni, traduzioni e lavori che contribuirono a plasmare l'intero futuro degli studi buddhisti. Nei suoi viaggi in Asia, Lévi scoprì molti testi del Nepal che non erano ancora disponibili in Europa. Per esempio, egli scoprì ed editò la *Viṃśatikā* e la *Triṃśikā* di Vasubandhu (1922), due testi che rappresentano la base della scuola dello Yogācāra, e realizzò uno studio comparato delle traduzioni dei Tibetani e dei Cinesi. L'opera di Lévi fu continuata dal suo allievo Louis de La Vallée Poussin (1869-1938), che divenne il più eminente studioso del proprio tempo della filosofia buddhista. La sua opera sull'*Abhidharma Piṭaka* rimane ancora lo studio più importante in questo campo durante la sua epoca. Un altro dei discepoli di Lévi, Jean Przyluski (1885-1944), si unì a Marcelle Lalou (1890-1967) nella fondazione della *Bibliographie bouddhique* (1930-1967), che fornì un riferimento bibliografico annotato a tutti gli studi buddhisti importanti pubblicati fra il 1928 e il 1958. Étienne Lamotte (1903-1983), che studiò con La Vallée-Poussin, proseguì la grande tradizione di erudizione del maestro e realizzò traduzioni dal cinese e da altri canoni per le opere che si trovavano all'interno del Buddhismo Mahāyāna. La sua copiosa e annotata traduzione in cinque volumi del *Da zhidu lun*, la traduzione di Kumārajīva di un imponente commentario sul *Prajñāpāramitā Sūtra* in venticinquemila *śloka*, fu pubblicata fra il 1944 e il 1980 con il titolo *Le Traité de la grande vertu de sagesse*; essa costituisce un capolavoro di moderna erudizione buddhista. Un ulteriore anello della catena fu aggiunto dagli alunni di Lamotte, specialmente Hubert Durt, che è direttore del progetto enciclopedico *Hōbōgirin* dell'École française d'Extrême Orient, con sede a Kyoto.

Fra gli altri grandi centri di studi buddhisti in Europa vi era la Russia, dove studiosi come J. Minaev, Fëdor Ščerbatskij, Hermann Oldenberg ed Eugène Obermiller realizzarono importanti contributi per la comprensione degli aspetti filosofici della religione. Oldenberg (1897) fondò la serie *Bibliotheca Buddhica*, che pubblicò molti volumi e traduzioni di testi buddhisti e rimane una delle fonti principali per lo studio della filosofia buddhista. Ščerbatskij (1866-1942), un allievo di Minaev, fondò lo studio della logica e dell'epistemologia del Buddhismo, e il suo allievo Eugéne Obermiller (1901-1935) approfondì il lavoro sulla scuola dello Yogācāra.

Lo studio del Buddhismo cinese in qualche modo si è differenziato dallo studio del Buddhismo nell'Asia meridionale o in Tibet. Dato che il lavoro sulla cultura e sulle religioni cinesi cominciò durante il dominio mongolo, la forma tibetana della religione fu la prima a ricevere attenzione, piuttosto che le tradizioni monastiche e laiche dei fedeli cinesi di epoca Han. Alla fine del XIX secolo, la Cina fu oggetto di un'intensa attività mis-

sionaria sia dall'Europa che dall'America settentrionale, e gran parte delle prime informazioni sulla comunità buddhista del periodo Han provennero dalle osservazioni di missionari come il reverendo Samuel Beal. L'opera di Beal rivelò al mondo accademico che molti importanti testi buddhisti sanscriti e tibetani possedevano una o più controparti cinesi. A quest'epoca l'architetto danese J. Prip-Møller, che era interessato agli edifici monastici della Cina, produsse un'opera che andava molto al di là degli schizzi architettonici degli edifici monastici; egli si sforzò di comprendere le attività e gli insegnamenti di coloro che utilizzavano gli edifici per scopi rituali e di meditazione.

L'impegno accademico di questi ricercatori iniziali è diventata la base di gran parte degli studi buddhisti contemporanei. Sebbene nuovi campi di indagine siano stati inaugurati dal crescente gruppo di ricercatori che proviene da diverse discipline, molti dei problemi e delle scoperte dei pionieri sono ancora rilevanti.

Gli studi filosofici dopo la seconda guerra mondiale. Un'area nella quale gli studiosi hanno fatto grandi progressi nei decenni successivi alla seconda guerra mondiale sono gli studi filosofici dei testi buddhisti. La disponibilità di edizioni e traduzioni a stampa ha reso possibili studi dotati di un'accresciuta consapevolezza dell'ampiezza del pensiero buddhista. Dato che lungo i secoli gli studiosi buddhisti sono stati così prolifici, l'impresa di spiegare le complessità dei loro sistemi ha richiesto più di un secolo di lavoro, e molti testi non sono ancora stati affrontati. Fra coloro che si sono concentrati sullo studio filosofico vi sono studiosi tedeschi e austriaci, specialmente coloro che hanno utilizzato sia i frammenti dell'Asia centrale, sia i testi ricevuti dall'India e dal Tibet. In questo campo è attivo Heirich Lüders, che realizzò un'edizione critica di molti frammenti dalle prime spedizioni nell'Asia centrale; il suo discepolo Ernest Waldschmidt ha lavorato a sua volta su questi antichi manoscritti. In Austria, Erich Frauwallner fece nuove scoperte sulla natura del *Vinaya Piṭaka* e sullo sviluppo della filosofia buddhista, ed Ernst Steinkellner rivolse la sua attenzione ai testi epistemologici e ad alcuni dei personaggi minori delle scuole filosofiche seriori.

Lo studio filosofico del Buddhismo Mahāyāna in gran parte dipende da materiali tibetani, specialmente dagli scritti non canonici di alcuni dei grandi sistematizzatori delle scuole buddhiste di quella cultura. David Seyfort Ruegg, la cui opera monumentale sulla tradizione del Tathāgata-garbha rimane un modello per la ricerca di questo tipo di studi, ha dimostrato quanto sia importante combinare le intuizioni della tradizione tibetana con le discussioni dottrinali che si trovano nei testi sanscriti. Anche Herbert Guenther ha affrontato il problema, ma adottando un metodo alquanto diverso. Utilizzando fonti tibetane con riferimento al sanscrito, Guenther ha cercato di spiegare il pensiero buddhista utilizzando concetti e termini filosofici dell'Occidente come possibili equivalenti. Anche Alex Wayman si è impegnato nella stessa impresa, utilizzando trattati sanscriti e tibetani come descrizioni delle posizioni normative sostenute dalle diverse scuole di pensiero buddhiste.

Sul versante dell'Asia meridionale, gli studiosi continuano a esplorare le tradizioni sanscrite e *pāli* alla ricerca di documenti sullo sviluppo che si verificò in India e a Ceylon, senza dimostrare grande interesse su come fuori da questa sfera culturale si trattassero tali questioni dottrinali. Edward Conze dedicò la sua vita alla traduzione e allo studio della letteratura della *Prajñāpāramitā*, continuando in un certo modo il tipo di lavoro che Burnouf aveva compiuto con i manoscritti Hodgson. Padmanabh S. Jaini ha esplorato i trattati sanscriti che si occupano dell'*abhidharma*, e ha aggiunto nuove dimensioni al valore e all'importanza di questi trattati dottrinali negli studi buddhisti. Altri studiosi del subcontinente indiano, influenzati dagli studi filosofici in Occidente, hanno esplorato la tradizione buddhista nel contesto di questo approccio non indiano. T.R.V. Murti prese il sistema dei mādhyamika del Buddhismo Mahāyāna e lo comparò con tradizioni filosofiche come quella di Kant. K.N. Jayatilleka produsse un capolavoro sul pensiero filosofico buddhista (*Early Buddhist Theory of Knowledge*, 1963), utilizzando i testi del Theravāda come una fonte per lo studio filosofico comparabile a discussioni analoghe che si trovano negli scritti di filosofi occidentali. Una nuova generazione di studiosi come Louis Gómez, Steve Collins e Douglas Dave ha rivolto la propria attenzione ai testi sanscriti e *pāli* cercando di elaborare una nuova concezione a partire dalla prospettiva degli sviluppi filosofici dei circoli accademici occidentali contemporanei.

Gli studi testuali dopo la seconda guerra mondiale. Molti studiosi impegnati nel lavoro testuale, di traduzione e di edizione critica, si sono anche recati in Asia per studiare le comunità buddhiste attive. David Snellgrove, che trascorse molto tempo facendo lavoro sul campo in Nepal, riferì sulle pratiche effettive in quel luogo e allo stesso tempo tradusse testi importanti come lo *Hevajra Tantra*. Giuseppe Tucci insegnò per un certo periodo presso le università di Calcutta e di Santiniketan, e in seguito divenne il presidente dell'Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente (ISMEO). Egli viaggiò estesamente in Nepal e in Tibet e la sua opera ha spianato la strada a molti altri studiosi che si occupano dell'ampiezza della tradizione tibetana. S. McDonald, un antropologo, ha investigato la diffusione del Buddhismo in Nepal e Michael Aris ha utilizzato i suoi

anni di soggiorno di studio in Bhutan come base per opere che trattano la religione e la storia della regione. Per Kvaerne dedica gran parte della sua ricerca alla tradizione del Bon tibetano poco studiata. Da questi studiosi-viaggiatori e dai loro studenti è scaturita una descrizione molto ampliata e molto più accurata dei testi attualmente in uso e delle pratiche a essi associate.

Studi buddhisti tibetani contemporanei. Dopo la fallita rivolta contro l'occupazione cinese nel 1959, molti buddhisti, compresi molti importanti *leader* religiosi, abbandonarono il Tibet e si stabilirono in India, Sikkim, Nepal e Bhutan. Questo massiccio esodo ha avuto un grande impatto sugli studi buddhisti contemporanei. Avendo perso gran parte della loro base di sostegno e temendo che gli eventi impedissero alla tradizione buddhista tibetana di recuperare la sua pristina base di potere, i lama fondarono centri di insegnamento fuori del Tibet e inclusero fra i loro studenti studiosi occidentali. Da questo contatto con i Tibetani al di fuori del Tibet stesso, un gruppo di studiosi, fra i quali si annoverano Robert A.F. Thurman, Per Kvaerne e Jeffrey Hopkins, cominciò a dedicare tempo e impegno a fornire descrizioni degli insegnamenti che si ritenevano normativi da parte di questi *leader* religiosi. Lo studio della tradizione fra i profughi è particolarmente importante per la ricerca buddhista, non solo perché i lama hanno aperto l'accesso a testi fino a quel momento non disponibili, ma anche perchè ci fornisce un caso di studio di come un modello culturale si conservi quando è distaccato dalla madrepatria e deve sopravvivere in un ambiente straniero. Con la rimozione di gran parte delle restrizioni al viaggio nel Tibet vero e proprio e con la rinascita del Buddhismo che si è verificata negli ultimi dieci anni, gli studi in futuro si concentreranno sia sui buddhisti in Tibet, sia su quelli in India.

Un importante sviluppo scientifico risultante dal movimento tibetano in India è stato un programma di pubblicazione della Library of Congress diretto da Gene Smith. Grazie al danaro fornito dalla U.S. Public Law 480, migliaia di opere buddhiste tibetane sono state fotografate e riprodotte per essere distribuite alle principali biblioteche universitarie degli Stati Uniti. Gli studiosi che hanno accesso a queste raccolte dispongono ora di più materiale di quanto qualunque studioso abbia mai avuto. L'impegno necessario allo studio e alla valutazione di tutti questi testi sarà enorme e richiederà molti anni.

Lo studio contemporaneo del Buddhismo cinese. Lo studio del Buddhismo cinese è divenuto più sofisticato via via che si è avuto a disposizione maggiore materiale e gli studiosi sono entrati a contatto con le complessità della situazione cinese. L'opera di Kenneth Chen mise a disposizione dei lettori anglofoni una presentazione della storia del Buddhismo cinese, fondata principalmente su studi accademici giapponesi. Gli studi occidentali recenti presentano un approccio molto diverso allo studio della Cina. Nel Nord e nell'Ovest della Cina la cultura tibetana entrò a contatto con gli Han e i buddhisti hanno avuto un ruolo lungo tutta la storia di questo interscambio fra due culture. Pertanto, gli studi di Paul Demiéville della tradizione cinese buddhista non solo utilizzano documenti di scrittori cinesi, ma anche materiali tibetani che si riferiscono all'interazione. Il suo volume sulla scuola del Chan (*Entretiens de Lin-tsi*, 1972) insieme con la sua opera sulla controversia in Tibet sui rispettivi meriti dell'approccio buddhista cinese e indiano, fornisce una nuova interpretazione della natura del contatto fra queste culture. Anche Rolf Stein ha dedicato il suo talento alla situazione cinese, comparando la tradizione taoista con quella dei buddhisti, specialmente con gli elementi tantrici nella situazione monastica e in quella popolare cinese. Il suo lavoro sul Tibet rappresenta anche un importante contributo agli studi buddhisti di quella regione e le traduzione delle opere dello *yogin* 'Bras pa Kun legs (1972) è simile all'opera di Demiéville, in quanto fornisce una nuova visione delle tradizioni all'interno della Cina e del Tibet.

Negli anni '60 e '70 lo studio del Buddhismo cinese fu gravemente ostacolato dall'accesso limitato alla Cina, come anche dalle proscrizioni che ivi furono poste nei confronti della pratica buddhista. Gran parte dell'opera sulle attività contemporanee dovette essere basata sui resoconti dei giornali e su interviste a informatori profughi. Questo tipo di resoconto è esemplificato soprattutto dall'opera di Holmes Welch, che utilizzò sia documenti del XX secolo, sia informatori per il suo studio del Buddhismo in Cina. Altri studiosi si interessano delle pratiche fra i Cinesi di Taiwan e di Hong Kong, nel tentativo di determinare le tradizioni presenti in Cina prima dei tempi travagliati del passato recente. Le scoperte effettuate da questi studiosi, che esplorarono la religione taoista e le religioni popolari della Cina, hanno avuto grande importanza negli studi attuali. Per esempio, Eric Zürcher, l'autore dello studio più dettagliato sul Buddhismo cinese delle origini, scoprì che i termini dottrinali sono usati in senso completamente diverso nel canone taoista e nei *sūtra*. Egli suggerisce che il significato di un termine nel Taoismo può essere più vicino all'uso che ne fa la maggioranza dei Cinesi, in contrasto con l'interpretazione di tali termini all'interno dei centri monastici buddhisti. Lo studio di Zürcher sulle visioni apocalittiche presenti fra le diverse comunità della Cina e sul ruolo di questo tipo di pensiero per i buddhisti e per gli altri Cinesi è all'avanguardia nell'attuale studio comparato del Taoismo e del Buddhismo.

Studi buddhisti americani. Gli studi buddhisti negli Stati Uniti cominciarono molto più tardi che in Europa, ma tra la metà e la fine del XX secolo essi avevano già sviluppato approcci originali. I primi pionieri degli Stati Uniti furono Franklin Edgerton (1885-1963), Ferdinand Lessing, Henry Clark Warren (1854-1899) e W.Y. Evans-Wentz (1878-1965). I due volumi di Edgerton sulla grammatica e sul dizionario del sanscrito ibrido buddhista (1953), considerati un'importante opera di riferimento per gli studiosi buddhisti, presentano l'idea controversa che i testi buddhisti contengano un tipo di linguaggio che ha subìto tre fasi di ibridizzazione. Alcuni studiosi, come John Brough dall'Inghilterra, concordarono in parte con la tesi di Edgerton, ma misero in dubbio il suo metodo di trattare le lezioni. Secondo la loro opinione, spesso esse si spiegavano semplicemente all'interno della tradizione amanuense del Nepal, ed essi si opposero a Edgerton che postulava regole linguistiche per spiegare le differenze fra questi testi e il sanscrito classico. L'opera di Edgerton suscitò disaccordo, ma il suo impatto è chiaramente stato molto importante, poiché chiama in causa molte decisioni editoriali che una volta giudicavano le forme non standard delle parole nei manoscritti come errori, oppure come non importanti.

Ferdinand Lessing, che si interessò alle tradizioni tibetana e mongola del Buddhismo dopo aver compiuto viaggi in Mongolia e nella Cina settentrionale, fondò i primi insegnamenti di tibetano negli Stati Uniti. Egli collezionò anche molti xilografi tibetani, che sono ora conservati presso la East Asiatic Library della University of California a Berkeley. Due suoi studenti continuarono l'opera e realizzarono importanti contributi per gli studi buddhisti: Arthur Link, che si concentrò sui materiali cinesi di Dao'an e sul *Gaoseng zhuan*, e Alex Wayman, che si occupa delle fonti tibetane e sanscrite.

Anche la seconda guerra mondiale ebbe un effetto sugli studi buddhisti. Molti programmi di studi buddhisti in Asia finanziati dall'Europa persero il tipo di sostegno di cui godevano durante il periodo coloniale e tali studi declinarono in tutti i centri europei. Per gli Stati Uniti la guerra comportò un coinvolgimento con l'Asia, che creò un rinnovato interesse americano negli studi dell'area. In particolare, molti giovani americani che parteciparono ai programmi di studio delle lingue del governo ebbero l'incarico di imparare il giapponese e il cinese, e molti di essi divennero insegnanti nelle università e nei *college* degli Stati Uniti. Il gruppo di studio della lingua giapponese fu condotto in Giappone alla fine della guerra e molti vi rimasero, o ritornarono in seguito per studiare in quel luogo. Per esempio, Leon Hurvitz della British Columbia collaborò con Tsukamoto Zenryū di Kyoto e tradusse la sua storia del Buddhismo cinese in inglese. Stanley Weinstein della Yale University concentrò la sua ricerca e il suo insegnamento sui metodi e sulle fonti giapponesi, sottolineando che il numero di studiosi in Giappone che si occupano di studi buddhisti supera di gran lunga quello di tutto resto del mondo, il che fa sì che i dettagli delle informazioni disponibili in giapponese siano fondamentali per uno studio adeguato. Philip Yampolsky della Columbia University è un altro studioso che si rivolge al Giappone per formazione e ispirazione. La sua opera sul *Sūtra della piattaforma*, che combina l'approccio accademico occidentale e quello giapponese, fornisce un resoconto dettagliato della ricerca che è stata compiuta in Giappone su questo testo. Lo stesso obiettivo sulla tradizione giapponese si può vedere nell'opera di Carl Bielefeldt, che ha elaborato una nuova visione del ruolo del maestro dello Zen Dōgen.

Nel 1961 Richard Robinson istituì presso l'Università del Wisconsin il primo programma di dottorato in studi buddhisti degli Stati Uniti. Egli cercava di ricondurre a un unico programma la gamma di approcci e di tipologie di studio che caratterizzano lo sviluppo della disciplina tanto nelle università europee quanto in quelle del Giappone e dell'India. Altri programmi basati su questo approccio furono fondati in centri come la University of California a Berkeley. Molte istituzioni con programmi in studi religiosi hanno aggiunto anche la tradizione buddhista al proprio curriculum: Harvard, Chicago, Virginia, Princeton, British Columbia e altre. Da questi programmi è derivata una nuova generazione di studiosi, molti formati da coloro che erano stati coinvolti negli eventi durante e dopo la seconda guerra mondiale. Questa generazione ha la tendenza a seguire l'esempio dei propri maestri e a studiare in Giappone o a Taiwan: fra coloro che hanno intrapreso lo studio dettagliato dello sviluppo della tradizione scolastica buddhista cinese si annoverano Frank Cook, Whalen Lai, Robert Gimello e David Chappell.

Metodi interdisciplinari negli studi buddhisti. Le scienze sociali (sociologia, etnologia e antropologia) sono diventate sempre più popolari sia nelle università europee che in quelle dell'America settentrionale. In particolare, queste discipline hanno concentrato i propri studi sul Buddhismo in Asia meridionale e sudorientale, luoghi facilmente accessibili per un lavoro sul campo. In certo modo lo studio antropologico del Buddhismo Theravāda è predominante rispetto agli studi testuali più tradizionali caratteristici dell'epoca di T.W. Rhys Davids e della Pali Text Society. Melford Spiro, un antropologo la cui ricerca si incentrava sulla vita religiosa birmana, stabilì una distinzione fra i buddhisti alla ricerca dello stato illuminato del *nirvāṇa* e quelli che desiderano solo accu-

mulare *karman* positivo nella speranza di avere successo e rinascite fortunate. Dal momento che la Birmania negli ultimi due decenni è rimasta chiusa a visite di lungo termine, la ricerca degli antropologi sull'impatto buddhista nella società tende a concentrarsi sullo Sri Lanka. Richard Gombrich, Stanley Tambiah e Gananath Obeyasekara hanno tutti investigato le diverse pratiche che si ritrovano nel movimento buddhista dello Sri Lanka, e ciascuno ha discusso come la comunità monastica buddhista si sia adattata ai bisogni della società.

Gli antropologi hanno anche studiato il Buddhismo cinese. David K. Jordon ed Emily Ahern hanno studiato i modi nei quali la pratica popolare e i culti funebri taiwanesi hanno assorbito elementi buddhisti e come, a loro volta, le tradizioni locali siano state incorporate nel monastero.

Lo studio interdisciplinare e l'impegno a esso connesso hanno aggiunto molto alla conoscenza del Buddhismo e del suo sviluppo. Per esempio, gli storici dell'arte in regioni nelle quali un tempo fiorirono le tradizioni buddhiste, o ancor oggi sono fiorenti, hanno realizzato contributi importanti per la comprensione del pensiero e della storia buddhista. Ananda Coomaraswamy, René Grousset, Alexander Soper e Jan Fontein sono tutti studiosi che hanno esaminato opere d'arte buddhiste e hanno compiuto studi importanti ai fini della nostra conoscenza del movimento. Dall'altra prospettiva, gli specialisti del Buddhismo hanno contribuito a loro volta al campo della storia dell'arte, come nel caso di Stefan Beyer, il cui testo *Cult of Tārā. Magic and Ritual in Tibet* (1973) analizza le forme d'arte nei termini delle loro fonti testuali.

Lo studio del Buddhismo coreano. Vi sono ancora alcune regioni nel mondo buddhista, in particolare la Corea, alle quali pochi studiosi hanno rivolto la loro attenzione. Un'eccezione è Rhi Gi-young, che è stato un importante personaggio nella vita accademica buddhista della Corea per alcuni decenni. Cercando una formazione al di fuori della propria patria, Rhi si recò in Belgio dopo la seconda guerra mondiale e studiò con il famoso Étienne Lamotte. Sono cominciati ad apparire anche alcuni studi coreani a opera di specialisti formati in America come Robert Buswell, Hee-sung Keel e chi scrive. Molti antropologi coreani hanno anche esplorato lo sviluppo buddhista all'interno della comunità; Barbara Young e Laurel Kendall, per esempio, hanno ampiamente riferito sul ruolo del Buddhismo nelle pratiche dei *mudang* (sciamani).

Conclusione. La tradizione buddhista continua a costituire una sfida importante per lo studioso delle religioni e delle culture. Il Buddhismo, che possiede la più grande raccolta di scritture di qualunque altra religione del mondo ed è praticato in tutta la Asia, con piccole comunità che cominciano a emergere in Europa e in America settentrionale, ha sempre sconfitto i tentativi di qualsivoglia studioso di dominarlo in tutte le sue forme. È possibile che gli studi buddhisti si sviluppino in una disciplina effettivamente comparata per interpretare in modo adeguato le complessità di questa comunità religiosa e le sue varietà di differenze settarie e regionali; solo dopo che si sia intrapreso tale approccio comparato gli studiosi potranno cominciare a descrivere la tradizione buddhista nel suo insieme.

[Vedi anche *RELIGIONI INDIANE*; *RELIGIONI TIBETANE*; e *RELIGIONE CINESE*, vol. 13].

BIBLIOGRAFIA

E. Conze (cur. e trad.), *Buddhist Scriptures*, New York 1977 (trad. it. *Scritture buddhiste*, Roma 1973). Una bibliografia delle traduzioni e delle edizioni dei principali testi buddhisti.

S. Hanayama, *Bibliography of Buddhism*, Tokyo 1961. Una bibliografia delle opere nelle lingue europee fino al 1932.

J.W. de Jong, *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America*, Delhi 1987. La descrizione più completa della formazione e dello sviluppo degli studi buddhisti in Occidente.

H. Nakamura, *Indian Buddhism. A Survey with Bibliographical Notes*, Delhi 1987. Una panoramica generale del materiale accademico disponibile per lo studio del Buddhismo indiano.

W. Peiris, *The Western Contribution to Buddhism*, Delhi 1973. Brevi presentazioni biografiche di studiosi buddhisti.

J. Przyluski et al., *Bibliographie bouddhique. Buddhica. Documents et travaux pur l'étude du bouddhisme*, I-XXXI, Paris 1929-1961. Un elenco annotato di tutti i principali articoli e libri sul Buddhismo fino al 1958. Questi volumi elencano sia le opere in lingue europee sia quelle in lingue asiatiche.

M. Winternitz, *Geschichte der indischen Literatur*, II, Leipzig 1920 (trad. ingl. *A History of Indian Literature*, Delhi 1983).

LEWIS R. LANCASTER

STŪPA, CULTO DELLO. Il termine sanscrito *stūpa* ricorre per la prima volta nei *Veda*, dove indica «nodo di capelli, cima» o «sommità». Non è chiaro come il termine pervenne a essere usato dai buddhisti per fare riferimento ai tumuli eretti sopra le reliquie del Buddha Śākyamuni, ma questo uso può essere fatto risalire al Buddhismo delle origini, come anche la pratica del culto presso gli *stūpa*. Anche i jainisti eressero *stūpa*, ma questi sono posteriori rispetto alle più antiche strutture buddhiste. I termini *thūpa* (*thūba*) e *dhātugabbha* (sanscrito, *dhātugarbha*) sono attestati in fonti *pāli*. Quest'ultimo termine deriva da riferimenti alle reliquie del Buddha come a un *dhātu* («elemento») e alla cupola o «uovo» (*aṇḍa*) dello *stūpa* come a un *garbha* («utero» o «tesoro»).

Secondo il *Mahāparinibbāna Suttanta*, dopo che il Buddha raggiunse il *nirvāṇa* finale, il suo corpo fu cremato e si eressero *stūpa* per raccogliere i suoi resti. La cremazione di Śākyamuni e l'installazione delle sue reliquie in *stūpa* sono probabilmente fatti storici. I buddhisti più antichi eressero *stūpa* poiché credevano che Śākyamuni si fosse liberato dei cicli di nascita e morte. Se Śākyamuni fosse morto e fosse rimasto all'interno di questi cicli, sarebbe stato inutile costruire uno *stūpa* per lui, poiché non solo il luogo della sua rinascita sarebbe stato sconosciuto, ma non ci si sarebbe potuti aspettare che egli agisse dietro richiesta dei suoi fedeli. Secondo il *Mahāparinibbāna Suttanta*, si potevano costruire *stūpa* per raccogliere i resti dei seguenti quattro tipi di persone (noti come *thūparahā*, «degni di *stūpa*»), i quali tutti avevano trasceso i cicli di nascita e morte (*saṃsāra*): *tathāgata* (Buddha), *paccekabuddha* (Buddha autoilluminati), *tathāgatassa sāvakā* («uditori del Buddha») e *rājā cakkavattī* («sovrani universali»).

Tali saggi potevano essere consacrati in santuari detti *stūpa* poiché erano entrati nel *nirvāṇa*. Negli *āgama* si diceva che tali persone avessero realizzato il *diṭṭadhamma-nibbāna* («*nirvāṇa* in questo mondo») o («*nirvāṇa* con residuo»). Il *nirvāṇa* era anche detto il «regno del *dharma*» (*dhammadhātu*). Tali termini suggeriscono che il *nirvāṇa* non era sempre ritenuto un'estinzione, ma spesso era considerato come un vero e proprio stato o regno nel quale una persona entra al momento della realizzazione dell'illuminazione.

Quando il Buddha morì, si disse che egli era entrato nel *parinibbāna* («*nirvāṇa* completo») o *anupādisesa-nibbāna-dhātu* («*nirvāṇa* senza residuo»). Pertanto, anche dopo che il Buddha morì, non si ritenne che egli avesse cessato completamente di esistere; piuttosto, si credeva che egli esistesse nel regno del *nirvāṇa*. Di conseguenza, i fedeli potevano venerarlo e offrire a lui le proprie preghiere attraverso l'intermediazione dello *stūpa*. Fu a questo punto che probabilmente si sviluppò la credenza che il Buddha potesse rispondere alle petizioni dei suoi adoratori. Se il «*nirvāṇa* senza residuo» fosse stato considerato uno stato completamente quiescente, sarebbero state impossibili tali risposte da parte del Buddha. Pertanto, sembra che le persone che effettuavano il culto presso gli *stūpa* buddhisti credessero che il Buddha continuasse a essere attivo. In seguito, questa credenza portò alle dottrine del Mahāyāna riguardo l'attività del *dharmakāya* nel mondo. [Vedi anche *NIRVĀṆA*].

Durante il periodo iniziale del Buddhismo, i laici deponevano offerte alle reliquie del Buddha (*śarīra-pūjā*). Secondo il *Mahāparinibbāna Suttanta*, Ānanda richiese al Buddha quale tipo di cerimonia si dovesse celebrare per i resti del Buddha. Il Buddha replicò «devi tendere alla vera meta [*sadattha*] dell'emancipazione [*vimokṣa*]». In questo modo, il Buddha proibì ai monaci di avere qualunque connessione con le sue cerimonie funebri e richiese invece ai saggi e pii fedeli laici di celebrare le cerimonie. Secondo questo stesso testo, furono i Malla di Kusinārā a effettuare la cremazione. In seguito, i resti del Buddha furono divisi fra otto tribù dell'India centrale e si eressero *stūpa*.

Strettamente connesso allo *stūpa* in termini funzionali è il *caitya* (pāli, *cetiya*). I *caitya* sono simili agli *stūpa*, sebbene in origine fossero entità distinte. Nel Buddhismo, il termine *caitya* originariamente si riferiva a un luogo sacro. Nel *Mahāparinibbāna Suttanta* si descrivono i *caitya* come luoghi che uomini e donne di buona famiglia «dovrebbero visitare così che possano sorgere sentimenti di riverenza e timore». Quattro di essi sono menzionati nel testo: il luogo di nascita del Buddha presso Lumbinī, il luogo della sua illuminazione a Bodh Gayā, il luogo del suo primo sermone al Parco delle Gazzelle (a Benares) e il luogo dove egli entrò nel «*nirvāṇa* senza residuo» (Kuśinagara). Dal momento che i pellegrini che visitavano questi luoghi erano chiamati *caitya-cārika*, questi luoghi dovevano essere conosciuti come *caitya*. Sacri oggetti di culto che aiutavano le persone a ricordare il Buddha erano sia presenti presso i *caitya*, sia essi stessi identificati come *caitya*. Per esempio, a Bodh Gayā i devoti pellegrini potevano venerare l'albero della *bodhi* o il seggio adamantino (*vajrāsana*) sul quale il Buddha era assiso quando realizzò l'illuminazione. Dato che lo *stūpa* era un oggetto di culto, anch'esso poteva essere chiamato *caitya*. La differenza fra *stūpa* e *caitya* è spiegata nel *Mohosengqi lü* (*Mahāsāṃghika Vinaya*): «se le reliquie del Buddha sono conservate in un santuario, il luogo è detto uno *stūpa*; se le reliquie del Buddha non sono conservate in un santuario, esso è detto un *caitya* » (T.D. 22,496b). Questa spiegazione suggerisce che all'epoca in cui fu compilato il *vinaya* dei mahāsāṃghika, *caitya* e *stūpa* presentavano la stessa forma esteriore. Col passare del tempo divenne sempre più difficile procurarsi reliquie del Buddha e si consacrarono altri oggetti quando si erigevano *stūpa*. Pertanto, gradualmente la distinzione fra *stūpa* e *caitya* svanì.

Dopo la morte del Buddha, il culto dello *stūpa* divenne sempre più popolare. Con la conversione al Buddhismo del re Aśoka (regnante fra il 268 e il 232 a.C.) il culto dello *stūpa* si diffuse in tutta l'India. Aśoka ordinò che gli otto *stūpa* eretti dopo la morte del Buddha fossero aperti e che le reliquie in essi conservate fossero rimosse, suddivise e consacrate in molti nuovi *stūpa*, la cui costruzione egli aveva commissionato nell'intera India. Questi eventi sono descritti nell'*Ayüwang zhuan* (*Aśokarājāvadāna*; T.D. 50,102b) e nell'*Ayüwang jing*

(*Aśokarājāsūtra*?; T.D. 50,135a-b). Nei resoconti dei suoi viaggi in India, il pellegrino buddhista cinese Xuanzang menziona gli *stūpa* costruiti da Aśoka, molti dei quali sono stati identificati in epoca moderna dagli archeologi.

La formazione degli ordini buddhisti intorno agli stūpa. Poco si sa della storia del culto dello *stūpa* durante i 250 anni che intercorrono fra il regno di Aśoka e l'ascesa del Buddhismo Mahāyāna verso l'inizio dell'era volgare. Tuttavia, la documentazione archeologica risalente a questo periodo indica che *stūpa* erano eretti in molte regioni dell'India e che il culto dello *stūpa* era una pratica in crescita. Chiaramente, alcuni ordini religiosi si dovettero formare attorno ad alcuni di questi *stūpa* e senza alcun dubbio si verificarono sviluppi dottrinali che riflettono la crescente importanza del culto dello *stūpa*. Sebbene la maggior parte degli *stūpa* oggigiorno sia in rovina e poco si sappia di queste dottrine, i nuovi insegnamenti associati al culto dello *stūpa* contribuirono molto alla nascita del Buddhismo Mahāyāna.

Per molto tempo si è definito il Buddhismo con la formula dei cosiddetti tre gioielli: il Buddha, il *dharma* e l'ordine (*saṃgha*). A parte le scuole dei mahīśāsaka e dei dharmaguptaka, che ritengono che il Buddha facesse parte del gioiello del *saṃgha*, la maggior parte delle scuole sosteneva che i tre gioielli erano elementi distinti e che gli *stūpa* appartenessero al gioiello del *saṃgha*. In realtà, *stūpa* e sette (cioè, l'ordine monastico) sembra si siano sviluppati separatamente. In questo dibattito dottrinale ebbero un peso alcune considerazioni economiche. Dal momento che i tre gioielli erano separati, le elemosine donate al gioiello del Buddha potevano essere utilizzate solo per il gioiello del Buddha (cioè, gli *stūpa*), non per il gioiello dell'ordine (cioè, le sette buddhiste). Pertanto, i monaci non erano autorizzati a utilizzare gli oggetti che erano stati offerti agli *stūpa*, cioè al (gioiello del) Buddha.

In origine, gli *stūpa* erano istituzioni indipendenti dalle scuole hīnayāniche. La documentazione archeologica rivela che gli *stūpa* erano eretti e amministrati da fedeli laici e non erano affiliati ad alcuna scuola o setta particolare. Tuttavia, via via che il culto degli *stūpa* continuò a svilupparsi, essi cominciarono a essere costruiti all'interno di strutture monastiche e i monaci cominciarono a effettuare un culto presso di essi. Tuttavia, anche dopo che gli *stūpa* cominciarono a essere affiliati con le sette in questo modo, le donazioni concesse allo *stūpa* dovevano essere ancora usate solo per lo *stūpa* e non potevano essere utilizzate liberamente da parte dei monaci. I monaci che avevano ricevuto i pieni precetti del *vinaya* (*upasampadā*) non erano autorizzati a vivere all'interno dei confini degli *stūpa*, né a occuparsi della custodia di essi. Pertanto, sebbene uno *stūpa* potesse essere affiliato con una setta particolare, si manteneva una netta distinzione fra la proprietà e il luogo dello *stūpa* e la proprietà e il luogo dell'ordine dei monaci. Tuttavia, quando il culto dello *stūpa* divenne più popolare e agli *stūpa* si offrirono sempre più elemosine, le scuole subirono effetti economici negativi. Per contrastare ciò, le scuole sostennero che da tali offerte sarebbe derivato scarso merito karmico; alcune di esse si contrapposero apertamente al culto dello *stūpa*.

Quando uno *stūpa* accumulava elemosina, i fedeli cominciavano a viverví intorno e a utilizzare il cibo e le vesti che ad esso erano state offerte. Questi fedeli, che erano a buon diritto considerati specialisti religiosi, probabilmente assistevano i pellegrini che si recavano allo *stūpa* trovando per essi un alloggio, dando istruzioni riguardo al culto e spiegando i rilievi raffiguranti la vita del Buddha e i *jātaka* («racconti delle nascite») incisi su di essi. Probabilmente essi predicavano riguardo alla grandezza della personalità di Śākyamuni, alla sua compassione e al suo potere di aiutare a salvare gli esseri senzienti, e formularono dottrine che riguardavano questi argomenti, le quali rimanevano indipendenti dall'opinione settaria (*nikāya*). Naturalmente, queste dottrine si differenziavano da quelle che erano state originariamente predicate da Śākyamuni.

Gli specialisti religiosi che vivevano intorno agli *stūpa* assomigliavano in molti modi ai monaci e alle monache. Essi fungevano da capi di ordini, istruendo i fedeli laici e ricevendo da essi elemosine. Tuttavia, sebbene questi specialisti religiosi conducessero vite simili a quelle di coloro che avevano abbandonato la vita di famiglia, essi non erano ancora monaci (*bhikṣu*). Dal momento che non avevano preso l'intera serie di precetti (*upasampadā*), essi non appartenevano al gioiello del *saṃgha*, e, pertanto, avevano il permesso di vivere presso gli *stūpa*.

Dal momento che questi specialisti religiosi sentivano di aver bisogno di una certa esperienza religiosa per poter insegnare agli altri, essi non solo insegnavano ai fedeli laici, ma si impegnavano anche in austere pratiche religiose. Di conseguenza, essi imitavano le pratiche seguite dal Buddha Śākyamuni e si sforzavano di ottenere un'illuminazione identica a quella che era stata sperimentata da Śākyamuni. Dato che Śākyamuni era stato definito un *bodhisattva* prima di aver raggiunto l'illuminazione, anche essi si denominarono *bodhisattva*. Il termine *bodhisattva*, che in origine era stato usato per riferirsi al periodo di pratica prima di diventare un Buddha, ora era usato per riferirsi a tutti i praticanti religiosi che, diversamente dai fedeli dello Hīnayāna, aspiravano a realizzare la suprema illuminazione del Buddha piuttosto che lo stato di *arhat*.

Gli ordini di praticanti religiosi che si svilupparono

intorno agli *stūpa*, pertanto, erano estremamente interessati a due principali argomenti di dottrina: la capacità del Buddha di salvare gli esseri senzienti e i tipi di pratica che avrebbero permesso ai seguaci di realizzare la buddhità. Le attività religiose di questi *bodhisattva* in seguito portarono allo sviluppo del Buddhismo Mahāyāna. In effetti, è difficile immaginare queste dottrine come sviluppatesi tra monaci dello Hīnayāna. Dal momento che questi rispettavano il Buddha come un grande maestro e credevano che egli avesse insegnato la via dell'*arhat* per la loro illuminazione, probabilmente non avrebbero utilizzato un termine come *bodhisattva* per riferirsi a se stessi, perché ciò li avrebbe posizionati sul livello identico a quello di Śākyamuni. Seguendo le pratiche dell'*arhat*, essi avevano scarsi motivi per interessarsi alle nuove dottrine riguardo ai modi nei quali il Buddha potesse salvare gli esseri senzienti. Tuttavia, i fedeli laici, che non erano in grado di seguire l'austero regime dei monaci, erano fondamentalmente interessati alle dottrine che riguardavano come il Buddha potesse salvarli. Le nuove dottrine che si svilupparono dagli ordini attorno agli *stūpa* non sottolineavano l'importanza di osservare l'intera serie di precetti e di effettuare tutte le pratiche richieste a un monaco; al contrario, in queste dottrine si descriveva una forma di Buddhismo per laici, che poneva in primo luogo la fede (*śraddhā*) nel Buddha.

Il Buddhismo Mahāyāna e gli stūpa. Dagli ordini attorno agli *stūpa* si svilupparono almeno alcune varietà di Buddhismo Mahāyāna. Il culto dello *stūpa* continuò a svilupparsi anche dopo che cominciò a prender forma il Buddhismo Mahāyāna. Sebbene gli ordini associati con gli *stūpa* non siano chiaramente descritti nella letteratura mahāyānica, l'esistenza di tali gruppi può essere chiaramente inferita da questi testi. Solo pochi di essi non menzionano il culto dello *stūpa*. Il «Capitolo della pura pratica» del *Buddhāvataṃsaka Sūtra* contiene una descrizione dettagliata delle pratiche del *bodhisattva*, molte delle quali si incentrano sul culto dello *stūpa* (T.D. 9,430 ss.). Secondo la *Ugradatta-paripṛcchā* e la *Daśabhūmikavibhāṣā*, i *bodhisattva* potevano praticare presso gli *stūpa* o nella foresta (Hirakawa, 1963, pp. 94-98). Essi dovevano meditare e praticare austerità nella foresta, ma nel caso si ammalassero, dovevano ritornare presso uno *stūpa* in un villaggio per poter essere curati. Pertanto, i *bodhisattva* si recavano agli *stūpa* per molti motivi oltre al culto, comprese la convalescenza da malattie, la cura dei malati, l'effettuazione di offerte a maestri e santi (*āryapudgala*), l'ascolto di discorsi sulla dottrina, lo studio delle scritture e la predicazione ad altri.

Gli *stūpa* erano molto più che oggetti di culto. Essi fungevano anche da centri per i praticanti del Buddhismo Mahāyāna, con quartieri per i fedeli situati nelle vicinanze. Questi primi seguaci del Buddhismo Mahāyāna abbandonavano le loro vite come fedeli laici, indossavano vesti monastiche, mendicavano il cibo, leggevano i *sūtra* e studiavano la dottrina sotto la guida di precettori. Inoltre, essi meditavano, celebravano il culto presso gli *stūpa* del Buddha. Un importante parte del culto dello *stūpa* era la circumambulazione dello *stūpa* (di solito tre volte), effettuata mentre si salmodiavano versi in lode del Buddha.

Negli antichi testi si menzionano due tipi di *bodhisattva*: *bodhisattva* monastici (cioè, rinuncianti), che vivevano e praticavano presso gli *stūpa*, e *bodhisattva* laici (cioè, padri di famiglia), che effettuavano pellegrinaggi agli *stūpa* per poterli venerare. I *bodhisattva* laici ponevano la loro fede nei tre rifugi (o tre gioielli), osservavano i cinque precetti (*pañca śīlāni*) o gli otto precetti (*aṭṭhaṅgikaṃ uposathaṃ*) e compivano pratiche religiose. Le loro pratiche assomigliavano in molti modi a quelle dei fedeli laici dello Hīnayāna. Tuttavia, nella loro pratica i due gruppi avevano obiettivi molto diversi. Mentre i fedeli laici dello Hīnayāna (m. *upāsaka*; f. *upāsikā*) miravano a una rinascita migliore, i *bodhisattva* laici cercavano di ottenere la buddhità e basavano le proprie pratiche sulla convinzione per cui aiutare gli altri dà come risultato un beneficio per se stessi.

Spesso i *bodhisattva* osservavano una serie di precetti nota come la via delle dieci buone azioni (*daśakuśala-karma-pathā*). Tuttavia, secondo alcuni testi mahāyānici posteriori, i *bodhisattva* monastici dovevano ricevere una piena ordinazione monastica (*upasampadā*). Pertanto, in un'epoca successiva, i *bodhisattva* monastici cominciarono a utilizzare l'intera serie di precetti del *vinaya* per le proprie ordinazioni. In questi casi, probabilmente essi non utilizzavano come precettori (*upādhyāya*) i monaci delle sette hīnayāniche, poiché si potevano trovare precettori qualificati negli ordini mahāyānici.

Secondo il *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra*, il culto e le offerte effettuati presso gli *stūpa* erano pratiche che conducevano alla buddhità. Nell'*Upāyakauśalya-parivarta* (capitolo sui mezzi opportuni) si discutono una varietà di pratiche che conducono alla buddhità. Esse includono non solo la pratica delle sei perfezioni (*pāramitā*), ma anche la costruzione di *stūpa*, l'intaglio di immagini e l'azione di culto e le offerte effettuate presso gli *stūpa* (T.D. 9.8c-9a). Dato che la realizzazione della buddhità era l'obiettivo principale della pratica del Mahāyāna, chiaramente il culto dello *stūpa* aveva una stretta relazione con le dottrine mahāyāniche.

Lo *stūpa* fornì anche un modello per molti elementi nella Terra Pura di Amitābha (Sukhāvatī). Si riteneva che la Terra Pura possedesse sette file di recinzioni (*vedikā*); le recinzioni erano un'importante componente

architettonica dello *stūpa*. Altri elementi degli *stūpa* si trovavano anche in descrizioni della Terra Pura, compresi file di alberi *tāla* (*tāla-paṅkti*), stagni di loto (*puṣkariṇi*), saloni (*vimāna*) e torri (*kūṭāgāra*). Pertanto, apparentemente la descrizione della Terra Pura era basata sulla visione idealizzata di un grande *stūpa*. Inoltre, secondo le più antiche versioni dell'*Amituo jing* (il *Sukhāvatīvyūha Sūtra* minore), il *bodhisattva* Dharmakāra fece voto che chiunque avesse effettuato culto o portato offerte presso uno *stūpa* sarebbe rinato nella sua Terra Pura (T.D. 12.301b). Nelle versioni successive del *sūtra* questo voto fu eliminato, il che suggerisce che, col passare del tempo, il culto di Amitābha si sviluppò indipendentemente dal culto dello *stūpa*.

La documentazione proveniente da questi *sūtra* suggerisce che la relazione fra il Buddhismo Mahāyāna e il culto dello *stūpa* fosse molto stretta. Perfino la letteratura della Perfezione della Saggezza, che pone in primo piano la memorizzazione e la copiatura di *sūtra*, non negava che attraverso le offerte presso gli *stūpa* si producesse merito. Al contrario, essa sosteneva che il culto dello *stūpa* produceva un merito inferiore rispetto alla copiatura delle scritture. Pertanto, anche le origini della tradizione della Perfezione della Saggezza sono connesse al culto dello *stūpa*.

[Per una discussione dell'architettura dello *stūpa*, vedi *TEMPIO BUDDHISTA*. Il ruolo degli *stūpa* nella formazione del Buddhismo è trattato in *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*. Vedi anche *RELIQUIA*, vol. 2].

BIBLIOGRAFIA

Per uno studio dettagliato del ruolo dello *stūpa* nella formazione del Buddhismo Mahāyāna, cfr. A. Hirakawa, *The Rise of Mahāyāna Buddhism and Its Relationship to the Worship of Stūpas*, in «Memoirs of the Research Department of the Tōyō Bunko», 22 (1963), pp. 57-106. A. Bareau, *La construction et le culte des stūpa d'après le Vinayapiṭaka*, in «Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient», 50 (1960-1962), pp. 229-74, fornisce abbondanti dettagli sulle pratiche di culto buddhiste presso gli *stūpa*, come anche P.C. Bagchi, *The Eight Great Caityas and Their Cult*, in «Indian Historical Quarterly», 17 (1941), pp. 223-35. Per il *Mahāparinibbāna Suttanta* cfr. la traduzione in T.W. Rhys Davids (trad.), *Dialogues of the Buddha*, III, 1921, rist. London 1973 (Sacred Books of the Buddhist, 4), pp. 71-191.

HIRAKAWA AKIRA

ŚUBHĀKARASIṂHA (637-735), monaco e missionario indiano, fondatore della scuola dello Zhenyan in Cina. Śubhākarasiṃha (cinese, Shanwuwei) arrivò nella capitale cinese Chang'an nel 716, e nel 720 Vajrabodhi e Amoghavajra si unirono a lui, in quanto era missionario del Buddhismo Vajrayāna. I tre *ācārya* («maestri») fecero dello Zhenyan la forma di Buddhismo dominante a corte.

Śubhākarasiṃha nacque nei pressi di Magadha, nell'India settentrionale, principe di una piccola famiglia di sangue reale. Fu presumibilmente un discendente di Amṛtodana, zio di Śākyamuni. La famiglia emigrò nell'Orissa, dove l'ascesa di Śubhākarasiṃha al trono all'età di tredici anni sfociò in una contesa con i suoi fratelli. Sebbene vittorioso, Śubhākarasiṃha decise, indotto dalla sua religiosità, di rinunciare al trono in favore di suo fratello maggiore e di diventare monaco. Condusse una vita errante, trovò insegnanti nei «mari del Sud» e imparò l'attività di fare *stūpa* e altri monumenti. Durante il suo cammino verso l'università monastica di Nālandā, Śubhākarasiṃha divenne discepolo di Dharmagupta e venne iniziato agli insegnamenti vajrayānici dei *dhāraṇī*, dello *yoga* e dei Tre Misteri. Sostenne delle discussioni con degli eretici e alla fine venne inviato da Dharmagupta come missionario in Cina.

Dopo il suo arrivo a Chang'an, l'imperatore Xuanzong (regnante tra il 713 e il 756) lo sistemò nel Tempio Ximing. Qui, Śubhākarasiṃha tradusse un testo rivolto al conseguimento della ricchezza, che ovviamente portò l'imperatore a ordinare di sequestrare i manoscritti sanscriti del monaco. Tempo dopo, i manoscritti vennero restituiti e il monaco Yixing fu incaricato di assistere Śubhākarasiṃha nel lavoro di traduzione. L'imperatore era interessato specialmente ai testi che trattavano delle leggende riguardanti la magia e l'astronomia. Nel 724, Śubhākarasiṃha accompagnò l'imperatore nella capitale orientale, Loyang, e gli fu assegnato il compito di tradurre il *Mahāvairocana Sūtra* (T.D. n. 848), che, insieme con il *Sarvatathāgatatattvasaṃgraha* (T.D. n. 866) tradotto da Vajrabodhi, costituisce la base del Vajrayāna dell'Asia orientale. Yixing compose i primi sei dei sette volumi del *Commentario* (T.D. n. 1796) sul *Mahāvairocana Sūtra* prima di morire. L'ultimo volume (T.D. n. 1797) venne completato dal monaco coreano conosciuto con il nome cinese di Bukesiyi. L'enorme commentario contiene le spiegazioni orali di Śubhākarasiṃha di passi del *Mahāvairocana Sūtra* e rappresenta un'interpretazione creativa del Vajrayāna in ambito cinese. Śubhākarasiṃha tradusse anche il *Susiddhikāra Sūtra* (T.D. n. 893), un compendio di rituali. Nel 732, Śubhākarasiṃha supplicò l'imperatore chiedendo che gli fosse permesso di ritornare in India, ma la sua richiesta non venne esaudita ed egli morì nel 735. Il corpo di Śubhākarasiṃha venne imbalsamato e venne eretto uno *stūpa* in suo onore vicino alle grotte di Longmen.

L'importanza di Śubhākarasiṃha risiede nelle sue traduzioni in cinese di testi chiave per la tradizione del Vajrayāna, compresi il *Mahāvairocana Sūtra* e il *Susiddhikāra Sūtra*, e nel fatto che egli stabilì la scuola dello Zhenyan alla corte cinese. Attraverso i suoi insegnamenti orali contenuti nel *Commentario*, Śubhākarasiṃha iniziò una tradizione di adattamenti accurati delle idee e delle pratiche del Vajrayāna indiano per l'ambiente asiatico orientale. Nella sua edizione originale, e anche in quella rivista da Wengu e Zhiyan, il *Commentario* fu fonte di un'interpretazione creativa per lo Zhenyan e, più tardi, per lo Shingon giapponese e per i rami esoterici del Tendai. Infine, Śubhākarasiṃha utilizzò i suoi «poteri» (*siddhi*) paranormali come mezzo per costruire un sostegno politico per lo Zhenyan. Fu un *siddha*, o «taumaturgo», e anche un traduttore, e le sue imprese catturarono l'immaginazione sia dei cortigiani che del popolo. Anni dopo la sua morte, imperatori e funzionari visitavano la sua tomba e pregavano per la pioggia.

[Vedi *ZHENYAN* e *MAHĀSIDDHA*].

BIBLIOGRAFIA

Le biografie di Śubhākarasiṃha, Vajrabodhi e Amoghavajra sono state tradotte e attentamente annotate in Zhou Yiliang, *Tantrism in China*, in «Harvard Journal of Asiatic Studies», 8 (1945), pp. 241-332.

[Aggiornamenti bibliografici:

J. Chen, *The Construction of Early Tendai Esoteric Buddhism. The Japanese Provenance of Saicho's Transmission Documents and Three Esoteric Buddhist Apocripha Attributed to Subhakarasimha*, in «Journal of the International Association of Buddhist Studies», 21, 1 (1998), pp. 21-76.

C.D. Orzech, *Seeing Chen-yen Buddhism. Traditional Scholarship and the Vajrayana in China*, in «History of Religions», 29 (1989), pp. 87-114.

C. Yamamoto e International Academy of Indian Culture, *Mahavairocana-Sutra. Translated into English from Ta-p'i lu che na ch'eng-fo shen-pien chia-ch'ih ching, the Chinese Version of Subhakarasimha and I-hsing a.d. 725*, New Delhi 1990].

CHARLES D. ORZECH

ŚŪNYA E ŚŪNYATĀ.

«Vuoto», «aperto», «privo», «nulla» e «non esistente» sono le parole usate per tradurre il termine *śūnya*. «Vacuità», «apertura», «inesistenza», «insostanzialità», «relatività» e «inesauribilità» sono le parole usate per tradurre *śūnyatā*. Questi due termini, che hanno particolare importanza nel Buddhismo, sono stati usati per esprimere un'idea filosofica, un punto di meditazione, un'attitudine religiosa e un modo di agire etico. «Vacuità» può così indicare privazione (della realtà autosostanziale nell'esperienza convenzionale), una interrelazione implicita complessa di tutte le cose esistenti o una libertà perfetta e felice (da ansietà, rabbia e dolore). Come termini religiosi generali, *śūnya* e *śūnyatā* vengono usati nel tentativo di indicare e incoraggiare una consapevolezza del «modo in cui le cose sono veramente» (*yathābhūtam*).

La complessità del concetto espresso come «vacuità» deriva dall'ammissione, da parte del Buddhismo, che l'insegnamento della verità sulla vita è una necessità impellente per alleviare la sofferenza, ma che nel pensare e nel parlare risiede implicitamente una tendenza a creare un'illusione (delle realtà autosufficienti) che è essa stessa la causa di quella sofferenza. L'insegnamento della «vacuità delle cose» è una medicina per la malattia spirituale che si trova ovunque ci siano avidità, odio e autoillusione, ed è la risposta a una condizione problematica universale, che si trova in forme specifiche particolari e quindi richiede modi e livelli differenti di correzione. Le asserzioni sulla natura vuota dell'esistenza si riferiscono a diversi oggetti di interesse, per esempio i fenomeni convenzionali, i fattori causali dell'esistenza, fondamentali anche se di solito nascosti, il modo più intenso di percepire i fenomeni oppure la natura di ogni cosa. Allo stesso modo, diverse scuole buddhiste hanno riconosciuto il valore delle diverse interpretazioni, ma hanno giudicato il valore di una particolare interpretazione in base ad una scala che va dalla comprensione più superficiale (per i principianti) alla più profonda (per gli adepti spirituali). Tuttavia, in tutte le interpretazioni e spiegazioni si riscontra il netto riconoscimento dello stretto legame che sussiste tra la nozione di vacuità e la pratica di percepire l'esistenza in un «modo vuoto», il quale a sua volta risulta dal comportamento reso caratteristico dalla pazienza, dalla compassione, dalla forza di carattere e dalla moralità.

La dottrina della vacuità come parte della via del bodhisattva. Durante il II secolo a.C., i maestri buddhisti in India enfatizzarono la «vacuità» come una descrizione fondamentale della natura delle cose esistenti. Essi divennero celebri come «maestri della vacuità» (*śūnyavādin*). Il loro approccio all'illuminazione è descritto in modo drammatico nei *Prajñāpāramitā Sūtra* (Sūtra della Perfezione della Saggezza). Questi *sūtra* affermano che l'insegnamento e la formazione nella meditazione dei maestri tradizionali contemporanei, così come sono esposti nell'analisi dell'*Abhidharma Piṭaka*, si risolvevano soltanto in una illuminazione parziale. I maestri dell'*abhidharma* avevano intuizione soltanto della vacuità del «sé» e dei fenomeni empirici generali che essi potevano percepire disperdendo le percezioni convenzionali di sé e «il mondo oggettivo» nei loro fat-

tori causali fondamentali (*dharma*). Mentre la revisione dei *dharma* veniva considerata un'abilità monastica che forniva le basi sulle quali fondare il non attaccamento al sé e al mondo, i «maestri della vacuità» sostenevano che una tale revisione, con la sua enfasi sul raggiungimento del *nirvāṇa* evitando l'attaccamento al «mondo costruito», poteva diventare essa stessa un attaccamento sottile. Per prevenire l'attaccamento all'analisi del *dharma* e all'aspettativa di un *nirvāṇa* individuale, essi insistevano che anche i *dharma*, insieme con le loro caratteristiche identificatrici, dovevano essere visti come vuoti. Tutte le distinzioni, incluse quelle tra *nirvāṇa* e mondo in continuo cambiamento (*saṃsāra*) e tra illuminazione e non illuminazione, erano prive di caratteristiche intrinseche. [Vedi anche *DHARMA BUDDHISTA*].

Per il Buddhismo Mahāyāna («Grande Veicolo»), che si sviluppò nell'India settentrionale e si diffuse in Cina, Corea, Giappone e Tibet, la vacuità di tutte le cose è una parte significativa della via del *bodhisattva* verso l'illuminazione. Questo cammino è una formazione spirituale che comincia con gli insegnamenti sulla «Via di Mezzo» del Buddha, al fine di evitare l'attaccamento alle «apparenze del mondo», e con l'acquisizione dell'energia autocostretta (*karman*). Il cammino include il mettere in pratica l'insegnamento (forse durante molte vite e persino eoni di tempo) attraverso la meditazione, l'azione morale che risulta nei «semi della virtù», e infine la formazione del «pensiero dell'illuminazione» (*bodhicitta*) e il serio proposito (*praṇidhāna*) di lavorare per il bene di tutti gli esseri viventi. Il progresso sulla via include la perfezione della carità, della moralità, dello sforzo e della saggezza. Un carattere distintivo di questa saggezza è il riconoscimento che la vacuità è combinata con la compassione per tutti gli esseri viventi. Tale saggezza è coltivata attraverso l'abilità (*upāyakauśalya*) di impegnarsi completamente nel mondo condizionato (*saṃsāra*) senza essere contaminati dal suo male, dalla sua illusione e dalla sua spinta compulsiva verso il dolore. La via del *bodhisattva* è stata elaborata nei secoli seguenti in testi quali il *Madhyamakāvatāra* (L'ingresso nella Via di Mezzo) di Candrakīrti (VI secolo d.C.), il *Śikṣāsamuccaya* (Compendio dei precetti) di Śāntideva (VIII secolo d.C.), il *Bhāvanākrama* (Il corso della sviluppo spirituale) di Kamalaśīla (VIII secolo d.C.). [Vedi anche *BODHISATTVA (LA VIA DEL)*].

Nel tentativo di perfezionare la pratica meditativa dei maestri dell'*abhidharma* all'interno della comunità indiana buddhista, i compositori dei *Prajñāpāramitā Sūtra* affermavano che il loro insegnamento della vacuità era coerente con la più antica dottrina registrata del Buddha e ne era, in effetti, la sua comprensione più profonda. La stessa affermazione era già stata fatta dai compositori di altri trattati del Mahāyāna precedenti, quali il *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra* (Sūtra del Loto della buona legge) e il *Vimalakīrtinirdeśa Sūtra* (Gli insegnamenti di Vilamakīrti). I più antichi trattati conservati (*Nikāya*) avevano già utilizzato la nozione di vacuità per descrivere la qualità effimera dei fenomeni, specialmente la mancanza di permanenza e di autoesistenza degli oggetti percepiti. Durante la quiete meditativa della mente e attraverso l'analisi descrittiva dei molti fattori che costituiscono gli oggetti percepiti, il monaco cercava di rimuovere i disordini mentali ed emotivi che sorgevano da false aspettative di permanenza. Benché i fenomeni quotidiani «esistano» in una maniera composita e condizionata, essi sono vuoti di ogni cosa che sia permanente e autoesistente.

Nel descrivere la via del non attaccamento alle «cose» mentali, emotive o materiali, i *Nikāya* utilizzano definizioni quali «vuoto», «impermanente» e «non essenziale». Tuttavia, essi sono consapevoli che, nel linguaggio convenzionale, un'asserzione implica la negazione della sua affermazione opposta. Per evitare tali implicazioni, essi osservano anche che l'illuminazione non è come l'ottenimento di una *visione* della vacuità, della non esistenza invece che dell'esistenza, del «non è» piuttosto che dell'«è». Anzi, si deve evitare di aderire alle idee o alle concezioni che dividono la propria esperienza in «è» e «non è», in «essere» e «non essere» oppure in «se non questo, allora quello».

Il cammino verso l'illuminazione, interpretato dai «maestri della vacuità» nei *Prajñāpāramitā Sūtra*, assorbiva l'idea del Buddhismo antico che il sé e gli oggetti della percezione sono vuoti di autoesistenza. I «maestri della vacuità» estendevano la consapevolezza della natura vuota a ogni cosa. Così, i *dharma* (fattori causali dell'esistenza), gli insegnamenti del Buddha, la via verso la liberazione, gli esseri che cercano la liberazione, la liberazione e «la vacuità come un insegnamento» venivano tutti considerati vuoti, tutti visti in una maniera vuota. La «via del *bodhisattva*» era descritta come una «non via» oppure un «non percorso», la posizione del Buddha era quella di «non avere nessun posto dove stare». Il raggiungimento dell'illuminazione era un «non raggiungimento». Non c'era né contaminazione né purificazione, né produzione né dissipazione dell'esistenza, e nemmeno liberazione dall'esistenza per raggiungere il *nirvāṇa*, poiché tutte queste cose sono vuote di realtà autosostanziale, caratteristiche intrinseche e valore essenziale.

Questo tipo di insegnamento non era destinato alla «persona mondana» attaccata alle cose dell'esistenza e neppure al principiante sulla Via di Mezzo del Buddha. Persone come queste avrebbero potuto diventare pavide e scoraggiate o avrebbero potuto interpretare l'insegnamento come una visione nichilista, o semplicemente

come un'espressione negativa di un essenzialismo trascendente. Soltanto coloro che coraggiosamente perseguono la verità e hanno accumulato virtù spontanea e chiarezza della percezione possono vedere che tale «non percorso» implica la completa correlazione con tutti gli esseri viventi e che la più profonda cognizione della vacuità è espressa come compassione.

La scuola dei mādhyamika. Lo sforzo di formulare e giustificare l'intuizione secondo la quale tutte le cose sono vuote, anche se si vive in modo spontaneo e sufficientemente premuroso, fu sistematizzato in maniera differente da due scuole buddhiste indiane, la scuola dei mādhyamika (seguaci della «Via di Mezzo») e la scuola degli yogācāra (seguaci della «pratica dello yoga»). Nāgārjuna (fine del II secolo d.C.) viene spesso considerato il fondatore della scuola dei mādhyamika. L'introduzione di una delle sue opere maggiori, le *Mūlamadhyamakakārikā* (I fondamenti dalla Via di Mezzo), include un compendio delle «otto negazioni» che riassumono l'insegnamento della vacuità per le generazioni successive: non produzione, non dissipazione; non permanenza, non fine; non differenziazione, non identità; non venuta (nell'esistenza), non partenza (dall'esistenza). In tutta l'opera, Nāgārjuna analizza le nozioni e le concezioni filosofiche basilari, per esempio le condizioni causali, il tempo, il *karman*, il sé (*ātman*), colui che è completamente illuminato (*tathāgata*) e il *nirvāṇa*. Egli mostra che nessuna cosa esiste nel senso dell'esistenza autosufficiente (*svabhāva*) e, di conseguenza, che ogni cosa è vuota (di esistenza autosufficiente). Allo stesso tempo, Nāgārjuna dimostra che tutti i fenomeni esistono perché la vacuità è la stessa cosa della coproduzione condizionata (*pratītya-samutpāda*). Come l'esistenza radicalmente relativa, la vacuità è identica all'esistenza. A differenza delle affermazioni dei suoi oppositori, secondo le quali designare ogni cosa come «vuota» era come dire che nulla esiste, Nāgārjuna insiste sul fatto che ci si può rendere conto dell'esistenza mutevole o dell'illuminazione solo se si riconosce che esse mancano di realtà autoesistente (cioè, la vacuità come coproduzione condizionata). [Vedi anche *PRATĪTYA-SAMUTPĀDA*].

Per percepire tutte le cose esistenti come coprodotte in modo condizionato, oppure vuote, è necessario un cambiamento nel modo convenzionale di percezione. L'esperienza convenzionale divide il mondo in simpatie e antipatie, desideri e paure, «tu» e «io» come entità separate. Tuttavia, queste percezioni possono esistere solo in interrelazione. Per percepire attraverso la profonda consapevolezza della vacuità, si deve diventare consapevoli di come si costruiscono legami e paure durante la percezione, la concettualizzazione e il giudizio. I concetti e il linguaggio creano per le sensazioni e le emozioni il posto dove «risiedere». Pertanto, essi sono il primo obiettivo per i legami dissipatori.

Nāgārjuna e i suoi seguaci della scuola dei mādhyamika usano una dialettica critica per mostrare come sono illusori i concetti che pretendono di descrivere la realtà indipendente e autosufficiente. La struttura generale di questa dialettica è l'affermazione che ogni entità autoesistente e indipendente è immutabile e senza legami. L'affermare che una tale entità rende conto di ogni fenomeno nel mondo in continuo cambiamento è logicamente contraddittorio o contrario all'esperienza comune. Inoltre, in questa dialettica vi è un rifiuto dell'opinione comune che ogni negazione di qualcosa richieda logicamente un'affermazione positiva opposta. Vale a dire che, quando si nega che un'entità sia «essente», si afferma implicitamente che l'entità sia «non essente». Per questo, nella dialettica dei mādhyamika, una procedura argomentativa comune è la negazione delle «quattro alternative» (*catuṣkoti*). Per esempio, discutendo della natura di colui che è perfettamente illuminato (*tathāgata*), Nāgārjuna dichiara: «Non si può dire né "vuoto" né "non vuoto", né entrambi né nessuno dei due. Il proposito di queste indicazioni è soltanto la comunicazione» (*Mūlamadhyamakakārikā* 2,11). L'importanza religiosa della dialettica critica è di mostrare il carattere «non durevole» del «modo in cui sono le cose». Il carattere vuoto dell'esistenza non può essere incapsulato in un linguaggio o in ogni percezione che implicitamente presuppone qualità o sostanze essenziali permanenti. Mediante la rimozione della speranza che il linguaggio o la logica possano cogliere il vuoto, oppure la dinamica intrinsecamente relativa dell'esistenza, si può evitare l'illusione della permanenza come condizione di felicità e serenità.

L'uso della logica per giustificare la vacuità delle «cose» sperimentate, giustapposto all'affermazione che il linguaggio distorce una cognizione vera della vacuità portò alla dottrina dei due livelli o dei due modi della verità. Il concetto dei due modi della verità riconosce che logica, metafora e descrizione verbale vengono usate nelle esperienze convenzionali quotidiane, ma che tale uso convenzionale nasconde e distorce una cognizione più profonda, o più alta, conosciuta attraverso una consapevolezza immediata, diretta e intuitiva. Per i mādhyamika, la vacuità era l'oggetto della conoscenza suprema e, allo stesso tempo, spiegava la possibilità delle forme condizionate e convenzionali nella vita quotidiana. Tuttavia, dire che la vacuità è «l'oggetto» della conoscenza non significa che la vacuità esista come un'entità separata al livello supremo della verità. Questa è la realizzazione della «vacuità della vacuità». Poiché «i due modi della verità», come tutto il resto sono collegati ma distinti, la formulazione sistematica di come essi vennero a essere definiti e collegati diven-

il fulcro di molte discussioni e di molte opere successive attraverso i millenni. [Vedi *NĀGĀRJUNA*].

Nella scuola dei mādhyamika e nelle varie scuole o discendenze di insegnamento in India, Cina, Corea e Giappone, ci furono diversi modi di intendere i due livelli della verità e il significato della vacuità nel contesto della realizzazione della verità suprema. All'interno dei mādhyamika, la sottoscuola detta dei prāsaṅgika (da *prasaṅga*, il metodo logico della «conseguenza necessaria») poneva l'accento sul carattere distorcente di tutti i concetti e della logica. I prāsaṅgika applicavano la loro rigorosa «dialettica consequenziale» a tutti i concetti che avevano la presunzione di esprimere la verità suprema, al fine di rimuovere ogni pretesa del linguaggio di fare così. Tuttavia, il linguaggio e la logica sono strumenti importanti per mostrare il carattere autocontradditorio e distorcente della formulazione concettuale. Nella sua *Prasannapadā* (Commentario formulato chiaramente), sulle *Mūlamadhyamakakārikā* di Nāgārjuna, Candrakīrti sostenne questa posizione, sottolineando che la consapevolezza della vacuità è la distruzione di *tutte* le osservazioni o le formulazioni. Anche la negazione della realtà autoesistente (*svabhāva*) non è una cognizione positiva di qualcosa.

Nel suo commentario, Candrakīrti discute contro Bhāvaviveka, un importante portavoce dell'altra sottoscuola dei mādhyamika, gli svātantrika («indipendenti»). Gli svātantrika sostenevano che il linguaggio e la logica non possono esprimere i più profondi aspetti della verità suprema, ma che alcune affermazioni esprimono la verità della vacuità più accuratamente di altre. Inoltre, le dichiarazioni precise sono suscettibili di verifica all'interno delle regole convenzionali della giustificazione logica.

Questa discussione continuò fuori dall'India, specialmente con lo sviluppo delle scuole buddhiste tibetane. [Vedi *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*, articolo sul *Buddhismo tibetano*]. Per esempio, la posizione dei prāsaṅgika venne elaborata dai commentatori del Sa skya (Sakya) e in seguito da quelli del Rnying ma (Nyingma), mentre la posizione degli svātantrika venne sostenuta dalla discendenza del Dge lugs (Gelug) e dal grande maestro Tsong kha pa (Tsongkhapa, 1357-1419 d.C.). I monasteri tibetani svilupparono le loro proprie discendenze attingendo dalle idee e dalle interpretazioni provenienti dalle diverse scuole precedenti. Essi provarono a sintetizzare gli insegnamenti delle diverse fonti, sviluppando in questo modo una visione più completa, anche se la visione dei prāsaṅgika è ancora considerata la base per la conoscenza della vacuità e si trova in tutte quattro le divisioni dei *tantra* («testi dal significato profondo»). [Vedi anche *MĀDHYAMIKA*].

La scuola dello Yogācāra. Le idee dell'altra maggiore scuola indiana del Buddhismo Mahāyāna, lo Yogācāra, vennero formulate sistematicamente durante il IV secolo d.C. dai monaci Asaṅga e Vasubandhu. Come i mādhyamika, anche gli yogācāra riconoscono che tutti i fenomeni sono vuoti (vale a dire condizionati, senza realtà autosussistente). Tuttavia, essi insistono sul fatto che «colui che prosegue nella saggezza» dovrebbe affermare positivamente la realtà ultima della coscienza. È la coscienza che è vuota e conosce in una maniera vuota o ingannevole. Asaṅga afferma nel suo *Madhyāntavibhaga* (Sulla distinzione tra il mezzo e gli estremi) che tutti gli esseri viventi hanno la capacità di costruire diffusamente «ciò che non è qui» (*abhūta-parikalpa*). Questa capacità divide artificialmente il mondo interdipendente in molte dualità, per esempio soggetto e oggetto, essere e non essere. L'eliminazione della contraffazione dualistica è la vera vacuità.

Nella riflessione dello Yogācāra, la coscienza è la realtà pregnante ed è composta di tre tipi di realtà: quella completamente fittizia o illusoria (*parikalpa-svabhāva*), quella dipendente o condizionata (*paratantra-svabhāva*) e quella veramente reale o non duale (*pariniṣpanna-svabhāva*). Attraverso la pratica della via del *bodhisattva*, la realtà illusoria viene riconosciuta per quello che è: non esistente. Questo riconoscimento purifica l'esistenza condizionata, che non è essa stessa un oggetto reale, ma una modalità della coscienza. Quando questo viene realizzato, la non dualità (o vacuità) di tutte le cose si manifesta ed esiste come la realtà ultima (*paramārtha sat*). Mentre i mādhyamika sottolineano che sia le forme condizionate sia la realtà incondizionata sono vuote, gli yogācāra rimarcano che la vera realtà non è né vuota né non vuota.

In molti trattati indiani che contribuirono alla comprensione mahāyānica della realtà ultima si trova un altro aspetto dell'enfasi dello Yogācāra sulla coscienza: la nozione della «matrice della realtà illuminata» (*tathāgata-garbha*). [Vedi *TATHĀGATA-GARBHA*]. Vasubandhu ha descritto la base dei molteplici tipi di coscienza come una «coscienza-deposito» (*ālaya-vijñāna*). [Vedi *ĀLAYA-VIJÑĀNA*]. Questa coscienza-deposito contiene i «semi» (*bīja*), sia puri che impuri, che influenzano la coscienza successiva. Allo stesso modo, il *tathāgata-garbha* è l'utero, o la matrice, dal quale nasce la coscienza pura nel mondo manifesto. Un testo del Mahāyāna come lo *Śrīmālādevī-siṃhanāda Sūtra* (Il Ruggito del Leone della Regina Srimala) paragona il *tathāgata-garbha* con la vacuità. In questo caso «la vacuità» indica sia l'«essere privo di impurità» che il naturale «potere dell'illuminazione», in modo da produrre una coscienza non legata alle forme mondane.

La natura ultima del *tathāgata-garbha* è purità perfetta. Essa si manifesta nelle forme così come nell'essere la

realtà senza forma. Tuttavia, la realtà illuminata, detta anche «la natura di Buddha», è considerata non vuota rispetto alle virtù della buddhità che vengono manifestate nel mondo fenomenico. Per quanto ci sia una forte enfasi sulla realtà illuminata, che è manifesta in forme concrete particolari, il *tathāgata-garbha* non viene considerato semplicemente vuoto e neppure semplicemente non vuoto. In India durante la seconda metà del I millennio d.C., in Cina a partire dal V secolo d.C. e nel periodo dello sviluppo delle scuole tibetane, gli studiosi buddhisti svilupparono diverse formulazioni sulla relazione tra la realtà condizionata e quella incondizionata, tra l'influenza condizionante pura e quella impura e tra la vacuità e la forma condizionata. [Vedi anche *YOGĀCĀRA*].

La vacuità nelle scuole cinesi e giapponesi. In Cina la scuola dei mādhyamika mantenne una discendenza di insegnamento per molti secoli, dal V secolo d.C. in poi, come la scuola del Sanlun («tre trattati [della Via di Mezzo]»). Gli insegnamenti dei mādhyamika vennero studiati in Giappone a partire dal VII secolo d.C., ma senza una comunità separata che seguisse una successione di discendenza. La dottrina dello Yogācāra fu trasmessa in Cina attraverso le traduzioni dei testi e una discendenza di maestri che divennero famosi con il nome di scuola del Faxiang («caratteristiche del *dharma*»). Questa scuola si diffuse in Giappone nel VII e nell'VIII secolo d.C., dove prese il nome di scuola dello Hossō. Durante il V e il VI secolo, i buddhisti cinesi del Mahāyāna si confrontarono con la cognizione della vacuità innanzitutto in relazione con le nozioni neotaoiste della nullità (*kong*), che implicavano che la vacuità fosse una fonte primaria dalla quale emergono tutte le forme fenomeniche. Durante il fiorire del Buddhismo in Cina (dal VI secolo d.C. fino alla prima metà del IX secolo d.C.), gli studiosi buddhisti compresero la vacuità nel contesto del più ampio problema filosofico cinese della relazione tra la sostanza o fondamento (*ti*) di ogni cosa e la sua funzione o apparenza (*yong*) nel mondo che cambia.

All'interno della scuola del Sanlun, e precisamente nelle opere di Sengzhao (374-414 d.C.) e di Jizang (549-623 d.C.), si possono rilevare teorie contrastanti di questa relazione tra sostanza e funzione. Sengzhao ipotizzava l'identità tra sostanza e funzione, affermando che la vacuità è il fondamento di tutte le cose che appaiono attraverso la coproduzione condizionata ed è la natura dell'intuizione che riconosce il carattere illusorio (vuoto) dei fenomeni; perciò la persona illuminata dura nel non durevole (la vacuità) e si muove (in maniera vuota) nell'esistenza condizionata. Al contrario, Jizang sosteneva che sostanza e funzione devono essere distinte nettamente e sottolineava che la verità suprema è manifesta quando la verità convenzionale è negata. La vacuità è essenzialmente la negazione dialettica sia dell'essere che del non essere e sia dell'affermazione che della negazione. La verità suprema è conosciuta nell'esistenza condizionata quando i nomi e le caratteristiche delle cose sono negati o trascesi nella consapevolezza non fenomenica.

Durante il VI e il VII secolo d.C., i buddhisti cinesi sintetizzarono le nozioni di vacuità, molteplicità dei tipi di verità (realtà) e coproduzione condizionata in un contesto cosmologico, dando origine a due scuole o discendenze di insegnamento cinesi distinte. Queste furono il Tiantai, teorizzato da Zhiyi (531-597 d.C.) e lo Huayan, organizzato da Fazang (643-712 d.C.). Furono entrambi tentativi di mettere in relazione sostanza e funzione in una matrice di realtà armoniosa e correlata. Zhiyi sosteneva l'esistenza una verità tripartita, il vuoto (*kong*), il provvisorio (*jia*) e il mezzo (*zhong*), e l'identità e la simultaneità reciproca di queste tre parti. Anziché vedere le verità in un ordine dalla più bassa alla più alta, le presentava come modalità differenti di una coscienza universale. Egli sosteneva che, benché esse appaiano come processi separati, nella loro caratteristica più profonda di interrelazione sono una matrice non differenziata il cui principio è al di là della comprensione dualistica o lineare. [Vedi anche *TIANTAI*].

Fazang sosteneva che la «natura delle cose» è la vacuità, intesa come l'armoniosa coproduzione condizionata dei fenomeni particolari concreti. Un tale universo è «il corpo del *tathāgata*». Anziché svalutare particolari fenomeni poiché condizionati (non eterni), il suo sistema afferma che ognuno di essi ha un valore supremo nella sua interrelazione con ogni altra cosa. Fazang asseriva che le tre nature (livelli di consapevolezza) proposte dai maestri dello Yogācāra sono correlate intrinsecamente e insieme formano un tutto, poiché sono tutte vuote. La natura più profonda è l'incomprensibile «quiddità» (vacuità senza forma), che è anche la vacuità dell'interrelazione dell'esistenza condizionata (coproduzione condizionata); quest'ultima, a sua volta, è anche la natura non autosostanziale (vuota) della costruzione mentale illusoria. La conoscenza della vacuità intrinseca («quiddità» di tutte le forme è la consapevolezza suprema. Tuttavia la maggior parte delle persone non vede la complessa vacuità di ogni cosa. A un basso livello di consapevolezza si può anche dire che il male e il dolore provati nel mondo rappresentano soltanto il potenziale per realizzare l'incomprensibile «quiddità» e che il *tathāgata-garbha* provoca la trasformazione dell'illuminazione nelle menti particolari e in particolari momenti di coscienza. Tuttavia, in realtà, il mondo è un'espressione inconcepibilmente vasta della vacuità, che è la gloriosa manifestazione di una pienezza immutabile, un potenziale traboccante di «apertura». [Vedi anche *HUAYAN*].

Un'altra espressione molto importante della vacuità

si trova nella «scuola della Meditazione», conosciuta come il Chan in Cina e lo Zen in Giappone. Il fulcro nelle comunità del Chan è stato, ed è, la «pratica della vacuità». La negazione fondamentale dei concetti come comunicazione inadeguata del «modo in cui le cose sono» e l'enfasi sulla calma della mente e sull'estensione del modo vuoto della percezione nella vita quotidiana sono la continuazione dei temi incontrati nella via del *bodhisattva*, così come viene descritta nei *Prajñāpāramitā Sūtra*. I maestri dello Zen hanno commentato questi discorsi così come i principali trattati dei mādhyamika e degli yogācāra e anche i poemi e le interpretazioni dei maestri dello Zen loro predecessori. Lo Zen è la pratica di manifestare «la mente di Buddha», che è anche «privazione di mente» (o «assenza di mente»). La comprensione della «privazione di mente» è la perdita del legame con le percezioni convenzionali, i concetti teorici sulla realtà e le autoimmagini. In questa condizione di consapevolezza, un praticante dello Zen si confronta direttamente con la vacuità, non come un'idea o come la negazione di un'idea ma come «ciò che è in questo momento». Molti maestri dello Zen hanno sottolineato che la nozione di vacuità è fuorviante oppure inutile quando viene utilizzata per descrivere una qualità caratteristica dell'esperienza. Allo stesso tempo, la «vacuità» è usata prevalentemente come un centro di meditazione, nel quale colui che medita è chiamato a «diventare vacuità». Essa è essenzialmente uno strumento mentale per dissipare il legame con le immagini e i concetti. [Vedi anche *CHAN* e *ZEN*].

Nella discussione contemporanea della filosofia interculturale e nel dialogo interreligioso in cui sono coinvolti i buddhisti, la nozione di vacuità e la dialettica della negazione sono importanti punti di confronto con le altre filosofie. La percezione vuota del «modo in cui le cose sono» è stata messa a confronto con la critica della ragione fatta da Immanuel Kant, filosofo tedesco del XVIII secolo, e con il carattere distorcente del linguaggio descritto da Ludwig Wittgenstein e da Martin Heidegger, entrambi filosofi del XX secolo. L'affermazione che tutte le cose sono coprodotte in modo condizionato è comparata con i concetti simili della «filosofia del processo», come sono esposti, per esempio, nell'opera di A.N. Whitehead, *Process and Reality*, Cambridge 1929, rist. 1985 (trad. it. *Il processo e la realtà*, Milano 1965). La nozione di vacuità costituisce un punto fondamentale nel pensiero dei filosofi contemporanei giapponesi Kitarō Nishida e Keiji Nishitani, discutendo essi della natura della bontà, dell'esistenza e dell'individualità in un contesto filosofico interculturale. Nel dialogo interreligioso, la vacuità è l'argomento principale nella discussione tra cristiani e buddhisti sulla natura della realtà ultima, sulla natura umana e sulla consapevolezza religiosa. Inoltre, l'apprensione vuota di se stessi, che si manifesta al meglio nella compassione, è confrontata con le discipline mistiche, presenti in molte tradizioni religiose, che richiedono l'amore per gli altri. Come concetto fondamentale e multidimensionale, la vacuità continua ad attrarre persone riflessive che perseguono la questione allettante della natura delle cose.

[Vedi *PRAJÑĀ*; *TATHĀTA*; *SOTERIOLOGIA BUDDHISTA*; *FILOSOFIA BUDDHISTA*; e *NIRVĀṆA*. Vedi anche *NUMERI*, articolo sul *Simbolismo binario*, vol. 4, e le biografie dei pensatori menzionati nell'articolo, salvo Keiji Nishitani].

BIBLIOGRAFIA

Una buona introduzione storica allo sviluppo dell'«insegnamento della vacuità» in India è E. Conze, *Buddhist Thought in India*, London 1962, rist. New Delhi 2002. La traduzione in inglese dei *Prajñāpāramitā Sūtra* e, in modo particolare, il volume di E. Conze, *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines and Its Verse Summary*, Bolinas/Cal. 1973, rist. Delhi 1994, sono basilari per comprendere come il termine «vuoto» funzioni nel comunicare la via del *bodhisattva*. Un'analisi filosofica standard del pensiero dei mādhyamika indiani, che enfatizza la dialettica logica, è T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, London 1955, rist. New Delhi 1998. Un'utile analisi linguistica e filosofica della traduzione del pensiero dei mādhyamika indiani nel pensiero cinese si trova in R.H. Robinson, *Early Mādhyamika in India and China*, Madison/Wis. 1967, rist. Delhi 1976. Nel volume F.J. Streng, *Emptiness. A Study in Religious Meaning*, New York 1967, vengono confrontate la struttura del linguaggio religioso del termine «vacuità» e la dialettica dei mādhyamika indiani con altri tipi di espressione religiosa, al fine di delineare il loro significato religioso. Il volume di Minoru Kiyota (cur.), *Mahāyāna Buddhist Meditations. Theory and Practice*, Honolulu 1978, è una raccolta di saggi che contiene molti studi eccellenti sul significato della vacuità nella teoria e nella pratica buddhiste in India, Tibet, Cina e Giappone. Un'introduzione alla comprensione della vacuità all'interno della pratica meditativa del Buddhismo tibetano è G.L. Sopa e J. Hopkins (curr. e tradd.), *Practice and Theory of Tibetan Buddhism*, New York 1976 (trad. it. *Pratica e teoria del Buddhismo tibetano*, Roma 1977). Un'ampia spiegazione della comprensione della vacuità secondo i testi e le consuetudini orali della tradizione dei prāsaṅgika-mādhyamika in Tibet è P.J. Hopkins, *Meditation on Emptiness*, London 1983, Boston 1996 (2ª ed. riv.). Due interpretazioni differenti e complementari della vacuità nel Buddhismo dello Huayan si trovano in G.C.C. Chang, *The Buddhist Teaching of Totality*, University Park/Pa. 1971, e in F.D. Cook, *Hua-yen Buddhism. The Jewel Net of Indra*, University Park/Pa. 1977, 1981 (2ª ed.). Un'introduzione classica alla negazione dello Zen delle immagini mentali è D.T. Suzuki, *The Zen Doctrine of No-Mind*, London 1949, rist. 1991 (trad. it. *La dottrina zen del vuoto mentale. Il significato del Sutra di Huineng (Wei-long)*, Roma 1968), che può essere consultato in una versione ridotta in W. Barrett (cur.), *Zen Buddhism. Selected Wrigtings of D.T. Suzuki*, Garden City/N.Y. 1956. Keiji Nishita-

ni, *Religion and Nothingness*, J. van Bragt (trad.), Berkeley 1982 (trad. it. *La religione e il nulla*, Roma 2004), è l'esempio principale di un uso filosofico contemporaneo della nozione di vacuità nell'esplorazione della consapevolezza più profonda dell'esistenza.

[Aggiornamenti bibliografici:
D. Burton, *Emptiness Appraised. A Critical Study of Nagarjuna's Philosophy*, Richmond (UK) 1999.
J. Hopkins, *Emptiness in the Mind-Only School of Buddhism. Dynamic Responses to Dzong-ka-ba's The Essence of Eloquence, I*, Berkeley 1999.
J. Hopkins e E. Napper, *Meditation on Emptiness*, Boston 1996.
S. Ichimura, *Buddhist Critical Spirituality. Prajña and Sunyata*, Delhi 2001.
R. King, *Indian Philosophy. An Introduction to Hindu and Buddhist Thought*, Washington/D.C. 1999.
E. Napper, *Dependent-Arising and Emptiness. A Tibetan Buddhist Interpretation of Madhyamika Philosophy Emphasizing the Compatibility of Emptiness and Conventional Phenomena*, Boston 2003.
L. Viévard, *Vacuité (Sunyata) et Compassion (Karuna) dans le Bouddhisme Madhyamaka*, Paris 2002.
P. Williams e A. Tribe, *Buddhist Thought. A Complete Introduction to the Indian Tradition*, New York 2000].

FREDERICK J. STRENG

SUZUKI, D.T., nome occidentalizzato di Suzuki Daisetsu Teitarō (1870-1966), autore e conferenziere buddhista laico giapponese, noto in Europa e in America principalmente per le sue presentazioni dello Zen. Suzuki nacque il 18 ottobre 1870 a Kanazawa, nella regione centrale del Giappone settentrionale, minore di cinque figli. Frequentò le scuole locali fino all'età di diciassette anni, quando le condizioni economiche non gli permisero di proseguire gli studi. Dotato per l'inglese, insegnò per qualche anno nelle scuole elementari finché, nel 1891, si trasferì a Tokyo dove riuscì a essere ammesso a quella che ora è l'Università Waseda. Nello stesso periodo cominciò a frequentare l'Engakuji, un monastero dello Zen a Kamakura, dove l'incontro con l'abate Shaku Sōyen (1856-1919) si rivelò di importanza decisiva per la sua vita, sia perché pose le basi della sua conoscenza dello Zen, sia perché fece sì che Shaku Sōyen, scelto come rappresentante del Buddhismo Zen al World's Parliament of Religions di Chicago nel 1893, trovasse modo di sistemarlo in seguito come assistente dell'industriale dell'Illinois Paul Carus (1852-1919), il quale, orientalista dilettante, si interessava entusiasticamente alla traduzione e all'interpretazione di testi religiosi e filosofici dell'Asia. Suzuki si trasferì dunque in America nel 1897 e andò a vivere a LaSalle, in Illinois, assistendo Carus nel suo lavoro di traduzione fino al 1908. In questo periodo, tradusse per la prima volta in inglese diversi testi buddhisti rilevanti e pubblicò un'opera dal titolo *Outlines of Mahayana Buddhism* (1907).

Nel 1908, si recò in Europa dove, a Parigi, copiò materiali importanti sul Buddhismo cinese da poco scoperti tra i manoscritti Dunhuang. Tornò in Giappone nel 1909 per insegnare inglese alla Peers' School (Gakushūin), dove rimase fino al 1921, quando accettò una cattedra, che tenne fino al momento della pensione, di filosofia buddhista all'Università Ōtani. Nel 1911 sposò l'americana Beatrice Erskine Lane, che spesso fino al 1939, anno della sua morte, collaborò all'edizione delle opere del marito. Nonostante i suoi frequenti viaggi in Inghilterra, Cina, Corea e America, Suzuki continuò a risiedere in Giappone fino al 1950 e in questo quarantennio fu autore di moltissimi testi, sia in giapponese sia in inglese. A ottant'anni, Suzuki si trasferì a New York dove, patrocinato dalla Rockefeller Foundation, cominciò a tenere conferenze sul Buddhismo e sullo Zen in diversi *campus* americani, specie alla Columbia University, dove più tardi divenne «visiting professor» e, fino al 1958, tenne lezioni aperte al pubblico. I suoi ultimi anni vennero dedicati in massima parte a viaggi e a collaborazioni con pensatori occidentali, tra i quali C.G. Jung, Karen Horney, Eric Fromm, Martin Heidegger e Thomas Merton. Suzuki morì a Tokyo il 12 luglio 1966.

Suzuki trascorse estesi periodi della sua lunga vita sia in Giappone sia in Occidente, continuando a lavorare in entrambi gli emisferi. In Giappone, la sua carriera, iniziata in modo tanto diverso da quella della maggior parte degli accademici, lo tenne per diversi anni al di fuori del mondo culturale convenzionale. Ciò nonostante, la sua *opera omnia* è composta da ben trentadue volumi in giapponese, compresi diversi saggi che contribuirono a risvegliare negli studiosi e nel pubblico l'interesse per argomenti buddhisti, in un momento in cui la maggior parte dei Giapponesi suoi contemporanei generalmente ignorava tali tematiche. Molti di questi studi restano tuttora privi di traduzioni in lingue occidentali; essi spaziano dalle analisi contenutistiche di testi in cinese del Mahāyāna alla rivalutazione di esponenti giapponesi negletti, come il monaco dello Zen Bankei (1622-1693), alle cronache dei myōkōnin, o pii credenti della Terra Pura dell'era di Tokugawa, fino alla componente religiosa nell'arte umoristica di Sengai (1750-1837). Molti tra i suoi saggi in giapponese di argomento più generale insistono con forza sull'importanza formativa del Buddhismo, specie nella forma dello Zen e della Terra Pura, sulla storia della cultura giapponese, argomento questo tutt'altro che popolare nel Giappone della prima metà del XX secolo.

Tra i numerosi scritti di Suzuki in inglese figurano opere come *Studies in the Laṅkāvatāra-sūtra* (1930), un'edizione critica del *Gaṇḍavyūhasūtra* (1934-1936), e

opere volte a un pubblico più vasto come *Essays in Zen Buddhism. An Introduction to Zen Buddhism* (1934), *Zen and Japanese Culture* (1959, ed. riv.), e *The Training of a Zen Buddhist Monk* (1934). La sua padronanza dell'inglese, la sua attività di conferenziere in America e in Europa, e la sua partecipazione a convegni in tutto il mondo contribuirono certo a portare il Buddhismo, e lo Zen in particolare, all'attenzione di molti che altrimenti non avrebbero avuto modo di familiarizzarsi con tali argomenti.

Nei decenni scorsi, i Giapponesi hanno cominciato a vedere in Suzuki un importante «pensatore» (*shisōka*) e a valutarne il ruolo nella storia intellettuale e religiosa del XX secolo. Nel 1959, un esteso e rilevante studio in giapponese a opera di Ryōmin Akizuki metteva a confronto il pensiero di Suzuki, basato sullo Zen, con la filosofia formale di Kitarō Nishida, unanimemente considerato il più importante filosofo giapponese del XX secolo. Akizuki metteva in luce la continuità tra i due pensatori, mostrando come vi sia una dimensione filosofica negli scritti sullo Zen di Suzuki, proprio come vi è un'importante componente dello Zen negli scritti più astratti di Nishida. La corrispondenza, tuttora non tradotta, tra questi due vecchi amici testimonia della vicinanza del loro pensiero. Quando Suzuki fece conoscere le opere di William James, in particolare *Varieties of Religious Experience*, a Nishida, questi trovò il positivo apprezzamento di James per l'esperienza religiosa assai più confacente per lui di quanto non fossero quelle che egli chiamava le analisi «senza vita» della religione e dell'etica nelle opere filosofiche tedesche che egli aveva letto all'inizio del secolo. Suzuki, a sua volta, si servì delle analisi di Nishida per insistere sull'integrità intellettuale dell'esperienza dello Zen, benché più volte rifiutasse ogni indicazione a ritenere che tale esperienza potesse essere compresa in modo esclusivamente intellettuale. Nelle sue conferenze e nei suoi scritti rivolti a un pubblico occidentale, specie quando gli veniva domandato di suggerire qualche legame concettuale con la tradizione occidentale, Suzuki generalmente sottolineava la particolarità dello Zen, e insisteva che esso poteva essere ascritto, come categoria generale, alla psicologia, alla parapsicologia, alle esperienze con allucinogeni e persino al misticismo. Tuttavia, egli nutrì un interesse profondo per Meister Eckhart, che ritenne in certo qual modo equivalente ai princìpi basilari del Buddhismo Mahāyāna. Il cambiamento più significativo che caratterizzò il suo pensiero avvenne probabilmente quando cessò di qualificare il Buddhismo come «scientifico»; per sua stessa ammissione, Suzuki finì per ritenere insufficiente una religione basata sulla scienza, e nei suoi ultimi anni sentì persino che la religione necessitava anzi di portare avanti una critica della scienza.

Per quanto riguarda l'influenza esercitata sull'Occidente, spesso si dice che Suzuki fece dello Zen una parola inglese; certo è che contribuì a fare dello Zen un argomento di grande interesse pubblico, specie negli anni '60 e '70. Grazie alla propria competenza, rese disponibili in inglese i testi base della cultura orientale e, a dispetto delle critiche al suo scarso spirito storico, seppe certo stimolare un eccezionale interesse per l'Asia Orientale tra gli studiosi americani. Grazie al dialogo costante con teologi e storici delle religioni occidentali, contribuì grandemente alla comprensione della tradizione buddhista. Talvolta liquidato come semplice divulgatore dello Zen, è stato anche salutato da uno storico di fama come Lynn White Jr. come colui che ha saputo penetrare con i suoi scritti il «guscio dell'Occidente» e fare del nostro un pensiero globale. Anche la sua influenza sul Giappone del XX secolo si è andata sempre più chiarendo. Suzuki ha difeso l'eredità che il Giappone ha avuto dal Buddhismo continentale proprio quando il nazionalismo preferiva privilegiare lo Scintoismo. Inoltre, i suoi scritti in giapponese e la sua evidente abilità nel produrre una presentazione attendibile del Buddhismo in Occidente hanno contribuito a quella che alcuni hanno definito la rinascita dell'interesse, almeno dal punto di vista intellettuale, per il Buddhismo da parte dei Giapponesi del XX secolo.

BIBLIOGRAFIA

L'*opera omnia* di Suzuki è disponibile soltanto in edizione giapponese: cfr. Shin'ichi Hisamatsu et al. (curr.), *Suzuki Daisetsu zenshū*, I-XXXII, Tokyo 1968-1971. Per un resoconto della vita e del pensiero di Suzuki, cfr. Shin'ichi Hisamatsu et al. (curr.), *Suzuki Daisetsu. Hito to shisō*, Tokyo 1971. Il Festschrift curato da Susumu Yamaguchi (cur.), *Buddhism and Culture. Dedicated to Dr. Daisetsu Teitaro on His Ninetieth Birthday*, Kyoto 1960, contiene una bibliografia pressoché completa delle opere in giapponese e in inglese di Suzuki. Resoconti di fasi particolari della vita di Suzuki compaiono nel numero a lui dedicato della rivista «Eastern Buddhist», n.s. 2 (1967). Il più importante studio su Suzuki come pensatore religioso è Ryōmin Akizuki, *Suzuki zengaku to Nishida testsugaku*, Tokyo 1971.

Esistono molte traduzioni italiane degli scritti di Suzuki. Cfr., per esempio: *Essays in Zen Buddhism* (trad. it. *Saggi sul Buddhismo Zen*, I-III, Roma 1989); *Mysticism. Christian and Buddhist* (trad. it. *Misticismo cristiano e buddhista*, Roma 1972); *The Awakening of Zen* (trad. it. *Il risveglio dello Zen*, Roma 1982); *Zen Buddhism and Psychoanalysis* (trad. it. *Psicoanalisi e buddhismo Zen*, Roma 1968); *The Training of a Zen Buddhist Monk* (trad. it. *La formazione del monaco buddhista zen*, Firenze 1984); *An Introduction to Zen Buddhism* (trad. it. *Introduzione al buddhismo Zen*, Roma 1976); *Living by Zen* (trad. it. *Vivere zen*, Roma 1996); *Shin Buddhism* (trad. it. *Buddhismo Shin*, Roma 1972); *Essence of Buddhism* (trad. it. *La concezione buddhista del cosmo*,

Torino 1967); *Sengai the Zen Master* (trad. it. *Il maestro zen Sengai. Poesie e disegni a china*, Parma 1989); *The Zen Doctrine of No-Mind* (trad. it. *La dottrina zen del vuoto mentale*, Roma 1968).

WILLIAM R. LAFLEUR

SUZUKI SHŌSAN (1579-1655), monaco buddhista giapponese noto per la sua perorazione del *Niō-zazen*, una tecnica di meditazione tratta dalle metodologie dello Zen e della Terra Pura. Shōsan era una guardia del corpo (*hatamoto*) al seguito di Tokugawa Ieyasu e partecipò alle battaglie decisive che diedero alla famiglia Tokugawa il controllo di tutto il Giappone. Nel 1620, pochi anni dopo la morte di Ieyasu, Shōsan divenne monaco nell'ambiente della setta dello Zen Sōtō. Tuttavia, non si affiliò mai formalmente ad alcuna setta e presto si impose come maestro di un piccolo tempio e centro di meditazione chiamato Onshinji, a qualche chilometro da Okazaki, presso il suo paese natio di Asuke. Dopo sei o sette anni, si spostò nelle vicinanze di Edo (Tokyo), dove visse il resto della sua vita come maestro e scrittore semi-itinerante.

Sebbene godesse di larga fama nei circoli dello Zen, Shōsan esercitò un'influenza esigua a causa di due fattori: in primo luogo poiché non entrò mai a far parte ufficialmente di alcuna setta, e poi per via dei suoi metodi di meditazione e della sua foga non tradizionali. Shōsan, infatti, dovette la sua fama, all'epoca e più tardi, al cosiddetto *Niō-zazen*. Questo «metodo» prende il nome dal fatto che Shōsan impiegava come modelli di meditazione le immagini di due fiere divinità guerriere (Niō), che in Giappone custodiscono l'entrata di molti templi buddhisti, anziché l'immagine quietamente seduta di Nyorai. Egli suggerì anche come modello Fudō, il Buddha «irato» ritratto incoronato di fiamme e con una spada e una corda in ciascuna mano.

Le ragioni di questa sua predilezione sono fornite da Shōsan in termini assai chiari. Per i principianti che si dedicano alla meditazione – ed egli poneva in questa categoria tutti i suoi contemporanei, incluso se stesso – il modello di Nyorai era troppo passivo. Esso non incarnava la fiera energia necessaria per affrontare con successo quel combattimento corpo a corpo con il proprio egocentrismo, che è essenziale a una meditazione produttiva. Per questa ragione, Shōsan esortava piuttosto a stringere i denti, serrare fortemente i pugni, assumere l'aria torva e fiera del guerriero e ripetere con forza il *nembutsu* della Terra Pura, pensando tra sé: «Sto per morire».

Seppure peculiare del solo Shōsan, il *Niō-zazen* non fu semplicemente una miscela casuale di metodologie della Terra Pura e dello Zen, come affermarono i suoi detrattori di entrambe le sette. Esso rappresentò invece una incarnazione tangibile della sua convinzione dominante, secondo la quale il *dharma* buddhista deve essere reso accessibile alle masse nella forma più efficace, senza riguardo alle tradizioni settarie. Il *Niō-zazen* divenne per Shōsan un modo per sconfiggere la convinzione che il Buddhismo fosse malinteso e trascurato, poiché considerato passiva fede ultraterrena, in favore del «pratico» e «utile» Confucianesimo. E, cosa ancor più rilevante, Shōsan cercò di integrare il Buddhismo nella vita quotidiana dei samurai, degli agricoltori, degli artigiani e dei mercanti, predicando la santità intrinseca di tutti i lavori onesti, stabilita dal cielo per la vita terrena. Con tale coscienza, e combinando le attività quotidiane con la ripetizione costante del *nembutsu*, un individuo avrebbe potuto sradicare i cattivi pensieri, accumulare merito e iniziare il cammino del Buddha verso l'illuminazione. Perciò, Shōsan insegnò che ciascun lavoro poteva essere trasformato nel lavoro del Buddha, ossia in una autentica disciplina religiosa.

Questa commistione di sacro e profano nella vita di tutti i giorni, resa in forma pratica e specifica, fu l'apporto più rilevante che Shōsan diede al Buddhismo. La sua non deve essere intesa come una mera affermazione dell'innata sacralità del secolare e del profano, a prescindere dalla tradizione religiosa, bensì come un'asserzione della potenziale sacralità di tutti gli sforzi umani e una forte protesta contro un Buddhismo interpretato come distacco ultraterreno nel nome di una trascendenza religiosa temporale e spaziale.

BIBLIOGRAFIA

Gli studi in lingue occidentali dedicati a Suzuki Shōsan sono assai esigui. Per una trattazione utile, corredata da note essenziali e da una breve introduzione, cfr. R. Tyler (trad.), *Selected Writings of Suzuki Shōsan*, Ithaca/N.Y. 1977. Cfr. anche i seguenti testi di Hajime Nakamura, *A History of the Development of Japanese Thought*, II, *From 592 to 1868*, Tokyo 1967; *Suzuki Shōsan 1579-1655, and the Spirit of Capitalism in Japanese Buddhism*, in «Monumenta Nipponica», 22 (1967), pp. 1-14; e i due saggi *Suzuki Shōsan, Wayfarer* e *Selections from Suzuki Shōsan*, Jocelyn e W.L. King (tradd.), in «Eastern Buddhist», 12 (1979). Cfr anche W.L. King, *Practising Dying. The Samurai-Zen Death Technique of Suzuki Shōsan*, in F.E. Reynolds e E.H. Waugh (curr.), *Religious Encounters with Death*, University Park/Pa. 1977, pp. 143-58, e *Death Was His Kōan. The Samurai-Zen of Suzuki Shōsan*, Berkeley 1985, che costituisce una trattazione essenziale della vita, del pensiero e del metodo di meditazione di Shōsan e dell'incarnazione dei valori sociali e religiosi del periodo di Tokugawa.

[Aggiornamenti bibliografici: A. Braverman (cur. e trad.), *Warrior of Zen. The Diamond-Hard Wisdom Mind of Suzuki Shōsan*, New York 1994].

WINSTON L. KING

T

TAIXU (1890-1947), riformatore buddhista cinese, fondatore dell'Istituto Buddhista Wuchang e del giornale buddhista «Haichaoyin», e attivo militante di vari movimenti buddhisti. Taixu, il cui nome laico era Lü Peilin, nacque a Haining, nello Zhejiang, e divenne monaco della scuola del Linji del Buddhismo Chan all'età di sedici anni. Le scritture buddhiste e gli scritti politici radicali di Liang Qichao e di altri lo indussero ad agire per la riforma del Buddhismo cinese. Cercò di mettere in pratica i suoi programmi di riforma fondando il Fojiao Xiejin Hui (Associazione per la promozione del Buddhismo) nel 1912, ma l'associazione ebbe vita breve a causa dell'opposizione dei buddhisti conservatori. Nel 1917, Taixu visitò Taiwan e il Giappone e, in seguito, fondò a Shanghai la Società dell'Illuminazione (Jueshe) con l'aiuto di alcuni Cinesi eminenti. La società organizzava conferenze e diffondeva la conoscenza del Buddhismo mediante proprie pubblicazioni. Taixu compì anche vari viaggi in città cinesi e malesi per diffondere la propria predicazione. Nel 1920, fondò il periodico buddhista «Haichaoyin» e, nel 1922, l'Istituto Buddhista Wuchang, primo seminario buddhista moderno in Cina. Nel 1923, Taixu insieme a pochi seguaci fondò la World Buddhist Federation, che comprendeva tra i suoi membri Inada Eisai e K.L. Reichelt. Due anni dopo guidò la delegazione cinese partecipante al Congresso di Tokio dei buddhisti dell'Asia orientale. Nel 1927, divenne capo dell'Istituto Buddhista Minnan. Nello stesso anno, entrò in relazione con il *leader* nazionalista cinese Jiang Gai-shek (Chiang Kaishek), che gli finanziò un viaggio promozionale a livello mondiale nel 1928. I primi approcci di Taixu con l'Associazione Buddhista Cinese, fondata dal reverendo Yuanying (1878-1953) a Shanghai nel 1929, non furono cordiali, sebbene egli fosse membro del consiglio permanente dell'associazione. Nel 1930, Taixu fondò l'Istituto Buddhista Sino-Tibetano a Chongqing, che dal 1937 al 1945 divenne sede centrale dell'Associazione Buddhista Cinese. Durante la guerra, Taixu guidò una missione buddhista cinese di cooperazione in Birmania, in India, a Ceylon e in Malesia per accattivare simpatie e aiuti alla Cina, e venne insignito di una medaglia dal governo cinese per i suoi contributi allo sforzo bellico, ma la sua influenza sui *leader* nazionalisti declinò dopo la guerra. Morì il 12 marzo 1947, e i suoi scritti vennero pubblicati postumi in trentatré volumi.

Dalla fine del XIX secolo, il Buddhismo cinese era stato sotto la costante pressione del governo e degli intellettuali. Nel 1898, un alto funzionario propose che il 70% degli edifici monastici e delle loro entrate venisse destinato a finanziare il sistema scolastico pubblico. Sebbene la proposta non avesse avuto seguito, e benché i buddhisti fossero a volte riusciti a far sopprimere o ad alleggerire i decreti a essi sfavorevoli, l'idea di utilizzare le proprietà buddhiste per finanziare l'educazione venne nuovamente avanzata nel 1928 e poi nel 1942. I suggerimenti di Taixu per la riforma si situano nell'ambito della reazione buddhista alla pressione pubblica. A titolo di compromesso, nel 1942 Taixu suggerì che il 40% degli introiti monastici venissero devoluti alle istituzioni educative e caritatevoli gestite dai buddhisti, in cambio della protezione statale sulla proprietà monastica, ma il suo suggerimento non venne accolto da nessuna delle parti.

I tentativi di Taixu di riformare e modernizzare il Buddhismo cinese ebbero in parte successo. Molti studiosi di spicco e *leader* religiosi si formarono nelle acca-

demie e nelle biblioteche da lui fondate, e le sue conferenze e i suoi scritti contribuirono a creare un'opinione pubblica più positiva nei confronti del Buddhismo. Ma il suo sogno più grande, ossia la creazione di un movimento buddhista mondiale, e i suoi programmi per una riorganizzazione delle istituzioni buddhiste in tutta la Cina, non si concretizzarono durante la sua vita. Le sue idee furono spesso considerate radicali e inaccettabili dall'*establishment* conservatore buddhista che, pur cooperando con riluttanza nei tempi di crisi, si oppose sempre alle sue idee sugli affari monastici. Eppure, se si considera il problema da una prospettiva storica, al suo programma di riforma e di modernizzazione (la fondazione di accademie buddhiste, giornali, contatti con l'estero e così via) deve essere riconosciuto il pregio di aver creato nuovi modelli per il Buddhismo cinese.

Il pensiero religioso di Taixu rientra nel filone principale del Buddhismo cinese. Esso ammette che tutti gli esseri senzienti possiedano la natura di Buddha e siano soggetti alla legge della causalità. L'azione di causa ed effetto è universale e incessante, e tutti i fenomeni della terra si basano su di essa. Se si seguono i cinque precetti buddhisti, si può raggiungere in questo mondo una vita felice. Questa vita felice, tuttavia, non dura, perché è soggetta al cambiamento. Si deve dunque lottare per una saggezza più alta, raggiungendo così il *nirvāṇa*. Quando ci si rende conto che non esiste il sé né l'oggetto, e che soltanto la mente è universale e illimitata, si opererà per la salvezza di tutti gli esseri senzienti, cosicché anch'essi possano diventare dei Buddha. Il contributo di Taixu sta nell'aver adottato una nuova terminologia e un moderno stile di scrittura, in grado di armonizzare la vecchia filosofia al nuovo pensiero cinese. Egli faceva spesso uso di termini come *rivoluzione*, *evoluzione*, *scienza*, *democrazia*, *filosofia*, *libertà* e altri concetti popolari a quei tempi. Benché non li abbia utilizzati sempre in modo appropriato al significato moderno, incorporandoli nel contesto del Buddhismo egli ha fatto sì che la tradizione continuasse ad affascinare i giovani all'inizio del XX secolo.

BIBLIOGRAFIA

La biografia cronologicamente più completa e accurata sulla figura di Taixu è l'opera di Yinshun, *T'ai-hsü ta-shih nien-p'u*, 1950, rist. Taipei 1973. Gli scritti autobiografici di Taixu sono stati riuniti nella raccolta completa delle sue opere dal titolo *T'ai-hsü ta-shih ch'üan-shu*, XXIX-XXX, 1953, rist. Taipei 1973, e comprendono anche il *T'ai-hsü tsu-chuan*, ed. riv. 1945. H. Welch, *The Buddhist Revival in China*, Cambridge/Mass. 1968, dedica al monaco un capitolo estremamente critico. Cfr. anche P.E. Callahan, *T'ai-hsü and the New Buddhist Movement*, in «Papers on China», 6 (1952), pp. 149-88, e la voce dedicata a Taixu in H.L. Boorman (cur.), *Biographical Dictionary of Republican China, 1911-1949*, New York 1970. Alcuni scritti scelti sono stati tradotti in inglese in Taixu, *Lectures in Buddhism*, Paris 1928, e in Hsiang-kuang Chou, *T'ai-hsü. His life and Teachings*, Allahabad (India) 1957.

[Aggiornamenti bibliografici:

Ch.Wei-hsun Fu e S.A. Wawrytko, *Buddhist Ethics and Modern Society. An International Symposium*, New York 1991.

D. Long, *An Interfaith Dialogue between the Chinese Buddhist Leader Taixu and Christians*, in «Buddhist Christian Studies», 20 (2000), pp. 167-89.

D.A. Pittman, *The Modern Buddhist Reformer T'ai-hsu on Christianity*, in «Buddhist Christian Studies», 13 (1993), pp. 71-83].

JAN YÜN-HUA

TAKAKUSU JUNJIRŌ (1866-1945), indologo e filosofo buddhista giapponese, pioniere degli studi indiani e buddhisti in Giappone. Nato nella prefettura di Hiroshima il 17 maggio 1866, Takakusu venne educato dal 1884 al 1889 in una scuola gestita dal Nishi-Honganji. Nel 1890 cominciò a studiare lingua e letteratura sanscrita con Fr. Max Müller a Oxford, dove si laureò nel 1894. Dopo aver studiato la lingua *pāli*, il tibetano, il mongolo, le filosofie dell'India, e altri argomenti correlati, nelle università tedesche di Kiel, Berlino e Lipsia, tornò a Oxford, dove ottenne il dottorato nel 1896. L'anno successivo divenne docente di sanscrito all'Università Imperiale di Tokyo, nel posto che prima di lui aveva occupato K. Adolf Florenz, a sua volta successore di Nanjō Bunyū, primo docente di sanscrito in Giappone. Nel 1899, Takakusu divenne professore di linguistica nella stessa università. Nel 1900 gli venne assegnato un dottorato in letteratura dall'Università di Tokyo, dove nel 1901 ottenne la prima cattedra di sanscrito pur continuando a dirigere la Tokyo School of Foreign Languages. Divenne membro dell'Accademia Imperiale giapponese nel 1912 e professore emerito dell'Università di Tokyo nel 1913.

Durante il suo soggiorno a Londra, Takakusu tradusse in inglese il *Guan wuliangshou jing*, con il titolo sanscrito ricostruito di *Amitāyurdhyānasūtra* (Oxford 1894), e la cronaca scritta da Yijing dei suoi viaggi in India, *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago [A.D. 671-695] by I-tsing* (Oxford 1896). Tradusse anche in francese la versione cinese della *Sāṃkhyakārikā* e della *Suvarṇasaptati*, con il titolo *La Sāṃkhyakārikā étudiée à la lumière de sa version chinoise* (Hanoi 1904) e curò il testo *pāli* della *Samantapāsādikā* in collaborazione con Nagai Makoto e Mizuno Kōgen (London 1924-1938). Con queste opere diede un notevole contributo al progresso internazionale degli studi buddhisti e indiani, introducendovi le fonti cinesi che sarebbero state altrimenti inaccessibili agli indologi occidentali.

Takakusu si dedicò anche alla raccolta e all'edizione di vario materiale di ricerca reperito in Giappone e altrove. I suoi sforzi in questa direzione si concretizzarono nella pubblicazione dell'*Upanishaddo zensho* (Tokyo 1922-1924), del *Nanden daizōkyō* (Tokyo 1935-1941) e del *Taishō shinshū daizōkyō* (1924-1934). Quest'ultima opera, un canone buddhista sino-giapponese composto sull'edizione Koryo collazionata con le edizioni Song, Yuan, Ming e altre, rappresenta tuttora un contributo incalcolabile agli studi buddhisti, un contributo che, nel 1929, valse al suo autore lo Stanislas Julian Prize dell'Accademia Francese.

Takakusu non fu soltanto un eccellente studioso, ma anche un influente educatore. Nel 1924, lasciata l'Università di Tokyo, fondò la Scuola Femminile Musashino per promuovere l'educazione buddhista delle ragazze. Nel 1931, divenne il primo direttore generale della Lega delle Associazioni Buddhiste dei Giovani Giapponesi e rettore della Tōyō University rivolta allo studio della filosofia orientale.

Takakusu morì il 28 giugno 1945, ma la sua influenza nel consolidamento delle basi degli studi sanscriti e buddhisti in Giappone continua a essere sentita. La pubblicazione di *Hōbōgirin, dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme d'après des sources chinoises et japonaises*, ideato da Takakusu e da Sylvain Lévi negli anni '20, è proseguita in modo discontinuo dal 1929 sotto l'egida delle Accademie Francese e Giapponese, mentre il *Taishō shinshū daizōkyō* continua a essere un riferimento classico per tutti gli studiosi di Buddhismo.

[Vedi *MÜLLER, FR. MAX*, vol. 5].

BIBLIOGRAFIA

Toshiyuki Takatani, *Takakusu Junjirō sensei den*, Tokyo 1957, è una biografia molto dettagliata e affidabile, scritta da uno degli studenti di Takakusu. Shōson Miyamoto, *Meiji Bukkyō no schichō-Inoue Enryō no jiseki*, Tokyo 1975, un interessante saggio sui principali pensatori buddhisti dell'era Meiji, contiene anche una trattazione su Takakusu e sulla sua opera (cfr. pp. 85-101).

MAYEDA SENGAKU

TANG YONGTONG (1893-1964), eminente studioso della storia del Buddhismo cinese. Nativo della contea di Huangmei, nella provincia dello Hubei, Tang studiò a Pechino e si laureò all'Università Qinghua nel 1917. L'anno seguente si trasferì negli Stati Uniti per proseguire gli studi, specializzandosi in filosofia e nelle lingue sanscrita e *pāli* alla Harvard University. Nel 1922, terminato il suo dottorato di ricerca, tornò in Cina, dove iniziò una carriera accademica che durò quarant'anni.

Negli anni '40, Tang ricopriva già un posto di rilievo all'Università di Pechino, prima come direttore del Dipartimento di Filosofia, e infine in qualità di preside dell'Istituto di Studi Umanistici. Oltre alle sue ricerche sul Buddhismo e sulla filosofia indiana, Tang dedicò i propri studi in particolare alla scuola di pensiero conosciuta come *xuanxue* («insegnamento oscuro»), che fiorì sotto le dinastie Wei e Jin (secoli III e IV d.C.). Tenne inoltre lezioni sulle tradizioni filosofiche occidentali empirica e razionalista, che aveva studiato negli anni trascorsi all'estero. Nel 1947, Tang fu nominato accademico dell'Istituto Centrale di Ricerca, e, in virtù di questa carica, tornò negli Stati Uniti per tenere una serie di lezioni alla University of California.

Rifiutate fermamente le proposte di trasferirsi a Taiwan nel 1949, dopo la fondazione in Cina della Repubblica Popolare, Tang prese parte attiva alla vita accademica della neonata repubblica: venne nominato direttore del Consiglio degli Affari Accademici, vicerettore dell'Università di Pechino, e membro della Società Accademica dell'Accademia Cinese delle Scienze. Inoltre, venne nominato membro del Consiglio Permanente della prima, seconda e terza Assemblea Popolare Nazionale.

In consonanza sia con la teoria marxista sia con il sapere scientifico contemporaneo nell'ambito degli studi sociali sulla religione, Tang incentrò le proprie ricerche più sull'impatto storico e sociale del pensiero buddhista che sulla sua influenza religiosa. Le sue opere principali comprendono titoli quali *Hanwei liang Jin Nanbeichao fojiao shi* (Storia del Buddhismo dalle dinastie Han e Wei alle dinastie Settentrionale e Meridionale), *Suitang fojiao shigao* (Storia del Buddhismo all'epoca delle dinastie Sui e Tang) e *Yindu zhexue shilue* (Breve storia della filosofia indiana). Grazie al suo impegno accademico e alle sue cariche ufficiali, Tang esercitò grande influenza su di un'intera generazione di studiosi cinesi del Buddhismo.

BIBLIOGRAFIA

Tang Yongtong xueshu wenji, Beijing 1983. Antologia di opere di Tang Yongtong, corredata da una completa bibliografia e da note biografiche.

Cihai. Zhexue fence, Shanghai 1980.

[Aggiornamenti bibliografici: Tang Yongtong, *Tang Yongtong quan ji*, I-VII, Shi Jia Zhuang (Cina) 2000].

REN JIYU

TANLUAN (476-542, secondo la datazione tradizionale, ma più probabilmente circa 488-554), autore della prima opera sistematica conosciuta prodotta in Cina

sul Buddhismo della Terra Pura (cinese, Jingtu), il filone della tradizione buddhista che si fonda sulla fede nel Buddha Amitābha (il Buddha della Luce Sconfinata; cinese, Amituofo; giapponese, Amida) e nella rinascita nella Sukhāvatī (la «Terra della Beatitudine»), ossia il regno paradisiaco di Amitābha che si trova all'estremo occidente dell'universo, come mezzo per ottenere l'illuminazione. Gli scritti di Tanluan costituirono la principale fonte testuale per il monaco giapponese Shinran (1173-1262), il fondatore del Jōdo Shinshū, una tradizione che inserì Tanluan nel novero dei suoi patriarchi.

Secondo la biografia contenuta nello *Xu gaoseng zhuan* (Ulteriori biografie di monaci eminenti), Tanluan nacque nella Cina settentrionale, presso Wutai Shan, nella provincia dello Shanxi, e studiò il Buddhismo fin dalla sua giovinezza. In seguito a una grave malattia, tuttavia, si dedicò allo studio delle tecniche di immortalità consigliate in vari testi taoisti. Sembra che la sua ricerca lo portasse infine ad incontrare Tao Hongjing (456-536), eminente alchimista delle Sei Dinastie e maestro della tradizione taoista del Maoshan, il quale, si dice, gli trasmise dieci fascicoli di «scritti degli immortali» (*xian jing*). [Vedi *TAO HONGJING*, vol. 13].

Sulla strada del ritorno, Tanluan fece sosta a Luoyang dove, secondo la tradizione, il monaco e traduttore indiano Bodhiruci lo introdusse al *Guan wuliangshou jing* (Scrittura della visualizzazione del Buddha Amitābha). Bodhiruci gli insegnò che Amitābha (noto anche con il nome sanscrito di Amitāyus, il Buddha della Luce Sconfinata) era il «più grande degli immortali» (*da xian*), data la sua abilità nel condurre gli esseri definitivamente fuori dal regno della rinascita. Questo episodio, pur di dubbia storicità, non di meno suggerisce lo stretto legame che la sensibilità popolare deve aver percepito tra i fini soteriologici del Taoismo e alcune tradizioni buddhiste, un legame che probabilmente contribuì alla rapida crescita della popolarità del culto di Amitābha al tempo di Tanluan. In seguito a questo incontro, Tanluan si dedicò allo studio delle scritture della Terra Pura, raccogliendo infine intorno a sé un gruppo di devoti ad Amitābha.

A Tanluan sono state attribuite molte opere, sia taoiste che buddhiste, ma soltanto due, entrambe buddhiste, sono senza dubbio autentiche. La prima, un trattato sistematico, è generalmente nota con il titolo abbreviato di *Wangsheng lun zhu* (Note sul trattato della nascita [nella Terra Pura]; T.D. n. 1819). La seconda, lo *Zan Amituofo ji* (Cantici su Amitābha; T.D. n. 1978), è in apparenza un'opera liturgica. Il *Lun zhu* è il commentario (*zhu*) di Tanluan al cosiddetto *Sukhāvatīvyūhopadeśa** (*Wuliangshou jing yupotishe yuansheng ji*), una raccolta di inni (sanscrito, *gāthā*) di stile buddhista, corredati da un commentario, ipoteticamente attribuito a Vasubandhu. Il commentario di Tanluan procede con estrema cautela, senza discostarsi mai dal senso letterale della scrittura, con pochissime aggiunte esterne alla struttura del testo a margine «di Vasubandhu». Il suo intento generale è mostrare come sia possibile raggiungere la liberazione avvalendosi del puro *karman* di Amitābha, liberamente dispensato a tutti coloro che lo cercano, in base a una serie di fermi propositi (*praṇidhāna*) formulati da questo Buddha quand'era ancora il *bodhisattva* Dharmākara.

Ricorrendo al Grande *Sukhāvatīvyūha Sūtra*, al Piccolo *Sukhāvatīvyūha Sūtra* e al *Guan wuliangshou jing*, Tanluan dimostra come il potere di Amitābha sia efficace per tutti gli esseri che lo invocano con fede, anche per i laici che non conoscono la meditazione o per coloro che peccano di immoralità. La fede in Amitābha e il suo culto si basano su quelle che Tanluan (condividendo la sua classificazione con la trattazione «di Vasubandhu») definisce le «cinque porte del ricordo» (*wu nianmen*): le azioni fisiche di culto (ossia, le prostrazioni, ecc.); la lode orale (in particolare, ma non esclusivamente, l'invocazione del suo nome, ossia, la pratica del *nianfo*); la ferma decisione di rinascere nella Terra Pura; la visualizzazione (*guan*) delle delizie della Terra Pura; e il «rivolgersi» (*huixiang*), un termine intenzionalmente ambiguo che significa sia il dovere di rivolgersi agli altri esseri spettante al fedele che si trova ancora nel *saṃsāra*, sia l'atto del donar loro il merito religioso guadagnato con la propria pratica e, una volta rinati nella Terra Pura, il girarsi indietro verso gli altri esseri rinascendo nel *saṃsāra* per liberarli. [Vedi *NIANFO*].

La dimostrazione che Tanluan fornisce di queste semplici pratiche è sofisticata e profonda, poiché si basa alla lettera sul *Mahāprajñāpāramitā Śāstra* (un commentario sulla *Scrittura della Perfezione della Saggezza* attribuita a Nāgārjuna), ma non è indispensabile capirla per metterle in atto. Esse sottintendono l'*upāya* (la capacità di raggiungere un fine) dell'amore appassionato per le delizie celesti. La Terra Pura è dipinta *come se* fosse un paradiso di piaceri sensuali (ossia un *devaloka*, o regno di una divinità), ma in effetti essa è fuori dal mondo fenomenico del *saṃsāra*. Tuttavia, non è un fantasma. «Esiste al di fuori del fenomenico», commenta Tanluan ed è, per sua natura intrinseca, pura sotto ogni aspetto anche dal punto di vista del pensiero discorsivo. Perciò quando si muore e, grazie al potere di Amitābha, si rinasce nella Terra Pura e si vede Amitābha come signore di questa terra, si è in realtà «non nati». Si desidera di prendere parte alla natura della Terra Pura, compenetrata dalla mancanza di desideri così come l'acqua dei fiumi è compenetrata della salinità del mare quando vi sfocia. Il desiderio appassionato di delizie si estingue «come ghiaccio che si mescoli al fuoco: il fuoco [delle

passioni] si spegne, mentre il ghiaccio [delle delizie della Terra Pura] scompare». Così, si raggiunge effettivamente il *nirvāṇa* alla stregua di un *bodhisattva* di livello superiore (ossia, di un *bodhisattva* che ha raggiunto lo stato di non regressione), e si rimane per sempre fissi nel *dharmakāya* (la natura di Buddha non manifesta), pur continuando a manifestarsi fisicamente laddove vi sia necessità di maestri buddhisti, «come il sole che rimane nel cielo eppure è riflesso in centinaia di fiumi e di pozze».

Tanluan venne praticamente ignorato in Cina, ma la sua influenza in Giappone è stata considerevole dal tempo di Shinran. Shinran si servì del *Luan zhu* come fonte principale del suo *Kyōgyōshinshō*, una raccolta di testi a sostegno del Buddhismo della Terra Pura, e compose il suo *San Amidabutsuge* seguendo alla lettera lo *Zan Amituofo ji* di Tanluan. Shinran costruì la sua seppur più semplice pratica di riconoscente letizia per *essere già stati liberati* dal potere di Amitābha sulle basi intellettuali fornite da Tanluan.

[Vedi *AMITĀBHA*; *JINGTU*; e *SHINRAN*].

BIBLIOGRAFIA

Per un'eccellente introduzione al pensiero di Tanluan e all'influenza da lui esercitata sulla tradizione della Terra Pura in Cina, cfr. Shinkō Mochizuki, *Chūgoku jōdo kyōrishi*, Kyoto 1964. Ryōgon Fukuhara, *Ōjō ronchū no kenkyū*, Kyoto 1978; Eryū Mikogami, *Ōjō ronchū kaisetsu*, Kyoto 1969 e R.J. Corless, *Tanluan's Commentary on the Pure Land Discourse. An Annotated Translation and Soteriological Analysis of the Wangshenglun Zhu*, Diss., University of Wisconsin 1973, contengono valide analisi del *Wangsheng lun zhu*. Per una trattazione dell'influenza esercitata dal pensiero di Tanluan sul Buddhismo giapponese della Terra Pura, cfr. Shōjun Bandō, *Shinran's Indebtedness to Tanluan*, in «The Eastern Buddhist», n.s. 4 (1971), pp. 72-87, e ancor più R.J. Corless, *Shinran's Proofs of True Buddhism. Hermeneutics and Doctrinal Development in the Kyōgyōshinshō's use of Tanluan's Lunzhu*, in D.S. Lopez, Jr. (cur.), *Buddhist Hermeneutics*, Honolulu 1988, rist. Delhi 1993.

ROGER J. CORLESS

TANYAO (metà del V secolo d.C.), monaco buddhista cinese e figura fondamentale nella rinascita del Buddhismo dopo la sua soppressione ad opera della dinastia settentrionale Wei (385-534). Poco si conosce degli anni giovanili di Tanyao, ad eccezione del fatto che fu monaco eminente nel regno non cinese di Bei Liang (397-439, nell'attuale provincia del Gansu), prima che esso venisse conquistato dalla dinastia dei Wei del Nord, anch'essa non cinese.

Com'era tipico di molte dinastie settentrionali, il Buddhismo era popolare anche tra le alte sfere dei Wei. Così, quando Tanyao arrivò nella capitale dei Wei, Pingzheng (l'attuale Datong), trovò alleati tra i numerosi buddhisti alla corte imperiale, tra i quali spiccava per importanza l'erede al trono Huang. Ma il padre di Huang, l'imperatore Taiwudi, cadde sotto l'influenza di una consorteria antibuddhista capeggiata dal taoista Kou Qianzhi e dal letterato, anch'egli taoista, Cui Hao, entrambi apertamente ostili al Buddhismo. Nel 446, l'imperatore istituì una serie di misure repressive nei confronti del Buddhismo, che culminò con un editto di completa proscrizione. [Vedi *KOU QIANZHI*, vol. 13].

L'eminenza grigia all'origine di tale editto che, tra le altre cose, ordinava l'esecuzione di tutti i monaci nel regno, era Cui Hao, il quale aveva ottenuto il suo scopo approfittando dell'ira manifestata dall'imperatore nell'apprendere dell'esistenza di un nascondiglio di armi all'interno di un monastero della città di Chang'an, fatto questo che costituiva, secondo lui, la prova di un coinvolgimento buddhista in una ribellione che era stata da poco soffocata. Altri funzionari di corte, compreso Kou Qianzhi, presentarono dei memoriali in cui sollecitavano una mitigazione dei commi più rigidi dell'editto, procrastinandone così l'effettiva promulgazione e dando ai monaci il tempo di fuggire o di tornare alla vita laica. Tanyao si mostrò restio a separarsi della tonaca finché il principe ereditario, preoccupato per la sua vita, non lo convinse a svestirsene per prudenza, benché in segreto il monaco continuasse a custodire i suoi paramenti sacerdotali.

Kou Qianzhi morì nel 448, e nel 450 Cui Hao fu giustiziato con tutta la sua consorteria, accusato di aver inserito particolari riservati della vita degli avi dell'imperatore nella storia ufficiale della dinastia che gli era stata commissionata. Venuti a mancare i due esponenti di punta della lotta al Buddhismo, le restrizioni antibuddhiste cominciarono ad allentarsi. Ma la piena restaurazione avvenne soltanto nel 454, dopo l'assassinio, per mano di un eunuco, di Taiwudi e la salita al trono del nipote Wenchengdi.

Il Buddhismo era stato soggetto al controllo statale dall'inizio della dinastia, quando l'imperatore Taizu aveva insignito il monaco cinese Faguo del titolo ufficiale di *daoren tong* («direttore dei monaci»). Con questa carica, Faguo pose un precedente nella storia del Buddhismo cinese, identificando nell'imperatore il Tathāgata e imponendo ai monaci di inchinarsi al suo cospetto, un atto che apertamente violava le precedenti direttive monastiche. Il *daoren tong*, che venne abolito insieme con la proscrizione del Buddhismo, al momento della restaurazione venne ripristinato con un nuovo nome, *jianfu cao* («ufficio per la sovrintendenza dei meriti»), un nome che

venne poi cambiato in *zhaoxuan si* («ufficio per illuminare i misteri»), e affidato a un uomo del Kashmir, Shixian. Il nuovo ufficio fu il centro di una rete, a maglia più stretta di quanto mai lo fosse stata fino ad allora, di controllo governativo sugli affari religiosi.

Tanyao fu il successore di Shixian e mantenne il posto, ora chiamato *shamen tong* («ufficio del sovrintendente dello *śramaṇa*»), per più di vent'anni, approfittando dell'accresciuta compenetrazione di governo e religione per espandere ed esaltare la chiesa buddhista.

Uno dei suoi primi risultati importanti fu quello di convincere il nuovo imperatore, ansioso di annullare gli effetti karmici dei crimini del nonno, a intraprendere il costoso progetto di scolpire nei muri delle grotte di Yungang (qualche chilometro a ovest della capitale) imponenti immagini dei Buddha e dei *bodhisattva*, opere ancora considerate tra i più grandi risultati dell'arte buddhista cinese. Il primo gruppo di grotte (che le mappe moderne riportano ai numeri 16-20) contiene cinque Buddha alti più di venti metri, che rappresentano i primi due imperatori della dinastia, l'allora regnante Wenchengdi, suo padre, il principe ereditario Huang (che non salì mai al trono) e l'infame Taiwudi. Il legame tra famiglia reale e Buddhismo non era mai stato rappresentato in termini tanto chiari.

Un passo ulteriore compiuto da Tanyao per espandere l'influenza del Buddhismo fu la fondazione delle Famiglie del *Saṃgha* (*sengji hu*) e delle Famiglie del Buddha (*fotu hu*). Una Famiglia del *Saṃgha* era un'associazione volontaria formata da diverse famiglie tenute a pagare sessanta stai di grano all'ufficio locale dello *shamen tong*, il quale immagazzinava il grano per distribuirlo ai poveri in tempo di carestia. Le Famiglie del *Saṃgha* che mantenevano fede al loro dovere erano esonerate dal pagare le tasse.

Le Famiglie del Buddha erano un gruppo di uomini scelti tra i criminali o gli schiavi di proprietà di un monastero, che avevano la responsabilità di coltivarne i campi e di badare alla manutenzione di edifici e terreni. Poiché il numero di monasteri in costruzione andava aumentando grazie alle politica di Tanyao, furono concesse una serie di amnistie per rifornirli di Famiglie del Buddha.

Le Famiglie del *Saṃgha* e le Famiglie del Buddha svolgevano un ruolo importante anche per altre ragioni. Da un lato, esse servivano lo Stato, alleggerendo l'onere del mantenimento dei prigionieri e aumentando il numero delle terre coltivate in anni in cui la guerra causava spopolamenti e costringeva a lasciare così tante terre incolte da provocare frequenti carestie. D'altro canto, esse fornivano alla chiesa una fonte di introiti e un serbatorio di potenziali convertiti.

In aggiunta ai suoi molti e fruttuosi impegni amministrativi, Tanyao fu anche traduttore. La sua traduzione del *Saṃyuktaratnapiṭaka Sūtra* (*Za baocang jing*), completata nel 462 con la collaborazione di monaci indiani, e la raccolta *Fu facang yinyuan zhuan*, entrambe contenenti molte storie di genere *jātaka* e *avadāna*, fornirono temi edificanti per gli scultori delle grotte di Yungang.

BIBLIOGRAFIA

Per una narrazione tradizionale della vita di Tanyao, cfr. Daoxuan, *Xu gaoseng zhuan* (T.D. n. 50,427c-428a). L'autorevole studio sulla dinastia dei Wei del Nord di Zenryū Tsukamoto, *Shina Bukkyōshi kenkyū. Hokugi hen*, Tokyo 1942 (trad. ingl. del solo capitolo dedicato a Tanyao in G.E. Sargent [trad.], *The Śramaṇa Superintendent T'an-Yao and His Time*, in «Monumenta Serica», 16 [1957], pp. 363-96), comprende una messe di pregevole materiale su Tanyao e il suo ambiente intellettuale e politico. Cfr. anche L. Hurvitz, *Wei Shou on Buddhism and Taoism*, Kyoto 1956, traduzione dello *Shilao zhi*, e Tsukamoto Zenryū, *Daisekibutsu*, Tokyo 1953.

[Aggiornamenti bibliografici:

J.C. Huntington, *The Iconography and Iconology of Tan Yao Caves at Yungang*, in «Oriental Art», (1986), pp. 142-59.

Zenryū Tsukamoto, *A History of Early Chinese Buddhism. From Its Introduction to the Death of Huiyuan*, L. Hurvitz (trad.), Tokyo 1985].

MIYAKAWA HISAYUKI

TĀRĀ (tibetano, Sgrol ma) è una divinità buddhista che rappresenta la controparte femminile del *bodhisattva* Avalokiteśvara. Appare come la salvatrice del mondo ogni volta che le persone sono sofferenti e quindi è conosciuta in Tibet, dove ha acquistato una grande popolarità, come la Grande Salvatrice. Quando il Buddhismo Mahāyāna e quello Vajrayāna si stabilirono saldamente in Tibet, Tārā divenne una delle divinità femminili più importanti, la cui influenza si ripercosse a ritroso fino alle origini del popolo tibetano. Una tradizione racconta che Avalokiteśvara e Tārā, nelle sembianze di una scimmia e di un demone femminile della roccia, ebbero una progenie di scimmie che gradualmente si trasformò in esseri umani, dando così una spiegazione dell'origine dei Tibetani. Come la *śakti* del Buddha Amogasiddhi, Tārā personifica anche «la saggezza che tutto realizza».

Si dice che Tārā rappresenti la vera essenza della devozione d'amore, poiché estende la sua amorevole cura tanto al male quanto al bene. Ella accompagna sempre i fedeli nelle loro pratiche religiose, di qui la consuetudine nelle comunità monastiche di meditare sul *maṇḍala* di Tārā (Sgrol ma Dkyil 'khor). Tuttavia, è difficile de-

terminare se, durante la prima diffusione del Buddhismo, l'influenza di Tārā si sia estesa oltre la corte e i circoli dotti.

È opinione di alcuni studiosi che il culto di Tārā sia stato portato in Tibet da Atīśa (982-1054). Essi portano a riprova la tradizione secondo la quale il viaggio di Atīśa in Tibet e il suo incontro con 'Brom ston pa (Dromton) furono predetti da una *yoginī* che Atīśa incontrò sotto la tutela di Tārā, e la presunta apparizione di Tārā ad Atīśa a Mnga' ris, dove egli incontrò Dromton. Tuttavia, la tradizione racconta che quando Srong bstan sgam po (Songtsen Gampo, morto nel 649) ricevette la principessa nepalese Bhrikutī e la principessa cinese Wencheng come sue spose, esse portarono con loro immagini e altri oggetti buddhisti. In epoche successive, queste due principesse furono ritenute incarnazioni di Tārā, verde, o propizia, e bianca, o soccorrevole. Se questa tradizione tarda viene accettata, allora l'introduzione di Tārā in Tibet precede l'arrivo di Atīśa. Tuttavia, è probabile che fu Atīśa a dare una nuova importanza al culto di Tārā, alla quale egli fu particolarmente devoto.

È difficile determinare esattamente quando e come nacque il culto di Tārā. Tārā condivide molti paralleli mitici con divinità brahmaniche. Per esempio, Durgā e Tārā hanno molti nomi in comune. Per questa ragione, sebbene alcuni studiosi affermino la priorità di una sull'altra, sembra impossibile determinare se il culto di Tārā abbia origine brahmanica o buddhista. Le antiche rappresentazioni scultoree di Tārā sembrano far risalire l'immagine della Tārā buddhista all'inizio del VI secolo. Queste antiche immagini, rinvenute in grotte come Ellora, Aurangabad e altre, mostrano un aspetto tranquillo in contrasto con la rappresentazione feroce della dea induista a lei correlata. Tuttavia, in seguito, Tārā nel suo aspetto Mahāmāyāvijayavāhinī o feroce, è concepita come una dea della guerra, in una raffigurazione simile a quella della Devī induista. Le rappresentazioni iconiche sembrano indicare che Tārā, nel suo aspetto antico e semplice, è seduta e ha due braccia e due mani. Con il passare del tempo, le sue rappresentazioni iconiche diventarono più complesse: non solo vi è un aumento del numero di teste, braccia e mani, ma anche del numero delle figure accessorie che si occupano di lei. Un'altra caratteristica della sua iconografia è la sua apparizione con quattro dei Cinque Buddha (il quinto è Vairocana) e precisamente con Amogasiddhi, Ratnasambhava, Amitābha e Akṣobhya. In queste rappresentazioni, Tārā appare, in genere ma non sempre, nei colori che corrispondono ai colori di questi Buddha. La complessità della sua rappresentazione iconica può essere apprezzata con uno studio attento della *Sādhanamālā*, della *Niṣpannayogāvalī* e di altri testi.

Si dice che Tārā si manifesti in cinque forme per il bene dei suoi fedeli. Assume le cinque forme delle dee protettive, vale a dire Mahāpratisarā, Mahāmāyūrī, Mahāsāhasrapramardanī, Mahāsītavatī e Mahāmantrānusārinī, per proteggere gli esseri umani da ogni sorta di difficoltà e miserie terrene. Il suo potere protettivo è volto a difendere dagli «otto grandi pericoli» (*aṣṭamahābhaya*), poeticamente espressi in versi da Candragomin. Con il tempo, ognuno degli «otto grandi pericoli», e cioè il pericolo degli elefanti, dei leoni, del fuoco, dei serpenti, dei ladri, della schiavitù, dei mostri marini e dei vampiri, venne assegnato ad una sua propria Tārā, e la rappresentazione delle otto Tārā divenne un soggetto popolare tra gli artisti.

Tārā è stata propiziata e invocata in vari modi, per varie ragioni e da varie persone. Molti dei suoi devoti sperano in un sollievo da una vasta gamma di malattie terrene. Per esempio, si racconta che Candragomin, addolorato per una donna mendicante che non aveva mezzi per combinare il matrimonio di sua figlia, abbia pregato con le lacrime agli occhi davanti a un quadro di Tārā. Allora, l'immagine divenne realmente Tārā, che si tolse gli ornamenti composti da molti gioielli e li diede a Candragomin, che a sua volta li diede alla mendicante. Asvabhāva compose un lungo elogio per Bhaṭṭārikā Ārya Tārā quando i suoi discepoli furono morsicati da un serpente velenoso, e per questa ragione il serpente fu colpito da una grande sofferenza. Allora, egli cosparse i suoi discepoli con acqua incantata con un *mantra* di Tārā e il veleno fuoriuscì dalle loro ferite.

Il culto di Tārā, che fu reintrodotto in Tibet durante la seconda diffusione del Buddhismo, non divenne esclusiva proprietà di alcuna setta. In effetti, nel corso del tempo, il culto di Tārā si fece strada nella maggior parte delle regioni nelle quali si era diffuso il Buddhismo Mahāyāna. [Vedi *AVALOKITEŚVARA*; e *BUDDHISMO*, articolo sul *Buddhismo in Tibet*].

BIBLIOGRAFIA

S. Beyer, *The Cult of Tārā. Magic and Ritual in Tibet*, Berkeley 1973, 1978 (2ª ed.). Uno studio molto esauriente sul culto di Tārā, che fornisce esempi testuali e pratici sulla devozione a Tārā e sul modo in cui il suo potere divino può essere acquisito.

D. Chattopadhyaya (cur.), *Tāranātha's History of Buddhism in India*, Simla 1970, rist. Calcutta 1980. Tradotto dal tibetano da Lama Chimpa e Alaka Chattopadhyaya. Vengono discussi avvenimenti collegati a Tārā nel corso di tutta la storia religiosa del Buddhismo in India.

D.C. Sircar (cur.), *The Śakti Cult and Tārā*, Calcutta 1967. Atti di conferenze e seminari organizzati dallo U.G.C. Centre of Advanced Study del Department of Ancient Indian History and Culture dell'Università di Calcutta. Contiene dodici articoli

su Śakti e sei su Tārā. Un'utile guida per i diversi problemi collegati allo studio di Tārā.
[Aggiornamenti bibliografici:
G. de Blonay, *Matériaux pour Servir à l'Histoire de la Déesse Buddhique Tārā*, Paris 1895.
L. Chandra, *Hymns to Tārā*, New Delhi 1967.
M. Ghosh, *Development of Buddhist Iconography in Eastern India. A Study of Tārā, Prajñas of Five Tathāgatas and Bhakti*, New Delhi 1980.
P. Kumar, *Tārā. The Supreme Goddess*, Delhi 1992.
Lama Thubten Yeshe, *Cittamani Tārā. An Extended Sadhana*, M. Willson (trad. e cur.), Boston 1993.
Lama Zopa Rinpoche, *Tārā. The Liberator*, Boston 1993.
G.H. Mullin (cur.), *Meditations upon Arya Tārā. By the First, Fifth and Seventh Dalai Lamas*, Dharamsala 1978.
G.H. Mullin (cur.), *Six Texts Related to the Tārā Tantra. By the First Dalai Lama*, New Delhi 1980.
H. Sastri, *The Origin and Cult of Tārā*, New Delhi 1977.
Taranatha Jo nan pa, *History of the Tārā Cult in Tantric Buddhism*, D. Templeman (trad. e cur.), Dharamsala 1981.
Taranatha Jo nan pa, *The Origin of Tārā Tantra*, D. Templeman (trad. e cur.), Dharamsala 1981.
Jane Tromge, *Red Tārā Commentary. Instructions for the Concise Practice known as Red Tārā An Open Door to Bliss and Ultimate Awareness*, Junction City/Cal. 1994.
C. Tulku (trad.), *Red Tārā An Open Door to Bliss and Ultimate Awareness*, Junction City/Cal. 1991.
M. Willson, *In Praise of Tārā. Songs to the Saviouress*, Boston 1986].

LESLIE S. KAWAMURA

TATHĀGATA. Nelle scritture *pāli* della tradizione buddhista del Theravāda, questo termine ricorre di frequente come un titolo attribuito al Buddha. Tuttavia, l'etimologia della parola è incerta. Buddhaghosa, stimato commentatore del Theravāda, fornisce per la sua derivazione otto possibili spiegazioni (*Sumaṅgala-vilāsinī* 1,59-68). Tralasciando le etimologie fantasiose oppure omiletiche che compaiono nella sua lista, tre ipotesi possono essere verosimili. Secondo la prima, il termine potrebbe essere derivato da *tathā-gato*, che significa «colui che è andato in questo modo», cioè colui che ha raggiunto la liberazione finale caratteristica di un Buddha. Una seconda possibilità è la derivazione da *tathā-āgato*, «colui che è venuto in questo modo», cioè colui che è arrivato alla perfezione attraverso molte vite come tutti i Buddha precedenti. Infine, il termine potrebbe derivare da *tatha-āgato*, che significa «colui che è giunto alla verità (*tatha*)». In effetti, molte delle definizioni di Buddhaghosa mettono in relazione *tathāgata* con *tatha*, «la verità».

I contesti nei quali la parola *tathāgata* viene utilizzata nel canone buddhista indicano che tutte queste etimologie possono essere almeno parzialmente valide, poiché *tathāgata* viene usato in molti modi. Pare che questo termine fosse in circolazione in India come epiteto per un individuo liberato, un saggio religioso, già prima che avesse inizio la tradizione buddhista. Il termine venne usato dai jainisti, per esempio, per riferirsi a Mahāvīra. I *sutta* buddhisti raccontano che Gotama, quando ebbe raggiunto l'illuminazione, identificò se stesso con i suoi compagni precedenti, come un *tathāgata* (*Majjhima Nikāya* 1,171). Un *tathāgata* venne considerato una «persona molto in alto, una persona suprema, colui che raggiunge l'obiettivo supremo» (*Saṃyutta Nikāya* 3,118).

Tra le questioni speculative alle quali Gotama rifiutò di rispondere vi erano quelle riguardanti la condizione di un *tathāgata* dopo la morte. Sembra che queste questioni siano state materia comune di dibattito tra i maestri religiosi al tempo del Buddha. In un passo, un interlocutore non buddhista collega questi problemi a quelli simili riguardanti la condizione dopo la morte di un monaco liberato, implicando in questo modo che tra i due vi sia un legame di sinonimia più o meno stretto (*Majjhima Nikāya* 1,484-489).

In alcuni casi, i testi buddhisti usano la parola *tathāgata* come sinonimo di *arahant*. Un *tathāgata* può essere descritto allo stesso modo di un *arahant*, come colui che ha attraversato il ruscello, ha deposto il suo fardello e sciolto le sue catene (*Majjhima Nikāya* 1,139-140). Tuttavia, poiché per i buddhisti il referente principale del *tathāgata* è sempre stato il Buddha, «il Tathāgata» in questo senso è molto spesso considerato l'*arahant* al di sopra di tutti gli altri. Una frase comune usata per riferirsi al Buddha lo descrive come «un *tathāgata*, un *arahant*, un Buddha completamente illuminato» e implica che egli ha ottenuto tutti questi titoli. Molti passi nel canone *pāli* rendono palese che il Tathāgata è il supremo, il capo di tutte le creature. Il Tathāgata supera gli *arahant* minori perché egli indica la via che essi devono seguire fino all'obiettivo (*Majjhima Nikāya* 3,6). Nella classificazione degli individui degni di offerte, i buddhisti collocano il Tathāgata al primo posto; gli *arahant* che sono i discepoli di Tathāgata sono terzi dietro ai *paccekabuddha* (*Majjhima Nikāya* 3,254-255). Nella consuetudine del Theravāda una persona comune, anche se può raggiungere il *nibbāna* e la perfezione, non può diventare un *tathāgata* né eguagliarlo.

Pertanto i theravādin si riferirono a Gotama Buddha come al *tathāgata* di quest'epoca e lo identificarono con i Buddha precedenti. L'ambiguità etimologica del termine fu utile dal punto di vista dottrinale, poiché permise ai buddhisti di sottintendere sia che Gotama era colui che aveva raggiunto l'obiettivo supremo (*tathā-gata*) e sia che egli era venuto allo stesso modo dei Buddha del pas-

sato (*tathā-āgata*), nella successione dei *tathāgata* precedenti.

La credenza dei buddhisti secondo la quale Gotama fu il maestro supremo li portò ad adottare il termine *tathāgata* come una definizione del Buddha. Tuttavia, egli non fu soltanto un altro *tathāgata*, ma il Tathāgata che superò tutti gli altri maestri della sua epoca.

Il Buddhismo esprime l'unicità del Buddha e del Tathāgata dando la stessa definizione per entrambi i termini, *buddha* e *tathāgata*. Sia un Buddha che un *tathāgata* vengono descritti con la formula classica come «il degno, il completamente illuminato, il dotato di saggezza e condotta virtuosa, il beneandato, il conoscitore dei mondi, l'insuperato auriga degli uomini da sottomettere, il maestro degli dei e degli uomini, l'illuminato, l'esaltato» (*Majjhima Nikāya* 1,401; *Anguttara Nikāya* 1,206). Come un Buddha, il Tathāgata è considerato uno dei due esseri (l'altro è un *cakravartin* o monarca universale) che sono nati per il bene dell'umanità (*Anguttara Nikāya* 1,75). [Vedi *CAKRAVARTIN*]. I *tathāgata* possiedono dieci poteri speciali che li pongono al di sopra di tutti gli altri esseri. Questi poteri consistono nella conoscenza superiore riguardo all'intervento delle leggi karmiche nel mondo e ai mezzi di liberazione da esse: gli stessi poteri caratteristici di un Buddha (*Majjhima Nikāya* 1,69-71).

Le scritture *pāli* della tradizione del Theravāda rappresentano il Buddha come se utilizzasse il termine *tathāgata* per riferirsi a se stesso. In effetti, nel *Tipiṭaka*, la maggior parte delle occorrenze di questo termine è di questa natura. Ovviamente non si è certi dell'autenticità di questi passi, ma sembra che perlomeno i primi theravādin, e forse Gotama stesso, usassero il termine *tathāgata* per riferirsi al Buddha. Come il Tathāgata, anche Gotama fa il suo «ruggito da leone» e proclama il *dhamma*. Come il Tathāgata, anche Gotama si avvia sulla «Via di Mezzo». Alla fine della sua vita, Gotama dichiara che «il Tathāgata non ha il pugno chiuso del maestro» (*Dīgha Nikāya* 2,100).

Gotama il Buddha, il *tathāgata* della nostra era, è anche l'incarnazione della verità, un'associazione che sostiene la terza etimologia alla quale si è accennato all'inizio. Forse questa fu una sfumatura implicita del termine che un devoto buddhista avrebbe colto immediatamente. Alcuni passi del *Tipiṭaka* rendono questa sfumatura esplicita. Per esempio, si dice che «i *tathāgata* non dicono menzogne (*vitatha*)» (*Majjhima Nikāya* 2,108). Il Tathāgata viene descritto dai testi del Theravāda come colui che conosce e proclama il *dhamma*, la verità suprema, la verità salvifica per l'umanità. Viene detto che *Dhammakāya* («corpo del *dhamma*») è una designazione del Tathāgata (*Dīgha Nikāya* 3,84).

Mentre per la tradizione buddhista del Theravāda *tathāgata* significava Gotama Buddha, il maestro liberato per l'umanità, il Buddhismo Mahāyāna sviluppò delle implicazioni del termine metafisiche e trascendenti. Il Mahāyāna sottolineò l'unità di tutti i *tathāgata* o Buddha come proclamatori dell'unica dottrina (*ekayāna*). In effetti, i *tathāgata* sono l'incarnazione del *dharma*, essi sono rivelazioni personali o mediatori della verità suprema. Il Tathāgata è «una emanazione dell'Assoluto» (Murti, 1955, p. 277). Quando questo Assoluto, o la verità assoluta, viene chiamato *tathatā* («quiddità»), la sua relazione con un *tathāgata* può essere vista chiaramente, poiché il Tathāgata rivela la vera natura delle cose come esse sono (*yathā tathā*). Per il Mahāyāna, ci sono molti *tathāgata*, oltre a Gotama Buddha, che sono disponibili per gli esseri umani, eppure sono tutti manifestazioni della stessa realtà. Il Mahāyāna impiega, inoltre, il termine *tathāgata-garbha*, «l'utero del Tathāgata», per indicare l'unità e la fonte di tutte le cose e di tutti gli esseri.

[Vedi *BUDDHA*; e *TATHĀGATA-GARBHA*; vedi anche *PERFETTIBILITÀ*, vol. 3].

BIBLIOGRAFIA

Buddhaghosa, *Sumaṅgala-vilāsinī*, I-III, T.W. Rhys Davids, J.E. Carpenter e W. Stede (curr.), London 1968, I, pp. 59-68. Questo volume contiene i commenti esegetici di Buddhaghosa sul termine *tathāgata*.

R. Chalmers, *Tathāgata*, in «Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland», (1898), pp. 103-15. Una trattazione sull'argomento vecchia, ma ancora utile, che contempla non solo le fonti canoniche, ma anche il punto di vista di altri indologi.

P.-É. Foucaux (trad.), *Le Lalita Vistara. Développement des jeux*, Paris 1884-1892. La migliore traduzione occidentale di un testo del Mahāyāna, il *Lalitavistara*, che si occupa di questo argomento.

T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, London 1955, rist. New Delhi 1998. Una buona spiegazione dello sviluppo del concetto di *tathāgata* nel Mahāyāna.

GEORGE D. BOND

TATHĀGATA-GARBHA. Il primo Buddhismo monastico pose l'accento sulla realtà del «non sé» o «insostanzialità» (*anātmatā*) come la natura essenziale di tutti gli esseri. L'«ignoranza» (*avidyā*) alla radice della sofferenza nel ciclo di vita saṃsārico venne considerata come percezione sbagliata di un «sé» (*ātman*) fisso e indipendente all'interno di una persona priva di sé, completamente relativa. Il superamento dell'illusione del sé venne chiamato «saggezza» (*prajñā*), che venne comunemente spiegata come la «saggezza del non sé». Tuttavia, i più

antichi sermoni del Buddha sono pieni di espressioni come «la padronanza del sé è la vera padronanza», «colui che conquista il proprio sé è il guerriero supremo», e così via. L'autocontrollo fu uno degli obiettivi principali dei primi monaci e delle prime monache buddhisti. Così, il termine *sé* ebbe due connotazioni distinte. L'una si riferisce all'autosostanza fissa, indipendente e l'altra al continuo vivente, empirico della persona; la prima venne negata e la seconda chiaramente presupposta.

Con il sorgere del Buddhismo messianico del «veicolo universale» (Mahāyāna), entrambe le facce di questa ambiguità furono sviluppate in vari modi. Il «sé», che si pensava non esistesse, fu equiparato alla «realtà intrinseca» (*svabhāva*), all'«identità intrinseca» (*svalakṣaṇa*) e all'«oggettività intrinseca» (*svarūpa*). La sua negazione sistematica venne estesa al di là del «non sé soggettivo» (*pugdala-nairātmyā*) per includere il «non sé oggettivo» (*dharma nairātmyā*), che venne considerata equivalente alla «vacuità» (*śūnyatā*).

Le nozioni concernenti l'altro «sé», la personalità vivente, empirica della quale si riconosceva l'esistenza, si svilupparono in due concetti principali: lo «spirito dell'illuminazione» (*bodhicitta*) e l'«essenza di Buddha» (*tathāgata-* o *sugata-garbha*). Il primo, il concetto dello «spirito dell'illuminazione», risale alle prime scritture del Mahāyāna (I secolo a.C.) e la sua organizzazione iniziò con Nāgārjuna, maestro e accademico (circa II secolo d.C.), mentre il secondo risale al II e III secolo d.C., con l'emergere delle scritture del Mahāyāna più tarde, come il *Laṅkāvatāra Sūtra*, il *Saṃdhinirmocana Sūtra*, il *Tathāgatagarbha Sūtra*, lo *Śrīmāladevī Sūtra* e il *Mahāparinirvāṇa Sūtra*. Quest'ultimo venne organizzato dai maestri dello Yogācāra, Maitreyanātha, Asaṅga e Vasubandhu, nel IV e V secolo d.C.

Alla fine, la teoria dello spirito dell'illuminazione (*bodhicitta*) iniziò a riflettere l'ambiguità originaria dell'uso del *sé* da parte del Buddha con l'impiego dello schema delle «due realtà» (*satyadvaya*), l'assoluta e la relativa. Lo spirito assoluto fu equiparato alla saggezza del non sé e lo spirito relativo alla mente amorevole che cerca il bene di tutti gli esseri. Si riteneva che la perfezione dello spirito assoluto fosse il risultato della realizzazione del *dharmakāya* («corpo della verità») della buddhità e la perfezione dello spirito relativo fosse il risultato della realizzazione del *rūpakāya* («corpo della forma») della buddhità, con i suoi corpi *saṃbhoga* («beatifico») celeste e *nirmāṇa* («emanazione») terreno. Un punto importante sta nel fatto che la dualità tra i due spiriti, come tra le due realtà, si ottiene soltanto dalla prospettiva relativa. Nella visione illuminata, le due sono in definitiva la stessa cosa: la saggezza e la compassione sono una cosa unica, l'assoluto non è differente dal relativo e la verità è equivalente alla forma. Tutto ciò è riassunto nella famosa asserzione di Nāgārjuna «La vacuità [è] l'essenza della compassione» («Śūnyatā-karuṇā-garbham»).

Grazie a questa premessa è possibile comprendere la comparsa della dottrina dell'essenza di Buddha. Il Corpo della Verità Assoluta (*dharmakāya*) del Buddha è trascendente ed eterno, tuttavia è onnipresente e immanente in ogni atomo dell'infinito. Così, secondo la prospettiva del Buddha, tutti gli esseri sono già immersi nel «regno del corpo della verità» (*dharmakāyadhātu*) e persistono nella sofferenza soltanto perché non conoscono la loro reale condizione. La presenza di ogni essere nel regno della verità è la sua *essenza*, è la sua partecipazione essenziale alla buddhità. Così ognuno ha un'essenza di buddhità, cioè un'essenza di Buddha in lui che è il suo autentico non sé o «libertà ultima naturale» (*prakṛti-parinirvāṇa*). La critica personale, attraverso la *prajñā*, della conoscenza errata del sé e la conseguente comprensione del non sé equivale alla rimozione dell'oscuramento dell'essenza di Buddha e alla rivelazione della luminosità naturale del regno del Buddha.

Facendo riferimento all'utile compendio di fonti scritte dello studioso tibetano Bu ston (Buston, 1290-1364), il *Tathāgatagarbha Sūtra* fornisce nove similitudini dell'essenza di Buddha: come un Buddha in un loto chiuso, come il miele nel favo, come il grano nella pula, come l'oro nel minerale, come un tesoro sepolto sotto la casa di un povero, come il seme di un albero nel suo rivestimento, come un'immagine del Buddha avvolta in un tessuto sporco, come un monarca universale tra le impurità dell'utero e come un'immagine d'oro in una cornice d'argilla. Di queste nove similitudini, le prime tre indicano il *dharmakāya* nei suoi significati di «assoluto» ed «elemento» (*dhātu*), la similitudine dell'immagine d'oro indica la «quiddità» (*tathatā*) e le cinque rimanenti indicano il «gene spirituale» (*gotra*), un importante concetto equivalente nel quale la buddhità intrinseca di una persona è immaginata come una causa genetica del *dharmakāya*.

Il *Mahāparinirvāṇa Sūtra* mostra l'essenza di Buddha di tutti gli esseri come permanente, felice, onnipresente, pura e libera, perché così è come gli esseri appaiono in una visione del Buddha. L'*Avataṃsaka Sūtra* estende il suo tema visionario della reciproca compenetrazione di tutte le cose per illustrare come la saggezza di Buddha esista nella mente di ogni essere come la sua preziosa perfezione essenziale. L'*Aṅgulimālīya Sūtra* dichiara che «l'essenza di Buddha è la realtà, il corpo assoluto, il corpo permanente, il corpo inconcepibile del Signore trascendente... Essa è il sé». Il *Laṅkāvatāra Sūtra* cita l'essenza di Buddha e la equipara alla «coscienza-deposito» (*ālaya-vijñāna*), il posto

fondamentale dell'ignoranza che è alla base delle sei coscienze abituali e della mentalità tormentata (*kliṣṭamanas*) nella psicologia idealista di quest'opera. Infine, lo *Śrīmāladevī Sūtra* cita l'essenza di Buddha come indispensabile sia per il processo di illuminazione che per il mondo tormentato.

La contraddizione apparente tra queste rivelazioni e gli antichi insegnamenti, secondo i quali tutti gli esseri sono impermanenti, infelici, privi di sé e impuri, è presente nelle scritture stesse in riferimento alle due realtà e alle due prospettive, che usano i concetti ermeneutici del «significato interpretabile» (*neyārtha*) e del «significato definitivo» (*nītārtha*). Il Buddha usa la sua «abilità nella tecnica di liberazione» (*upāyakauśalya*) per insegnare secondo le capacità dei suoi discepoli. La nozione di un'«intenzione» (*abhiprāya* o *abhisaṃdhi*) che è alla base di un insegnamento viene introdotta per spiegare le diverse strategie del Buddha. Buston desume dai testi molte di tali «intenzioni». La dottrina del *tathāgata-garbha* viene insegnata per: 1) eliminare la disperazione e generare uno sforzo che dia al praticante la speranza di raggiungere la liberazione; 2) eliminare l'orgoglio e produrre rispetto per gli altri e 3) eliminare le materializzazioni assolutistiche e i rifiuti nichilisti, e produrre saggezza.

Nel *Laṅkāvatāra Sūtra*, Mahāmati chiede al Buddha in che cosa il suo insegnamento dell'essenza di Buddha differisca dal «sé supremo» insegnato dai brahmani. Il Buddha risponde:

> I Buddha perfetti hanno insegnato l'essenza di Buddha intendendo la vacuità, la realtà-limite, il *nirvāṇa*, la non creazione, la mancanza di segno e la mancanza di desiderio. A coloro che non sono maturi per essere liberi dal loro terrore della privazione di essere-in-sé, essi insegnano i reami della non concettualità e della non apparenza attraverso la via d'accesso [cioè, l'insegnamento] dell'essenza di Buddha... Essi insegnano l'essenza per attrarre quelle persone eterodosse che sono attaccate troppo profondamente alle loro nozioni del «sé» per risvegliarsi all'illuminazione profonda.
> (P.L. Vaidya [cur.], *Laṅkāvatāra Sūtra*, Darbhanga 1959, p. 33).

Nel *Mahāparinirvāṇa Sūtra*, il Buddha racconta la storia del suo incontro con cinquecento asceti che ammiravano la sua bellezza e la sua calma interiore e volevano seguire il suo insegnamento, ma avevano paura poiché pensavano che egli fosse un nichilista. Egli li rassicurò di non essere un nichilista spirituale insegnando loro la dottrina dell'essenza di Buddha.

Tra i grandi trattati indiani, il *Ratnagotravibhāga* di Maitreyanātha è il testo fondamentale dell'esposizione sistematica della dottrina dell'essenza di Buddha. Asaṅga e Vasubandhu spiegarono quest'opera in dettaglio, senza però scostarsi dai princìpi basilari forniti dall'opera stessa. Alla base di questo trattato, l'ordine del Jonang del Buddhismo tibetano sviluppò un'elaborata teoria dell'essenza di Buddha, collegandola a varie idee tantriche. Anche nel Tantrismo il concetto esoterico della «goccia indistruttibile» (*akṣayabindu*), come base della trasmigrazione e della buddhità e dell'essenza della vita di un essere vivente, è molto simile alla dottrina dell'essenza di Buddha. Dal punto di vista filosofico, i Tibetani preferirono la spiegazione fornita dal *Laṅkāvatāra Sūtra* secondo la quale la teoria del *tathāgata-garbha* veniva riferita alla privazione di essere-in-sé in una maniera volta a calmare coloro che erano ancora impreparati alla più radicale negazione del sé.

Nell'Asia orientale, la nozione del *tathāgata-garbha* godette di molta popolarità. In un trattato attribuito all'indiano Aśvaghoṣa, conosciuto in Asia orientale con il titolo tradotto *Dasheng qixin lun* (Il risveglio della fede nel Mahāyāna), l'opinione idealistica della mente come creatrice del mondo è legata alla dottrina del *tathāgata-garbha* per elevare il *tathāgata-garbha* alla condizione di una mente divina responsabile della creazione del mondo della trasmigrazione così come del raggiungimento della liberazione e dell'illuminazione. Il maestro cinese Jingying Huiyuan (523-592 d.C.) sviluppò su queste basi un'elaborata buddhologia idealistica (*vijñānavāda*). Le sue teorie vennero criticate dal maestro dei mādhyamika, Jizang (549-623), che cercò di evitare le implicazioni teistiche di dottrine come quella di Huiyuan. Sistematizzatori tardi, come Zhiyi della scuola del Tiantai, Fazang della scuola dello Huayan e molti altri grandi maestri del Chan, usarono la dottrina dell'essenza di Buddha in vari modi, a volte con una tendenza idealista (Yogācāra), altre volte con una tendenza mediana (*madhyamaka*). Nel Buddhismo moderno dell'Asia orientale, la dottrina è ancora utile a divulgatori e polemisti buddhisti come strategia per riassicurare le culture nelle quali le teorie dell'«anima» sono tradizionali.

È degno di nota il fatto che l'espressione abitualmente usata in inglese «Buddha nature» (natura di Buddha) deriva dagli scrittori dell'Asia orientale, poiché il cinese *xing* può essere letto come «natura», mentre i termini sanscriti *garbha*, *dhātu* o *gotra* non possono essere estesi senza un considerevole sforzo rispettivamente dai significati di «essenza», «elemento» o «gene» a quello di «natura».

[Vedi *ANIMA*, sezione sulle *Concezioni buddhiste*, vol. 1; *NIRVĀṆA*; *FILOSOFIA BUDDHISTA*; *TATHĀTA*; e *ĀLAYA-VIJÑĀNA*].

BIBLIOGRAFIA

Cfr. D.S. Ruegg, *La Théorie du tathāgatagarbha et du gotra*, Paris 1969; Diana Y. Paul, *Philosophy of Mind in Sixth Century*

China. Paramārtha's "Evolution of consciousness", Stanford/Cal. 1984 e Takasaki Jikidō, *A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra). Being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyāna Buddhism*, Roma 1966. Il compendio di Buston delle fonti sul *tathāgata-garbha* è stato tradotto in D.S. Ruegg, *Le traité du tathāgatagarbha de Bu ston Rin Chen Grub. Traduction du De bzin gsegs pa'i snin po gsal zin mdzes par byed pa'i rgyan*, Paris 1973.

[Aggiornamenti bibliografici:

B.E. Brown, *The Buddha Nature. A Study of the Tathagatagarbha and Alayavijñana*, Delhi 1991.

S.K. Hookham, *The Buddha Within. Tathagatagarbha Doctrine according to the Shentong Interpretation of the Ratnagotravibhaga*, Albany/N.Y. 1991.

R. King, *Is "Buddha-Nature" Buddhist? Doctrinal Tensions in the Srimala Sutra – an Early Tathagatagarbha Text*, in «Numen», 42 (1995), pp. 1-20.

D.S. Lopez, Jr. (cur.), *Buddhism in Practice*, Princeton 1995.

J. Takasaki, *The Tathagatagarbha Theory Reconsidered. Reflections on Some Recent Issues in Japanese Buddhist Studies*, in «Japanese Journal of Religious Studies», 27, 1-2 (2000), pp. 73-83].

ROBERT A.F. THURMAN

TATHATĀ. Secondo il *Dasheng qixin lun* (Il risveglio della fede nel Mahāyāna) la «quiddità» (sanscrito, *tathatā* o *bhūtatathatā*; cinese, *zhenru*; tibetano, *de bzhin nyid*) denota la totalità della realtà sia nel suo aspetto trascendente che in quello fenomenico. Essa stabilisce l'unicità e l'unità delle sfere assoluta e relativa ed esprime la totalità di tutte le cose (*dharmadhātu*). Si ritiene che la quiddità esista in tutti gli esseri e che non subisca cambiamenti né allo stato perfetto né allo stato contaminato: la sua natura rimane non creata ed eterna. Tutti gli eventi e le cose del *saṃsāra*, in altre parole tutti i *dharma*, fanno la loro apparizione nella forma di individualizzazioni o costruzioni mentali, come conseguenza della continuità senza principio della memoria subcosciente (*smṛti*) delle esperienze passate, acquisite durante le esistenze precedenti. Attraverso l'eliminazione di tutte le proiezioni mentali, il mondo costruito nella mente (*citta*) cessa di creare le sue apparenze. Se viste in questo modo radicalmente trasformato, tutte le cose nella loro natura essenziale fuggono e disobbediscono ad ogni spiegazione o descrizione, perché sono libere e al di là delle distinzioni, rimangono invariate e sono caratterizzate dalla loro assoluta identità (*samatā*), che preclude ogni trasformazione, distruzione o distinzione. Poiché non possono essere spiegate in ogni modo, le loro descrizioni verbali o concettuali devono essere viste come pure rappresentazioni; esse non denotano delle realtà. Tutte le cose rimangono sempre così come sono: esse sono così (*tathā*) come sono ed è la loro quiddità (*tathatā*), libera da tutti gli attributi, che esprime la natura della loro unicità e totalità.

La quiddità può essere compresa solo attraverso la consapevolezza interiore che la vera natura dell'esistenza non si manifesta attraverso apparizioni dicotomiche: conoscitore-conosciuto, soggetto-oggetto e percipiente-percepito. La nozione di quiddità abbraccia due aspetti: da una parte l'immutabilità, la purezza e la totalità di tutte le cose e, dall'altra, le attività che si evolvono nel *saṃsāra*. Tuttavia, questi due aspetti della quiddità denotano fondamentalmente la medesima e unica realtà. Essi non possono essere considerati come due entità separate, ma sono piuttosto semplici rappresentazioni della quiddità «operante», per così dire, nelle sue sfere trascendente e fenomenica. Quando è equiparata alla *śūnyatā* («vacuità»), la *tathatā* rappresenta la negazione assoluta di tutti i fenomeni e dei loro attributi. Così, nel suo aspetto metafisico non ha nulla in comune con il mondo condizionato e contaminato. Essa è al di là e al di sopra dell'impurità e della relatività del *saṃsāra*. La quiddità rimane libera e incontaminata, non può essere compresa esattamente perché comprende in se stessa la totalità delle cose e perché la sua natura sfugge alle classificazioni concettuali.

Il *saṃsāra*, la sfera della contaminazione e dell'imperfezione, non ha un inizio ma può essere portato a termine. La quiddità, che per natura è eterna, pura e perfetta, è presente nel *saṃsāra* ma rimane offuscata dalle contaminazioni. Eppure, sebbene sia nella sfera dell'esistenza fenomenica che la quiddità e il *saṃsāra* coincidono, essi non sono né identici né differenti l'una dall'altro. Il *saṃsāra* appare come una catena di fenomeni prodotti in modo condizionato che emergono dal *tathāgata-garbha* («utero del Tathāgata»), il quale rappresenta, per così dire, il principio personificato che si trova tra la sfera assoluta, che è trascendente al pensiero umano, e la sfera relativa, che è permeata dalle imperfezioni. Quando la realtà assoluta diventa manifesta nel mondo relativo, essa diventa, oppure viene chiamata, la coscienza-deposito (*ālaya-vijñāna*), che contiene in se stessa due princìpi opposti. Il primo è il principio della non illuminazione e dell'inclinazione a perpetuare il ciclo delle esistenze saṃsāriche, mentre il secondo è il principio dell'illuminazione, che rappresenta la qualità suprema e il supremo stato della mente, libera da tutte le soggettività.

Quando è priva di tutti gli attributi e di tutte le proiezioni concettuali, la mente può essere confrontata con lo spazio per quanto esso è dotato di ubiquità ed è costitutivo dell'unità di tutte le cose. Questa mente universalmente perfetta, che è essa stessa illuminazione, costituisce il *dharmakāya* («corpo del *dharma*, essenza del *dharma*») di tutti i Tathāgata. La mente consapevole della sua natura perfetta e pura dimora nello stato di illumi-

nazione, ma per il tempo in cui è limitata e offuscata dall'ignoranza rimane nello stato di non illuminazione. In altre parole, l'illuminazione perfetta è inserita nell'esistenza fenomenica tramite la presenza della *prajñā* («saggezza trascendente») e tramite la legge della retribuzione (*karman*). Perfezionando e svelando la *prajñā*, e attraverso l'esecuzione di azioni meritorie, l'elemento dell'illuminazione nella mente diventa purificato e liberato dai residui karmici e la saggezza si manifesta nella sua pienezza come *dharmakāya*. Le impurità e le proiezioni mentali che offuscano la mente nel suo stato non illuminato sono prodotte sotto l'influenza dell'*avidyā* («ignoranza»). È l'ignoranza che provoca l'apparizione di tutti i costrutti mentali. Quando l'ignoranza è sottomessa ed eliminata, soltanto la saggezza «reilluminata» continua a brillare. Sebbene sia la causa di tutti gli stati mentali e di tutte le proiezioni che offuscano la chiarezza dell'illuminazione, l'ignoranza è nondimeno intrinsecamente presente nell'illuminazione. Inoltre, le due non sono né identiche né non identiche. Proprio come le onde sono presenti sull'acqua mossa dal vento, così le proiezioni mentali sono stimolate dai «venti» dell'ignoranza. Una volta che l'ignoranza è eliminata, le «onde» mentali si calmano e la purezza della mente nella sua illuminazione-essenza rimane indisturbata.

La natura dell'illuminazione perfetta e senza tempo è caratterizzata dall'irraggiungibilità con qualunque mezzo nella sfera relativa. Quando l'illuminazione è totalmente libera da tutti gli intralci (*kleśāvaraṇa* e *jñeyāvaraṇa*) e dalla coscienza-deposito (*ālaya-vijñāna*), che si impiglia negli eventi fenomenici, rimane pura e immutabile nella sua natura. Eppure, allo stesso tempo, questa illuminazione pura e non ostacolata si svela e diventa manifesta in un *tathāgata* (vale a dire un Buddha) o in qualche altra forma, per portare gli esseri viventi alla maturazione spirituale. L'illuminazione pura e perfetta può essere considerata presente e manifesta nella sfera fenomenica esattamente come non illuminazione quando, a causa dell'ignoranza della mente, la vera natura della quiddità non è completamente percepita. In questo senso, lo stato di non illuminazione non ha una vera esistenza di per sé; può essere considerato soltanto in relazione all'illuminazione perfetta, che, come non illuminazione, è offuscata dall'ignoranza. Così, la perfetta illuminazione, che rimane invariata e libera in tutti i tempi, non è realmente prodotta (essa è sempre presente in tutte le cose), ma piuttosto diventa manifesta attraverso il mondo contaminato e al suo interno, mondo che si è evoluto sotto l'influenza dell'ignoranza. Una comprensione completa della quiddità di tutte le cose dipende dal grado di purezza della mente e dall'abilità di questa a percepirla. Le persone comuni, sopraffatte dalle contaminazioni e dagli intralci, non percepiscono la natura e la presenza della quiddità. Al contrario, i Tathāgata la comprendono perfettamente.

Tutti gli esseri sono dotati internamente della quiddità e di tutti gli impulsi innati necessari a sradicare le imperfezioni e le contaminazioni e a perseguire la via delle attività morali. Dal momento che tutti gli esseri danno origine al pensiero dell'illuminazione (*bodhicitta*), fino al momento in cui raggiungono la buddhità essi sono protetti e guidati dai *bodhisattva* e dai *tathāgata*, che assumono varie manifestazioni per guidarli lungo il cammino. La quiddità, sebbene variamente descritta come lo splendore della saggezza, la vera conoscenza o la mente pura, e ancora come tranquilla, pura, eterna e immutabile, nondimeno rimane libera da tutte le distinzioni e da tutti gli attributi proprio perché tutte le cose sono di «un solo gusto», una sola realtà non alterata da nessun tipo di particolarizzazione o dualismo.

Le fonti della teoria della *tathatā* includono composizioni canoniche quali il *Laṅkāvatāra Sūtra*, lo *Śrīmālādevīsiṃhanāda Sūtra* e il *Tathāgatagarbha Sūtra* e molte altre opere del Mahāyāna, tra le quali il *Dasheng qixin lun* (Il risveglio della fede nel Mahāyāna). La teoria della *tathatā*, sebbene presente tra gli scritti della scuola dei mādhyamika e soprattutto di quella dei vijñānavādin, non è mai stata rappresentata da una tradizione separata. Nondimeno essa ha esercitato una certa influenza sulla speculazione filosofica e religiosa ed è stata presente, in particolar modo e in maniera predominante, nelle ultime fasi degli scritti buddhisti conosciuti come i *tantra*.

[Vedi *TATHĀGATA-GARBHA*; *ĀLAYA-VIJÑĀNA*; *PRAJÑĀ*; *NIRVĀṆA*; *ŚŪNYA E ŚŪNYATĀ*; e *SOTERIOLOGIA BUDDHISTA*].

BIBLIOGRAFIA

La paternità del *Dasheng qixin lun* (*Mahāyānaśraddhotpāda Śāstra*) è una delle questioni più controverse nella storia dei testi del Buddhismo Mahāyāna. Benché l'opera venga tradizionalmente attribuita ad Aśvaghoṣa, scrittore e poeta buddhista indiano del I o II secolo d.C., molti studiosi hanno dubitato della sua attribuzione e alcuni credono che l'opera abbia origini cinesi. Cfr. soprattutto P. Demiéville, *Sur l'authenticité du Ta tch'eng k'i sin louen*, in «Bulletin de la Maison Franco-Japonaise», 2 (1929), pp. 1-79, e W. Liebenthal, *New Light on the Mahāyāna-Śraddhotpāda Śāstra*, in «T'oung pao», 46 (1958), pp. 155-216. Senza tener conto di tale controversia, quest'opera ha esercitato una forte influenza sullo sviluppo del Buddhismo in Cina e, tuttora, continua a essere studiata in Giappone. Due traduzioni di questo testo che contiene una esposizione completa e facilmente comprensibile della *tathatā* sono D.T. Suzuki, *Aśvaghoṣa's Discourse on the Awakening of Faith in the Mahāyāna*, Chicago 1900, e Yoshito S. Hakeda, *The Awakening of Faith Attribuited to Aśvaghoṣa*, New York 1967, rist. 1977.

Due studi del *Ratnagotravibhāga mahāyāna-uttaratantra*, importante fonte per le teorie del *tathāgata-garbha* e della *tathatā*, sono E. Obermiller, *The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation. Being a Manual of Buddhist Monism*, Leiden 1931, rist. Shanghai-London 1940, e Jikidō Takasaki, *A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra). Being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyāna Buddhism*, Roma 1966. Una discussione altamente tecnica su questo argomento si può trovare in D.S. Ruegg, *La Théorie du tathāgatagarbha et du gotra*, Paris 1969. Cfr. anche A. e Hideko Wayman, *The Lion's Roar of Queen Śrīmālā. A Buddhist Scripture on the Tathāgatagarbha Theory*, New York 1974, rist. Delhi 1990, traduzione del *Śrīmālā Sūtra* che contiene nell'introduzione una concisa esposizione dottrinale.

[Aggiornamenti bibliografici:

Jñanasribhadra, Ye shes dpal bzang po et al., *Sei nyuryogakyo chu*, Kyoto 1993.

R.H. Sharf, *Coming to Terms with Chinese Buddhism. A Reading of the Treasure Store Treatise*, Honolulu 2002.

F.G. Sutton, *Existence and Enlightenment in the Lankavatara Sutra. A Study in the Ontology and Epistemology of the Yogacara School of Mahayana Buddhism*, Albany/N.Y. 1991.

D.T. Suzuki, *Studies in the Lankavatara Sutra*, New York 2000.

G.J. Tanabe, *Religions of Japan in Practice*, Princeton 1999].

TADEUSZ SKORUPSKI

TEMPIO BUDDHISTA. Durante la vita del Buddha (circa 566-486 a.C.), egli e i suoi discepoli furono ospitati da seguaci laici presso diversi centri urbani dell'India settentrionale. Dopo la sua morte, secondo la tradizione buddhista, il suo corpo ottenne una cremazione regale e le reliquie furono distribuite fra otto città Stato, che allora istituirono tumuli sepolcrali regali (*stūpa*) che incorporavano queste reliquie a perenne sua memoria. Si narra che due secoli più tardi l'imperatore Aśoka (regnante fra il 273 e il 236 a.C.) abbia riaperto questi *stūpa* per distribuire le reliquie più diffusamente, nel suo tentativo di diffondere gli insegnamenti del Buddha; la tradizione buddhista riferisce che Aśoka fondò ottantaquattromila *stūpa* in tutto il suo impero. [Vedi la biografia di *AŚOKA*].

Templi in Asia meridionale e sudorientale. I rifugi per monaci e gli *stūpa* come monumenti a memoria del Buddha e del suo insegnamento definirono i requisiti fisici dell'architettura buddhista per molti secoli, tuttavia gradualmente i requisiti simbolici e rituali trasformarono tali elementi in quelli che si possono chiamare propriamente complessi templari.

Stūpa e santuari-stūpa. In origine lo *stūpa* era usato per segnalare le reliquie del Buddha o di uno dei suoi principali discepoli, oggetti importanti (come la sua ciotola per l'elemosina) o luoghi connessi alla sua vita o resi santi dalla sua presenza. Tuttavia, allo stesso tempo, la struttura di tale *stūpa* memoriale incorporava riferimenti cosmogonici e cosmologici a un punto o luogo di origine cosmica (l'uovo, *aṇḍa*), o all'asse verticale che demarca la partizione cosmica, e all'orientamento cardinale dell'universo creato. I rituali connessi a tali credenze cosmogoniche e cosmologiche erano probabilmente celebrati intorno a grandi *stūpa* come quelli costruiti a Sāñcī (vedi figura 1), Taxila o Amarāvatī. Spesso piccoli *stūpa* erano utilizzati come segnali votivi della devozione di un fedele, costruiti da laici o da membri dell'ordine del Buddha (*saṃgha*). Un complesso importante come quello di Sāñcī si ampliò fino a includere grandi *stūpa*, istituzioni monastiche, gruppi di monumenti votivi e infine templi che conservavano oggetti destinati al culto devozionale.

Inizialmente, il Buddha in persona, come grande maestro che aveva trasceso il ciclo della nascita e della

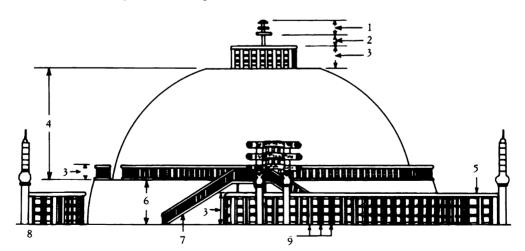



FIGURA 1. *Stūpa. Stūpa* 1, Sāñcī, Madhya Pradesh, India. L'alzato mostra: 1) *chatravāli* (ombrelli); 2) *yaṣṭi* (colonna); 3) *vedikā* (recinti); 4) *aṇḍa* (letteralmente, «uovo», cioè la cupola); 5) *uṣṇīṣa* (copertura); 6) *medhi* (piattaforma); 7) *sopāna* (scala); 8) *toraṇa* (ingresso e 9) *stambha* (colonna).

rinascita attraverso i suoi insegnamenti, non era il fulcro della pratica devozionale. Tuttavia, lo *stūpa*, che indicava sia la sua presenza, sia una concezione buddhista e indiana di ordine universale, assunse un proprio aspetto devozionale; si costruirono rifugi per lo *stūpa* e per i suoi devoti, come nello *stūpa*-santuario strutturale di Bairat o negli *stūpa*-case (*caityagṛha*) scavati (nella roccia) di Guntupalli (vedi figura 2) e di Junnar.

Da questi primi *stūpa* recintati si evolse un tipo principale di struttura buddhista, la sala *caitya*, che ospitava un oggetto utilizzato come centro di culto (*caitya*). Queste sale *caitya* presentano tipicamente strutture absidali con una navata centrale e corridoi laterali; nell'abside è situato in modo prominente (e misteriosamente) uno *stūpa*. Gli esempi strutturali sono noti solo dalle loro fondamenta, ma numerose sale scavate nella roccia si conservano sui monti Ghat occidentali.

Le più antiche di esse, a Bhājā e a Bedsa, risalgono al II-I secolo a.C.; il più grande, a Kārlī, risale al I secolo d.C.; il più tardo, a Ellora, risale forse all'inizio del VII secolo d.C. Situati su rotte commerciali e sostenuti da mercanti ed altri fedeli dei vicini centri urbani, queste ampie istituzioni fornivano anche celle monastiche per monaci e abati erranti e ospitavano pellegrini e viaggiatori. A Bhājā, la grotta dell'abate possiede una veranda custodita da grandi immagini degli dei del sole e della pioggia, Sūrya e Indra; le celle monastiche individuali di Kaṇherī, disseminate sulle pendici di una collina nei pressi di Bombay, presentano letti e cuscini di pietra, verande e finestre a grate, ciascuna posizionata attentamente per poter godere di vedute attraverso le montagne circostanti fino alla baia.

Nei primi secoli dell'era volgare, all'interno del Buddhismo si svolse un grande dibattito settario sul ruolo dello *stūpa*, per decidere se la sua funzione fosse principalmente votiva, memoriale o di culto. Il concetto del Buddha trascendente con emissari (*bodhisattva*) per assistere i devoti portò all'introduzione di immagini del Buddha destinati al culto; gli scavi nel sito di Nāgārjunikoṇḍa (III-IV secolo d.C.) hanno rivelato un complesso che combina uno *stūpa* ampio, a costruzione indipendente, un dormitorio monastico (*vihāra*) e una coppia di sale absidate poste l'una di fronte all'altra, con uno *stūpa* in un'abside e un'immagine del Buddha nell'altra. Nelle sale del V secolo scavate presso il grande sito buddhista delle grotte di Ajantā, un elemento che si ripete nel complesso è un'immagine del Buddha, situata lungo l'asse dello *stūpa* come se emergesse da esso. Nella grotta 29 una gigantesca immagine del Buddha, reclinato al momento della sua morte e trascendenza, riempie anche un lato della grotta.

Ajantā possiede più di 32 grotte buddhiste scavate nella roccia disseminate sull'area di una gola a forma di ferro di cavallo; molte di esse risalgono a un'epoca fra il I secolo a.C. e il I secolo d.C. Due di queste grotte antiche e due che risalgono al V secolo d.C. sono sale *caitya*; il resto assume forma di *vihāra*. Il concetto di un Buddha cosmico, ancora accessibile ai suoi aspiranti monastici, produsse, tuttavia, un significativo cambiamento nella natura di tali strutture buddhiste. [Vedi anche *STŪPA, CULTO DELLO*].

Monasteri e santuari monastici. Per molti secoli dopo la morte del Buddha, i rifugi monastici furono organizzati principalmente per l'assemblea dei monaci durante la stagione delle piogge, ma col tempo tali luoghi assunsero altre funzioni, diventando rifugi per i viaggiatori laici e in seguito centri di studio. Fondazioni a Taxila, nel Nord-Ovest e presso l'importante università buddhista di Nālandā nel Bihar mostrano complessi monastici disposti linearmente con celle che chiudevano una corte comune centrale. I monaci vivevano in queste celle in una maniera molto simile a quella in cui vivono oggigiorno gli studenti nei dormitori della Banaras Hindu University.

Le più antiche grotte monastiche, scavate in congiunzione con le principali sale *caitya* (come a Bhājā e a Kārlī), mostrano celle disposte lungo verande poste sulla superficie della roccia. Gradualmente tali siti scavati nella roccia cominciarono a imitare strutture monastiche costruite, con celle che circondavano una corte «aperta» incassata nella roccia (i soffitti della grotta vera e propria sopra queste corti erano dipinti in modo da sembrare arazzi appesi come riparo per il sole e per la pioggia).

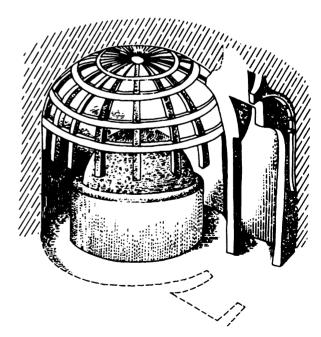



FIGURA 2. *Cappella con stūpa scavato nella roccia* (*caityagṛha*). Guntupalli, Andhra Pradesh, India, circa I secolo a.C.

Ad Ajantā, giustapposte a una sala absidata del V secolo d.C., alcuni membri della corte regale Vākāṭaka fecero scavare grotte monastiche simili, ma vi aggiunsero una cella allargata in asse con l'ingresso della grotta (vedi figura 3), nella quale era posta un'immagine del Buddha cosmico. Queste grotte fungevano da «templi» votivi donati dai re e dai loro ministri.

Templi. Bodh Gayā, il sito presso il quale si dice che il Buddha storico abbia ottenuto l'illuminazione, riflette chiaramente cambiamenti successivi nella fede e nella pratica buddhista. Sotto l'attuale albero della *bodhi* sorge un altare in pietra installato all'epoca di Aśoka Maurya per demarcare il luogo dell'illuminazione del Buddha. L'albero e l'altare sono circondati da un recinto moderno, ma resti di recinti dell'epoca Śuṅga (tra il II e il I secolo a.C.) rimangono nelle vicinanze. Tali recinzioni aperte installate intorno a oggetti di culto (alberi, colonne, immagini di spiriti della natura, *stūpa*) rappresentano pratiche prebuddhiste che furono assorbite nell'iconografia del Buddhismo popolare. Posto di fianco al santuario dell'albero si trova un grande tempio di mattoni, di forma piramidale, con la superficie decorata in modo da suggerire una struttura palaziale a più piani. Nel VI secolo d.C. all'interno di esso era stata installata una grande immagine del Buddha per il culto

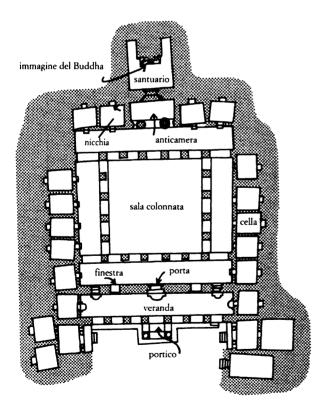



FIGURA 3. *Grotta* vihāra *con santuario.* Pianta della grotta 1, Ajantā, Maharashtra, India, tardo V secolo d.C.

(l'immagine su una placca di terracotta del II secolo d.C. proveniente da Kumrāhār suggerisce che a quell'epoca esisteva già in quel luogo un santuario che presentava la stessa forma). Sebbene una tale struttura fosse esclusivamente basata su forme palaziali indiane, la sua concettualizzazione suggerisce già un modello per i templi a pagoda seriori che si trovano in un'area che dal Nepal attraversa tutta l'Asia orientale, nonostante essi attingano a un linguaggio architettonico diverso per quanto riguarda i tetti di copertura.

«Templi» a terrazza di tipo diverso furono eretti in tutta l'India settentrionale, specialmente a Kumrāhār, Paharpur e Lauṛīya-Nandangaṛh. Queste strutture, che suggeriscono templi-montagne, mostrano basi cruciformi con angoli rientranti, sulle quali sorgevano *stūpa* o strutture templari. I templi, e talora gli *stūpa*, avevano santuari che si aprivano sui punti cardinali. Il grande tempio terrazza di Paharpur era anche situato all'interno di un'enorme corte monastica.

La rappresentazione più estensiva di tali strutture templari a terrazza si trova fra i monumenti disseminati sulle vaste pianure della Birmania, specialmente a Pagan. Il tempio di Ānanda in quel luogo presenta una pianta a croce, corridoi interni e una sovrastruttura centrale simile a un tempio che risale originariamente all'inizio dell'XI secolo.

Complessi cosmologici. La più grande espressione di una tale concezione architettonica all'interno della tradizione buddhista, una concezione che riflette una relazione sempre più sentita fra un ordine cosmico manifesto e le responsabilità del Buddhismo di fornire ausili visibili a coloro che aspiravano alla liberazione, era il monumento di Borobudur, a Giava, cominciato nell'VIII secolo. Sebbene si narri che il complesso ebbe quattro fasi di costruzione, con concezioni mutevoli, persino forse in conflitto l'una con l'altra, riguardo alla forma finale, in ultima analisi sembra emergere un'interpretazione metafisica che le annulla tutte. Secondo la maggior parte degli studiosi, le sue cinque gallerie a terrazze quadrate ricoperte da sculture e le sue tre terrazze circolari superiori dotate di settantadue *stūpa* perforati e coronate da uno *stūpa* solido (con due camere vuote) erano volte a incorporare e rappresentare una metafisica buddhista, sia cosmologica che ontologica, attraverso la quale gli aspiranti potessero finalmente trovare la propria via di liberazione. In Cambogia, dove i sovrani khmer sostennero sia strutture induiste che buddhiste, l'associazione del re con il *bodhisattva* Lokeśvara rifletteva il ruolo del re come rappresentante di un tale ordine cosmico sulla terra.

Dalle loro semplici origini come rifugio per aspiranti monaci e strutture per commemorare un maestro passato, i complessi buddhisti divennero monumenti cosmogonici e cosmologici, che contenevano sia strutture sta-

tali che rituali laici, e che restituivano in ultima analisi il Buddha ai suoi seguaci come una presenza cosmica, accessibile a monaci e laici tanto per il culto quanto per l'istruzione. In effetti, essi divennero istituzioni per plasmare le aspirazioni umane tanto permanenti nella propria forma quanto la società urbana alla quale un tempo aveva rinunciato il Buddha. Questa trasformazione rifletteva la forza, il pragmatismo e la flessibilità degli insegnamenti del Buddha, e ci fornisce una spiegazione del successo della grande espansione missionaria del Buddhismo dall'India in altre parti del mondo asiatico.

L'espansione in Asia orientale. L'architettura buddhista compare in Asia orientale per la prima volta circa sette o otto secoli dopo la nascita del Buddha storico Śākyamuni e parecchie centinaia di anni dopo la costruzione iniziale degli *stūpa* e delle sale di culto buddhiste indiane nel I secolo a.C. La trasmissione del Buddhismo e della sua architettura monastica dall'India attraverso l'Asia centrale fu il primo e l'unico momento significativo della storia cinese nel quale una tradizione architettonica monumentale, pienamente stabilita ma in netto contrasto rispetto a quella indigena, ebbe un grande impatto su pratiche di costruzione già molto antiche. Nel VI secolo il Buddhismo fu il centro principale di attività edilizia in Cina, in Corea e, un secolo più tardi, anche in Giappone.

Strutture templari in Cina. Come in India, i monumenti buddhisti in Cina cominciarono su piccola scala. Nell'ultimo decennio del II secolo d.C., almeno un santuario era stato costruito per ospitare un'immagine del Buddha. Questo padiglione a due piani con una torre a più strati assomigliava forse ai santuari di culto degli dei locali che si erigevano in Cina nello stesso periodo.

A cominciare dal III secolo e specialmente durante il IV secolo, la diffusione e l'accettazione del Buddhismo nella Cina settentrionale e meridionale furono tanto rapide che gli artigiani e i costruttori quasi immediatamente dovettero fare i conti con l'architettura della nuova religione. Sebbene una varietà di strutture costituisca un monastero buddhista modello in ogni luogo dell'Asia orientale, due tipi di costruzione sono fondamentali: la sala del Buddha e la struttura simile ad una torre, nota in italiano come pagoda.

Per la sala dedicata al Buddha in persona, i Cinesi costruivano un simulacro della sala imperiale di Stato, nella quale il Buddha era conservato nella postura di un imperatore cinese assiso al trono (in Cina solamente il Buddismo Mahāyāna, ovvero la forma di Buddhismo dotata di un pantheon di divinità, ottenne ampia popolarità). I testi e le testimonianze archeologiche più recenti rivelano che si trattava di edifici lignei quadrilateri, sostenuti da colonne su ciascun lato e talvolta all'interno, spesso dotati del tipo di copertura riservato alle sale più importanti cinesi, ovvero il semplice tetto a punta, che consiste di un tetto colmo principale e di due colmi aggettanti agli angoli da ciascuno dei suoi lati.

La pagoda di forma turrita ha le sue origini nello *stūpa* indiano, ma nell'India nordoccidentale e in Asia centrale ebbe un'evoluzione come una struttura più alta e più stretta; all'epoca in cui giunse in Asia orientale, trovò una forma analoga solamente nell'ingresso cinese, o torre di guardia, che risale alla dinastia Han (206 a.C.-220 d.C.). Nel VI secolo si potevano trovare in Cina pagode a pianta quadrata, ottagonale e dodecagonale, che presentavano fino a tredici strati a cornicioni. Sebbene le funzioni della pagoda fossero le stesse della sua controparte indiana, lo *stūpa*, e pertanto fossero una necessità per lo schema del monastero dell'Asia orientale, era chiaro fin dall'inizio che essa sarebbe stato l'unico elemento la cui forma e disposizione potesse essere modificata in modo evidente all'interno di un ambiente architettonico altrimenti in lenta evoluzione, o addirittura statico. In un certo senso, i Cinesi non si sentirono mai veramente a proprio agio con la pagoda, che incombeva costantemente sopra i bassi edifici di pianta cinese come simbolo delle origini straniere della fede buddhista. Le due pagode che si ritiene rappresentino il periodo più antico degli stili occidentali sono la pagoda a dieci lati del monastero di Songyue sul monte Song, Honan, costruita nel 523, e una pagoda a pianta quadrata e a piano unico del monastero di Shentong a Shantung, risalente al 544.

Il Buddhismo introdusse ancora un nuovo concetto di culto nell'architettura cinese: la grotta-tempio. Nella Cina prebuddhista si erano scavate nella roccia alcune tombe imperiali, ma l'architettura religiosa e imperiale non funeraria era esclusivamente edilizia. Tuttavia, nel IV secolo, seguendo il modello dei famosi siti indiani e dell'Asia centrale, si scavarono nella roccia grotte-tempio buddhiste presso Dunhuang nella Cina nordoccidentale; un secolo più tardi essi si ritrovarono a Yugang presso l'attuale Datong, e, in seguito, in molti altri luoghi in tutto il Paese.

L'architettura lignea buddhista più antica che si conservi in Cina fu costruita dalla dinastia Tang (618-907) sulla sacra montagna sede di pellegrinaggio di Wutai, nella provincia nordorientale dello Shanxi. La semplice sala principale a tre navate, quadrata, del monastero di Nanchan fu eretta nel 782 e la sala principale e più ampia del monastero di Goguang è conservata nel modo in cui fu ricostruita nell'857 (vedi figura 4). Tra le caratteristiche architettoniche importanti delle sale buddhiste Tang vi sono travi a forma di mezzaluna, travi a sbalzo diagonali che intersecano i travetti di sostegno a più bracci, poste sopra colonne esterne per sostenere le gronde del tetto a spiovente, bracci di sostegno posti tra le colonne e portici di recinzione dove i fedeli potevano sostare.

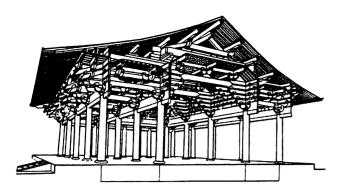



FIGURA 4. *Tempio buddhista Tang.* Sezione infrastrutturale della sala principale (orientale) del monastero, Tempio di Foguang, Wutai Shan, Shanxi, Cina, ricostruito nell'857 d.C.

L'architettura buddhista che sopravvive nella Cina settentrionale, risalente al periodo fra il X e il XIII secolo, riflette la diversità della vita monastica nell'Asia orientale medievale. Nello Shanxi e nello Hubei vi sono sale principali per il culto del Buddha, un fantastico deposito dei *sūtra* con scaffali fittamente intarsiati incassati in ciascuna parete, padiglioni a più piani dedicati a singoli *bodhisattva*, sale dei tesori del tempio, ingressi cerimoniali cinesi e una stalla. I monasteri buddhisti medievali comprendono anche sale di lettura, refettori, residenze per tutti i livelli del clero buddhista, e torri per la campana e il tamburo che risuonavano per annunciare i momenti di preghiera; l'attività di studio e le svariate attività del clero buddhista sono paragonabili a quelle delle loro controparti monastiche dell'Europa occidentale. Nell'architettura buddhista del periodo medievale cinese, che si è conservata, sono particolarmente notevoli la struttura di legno più alta e più antica del mondo, la pagoda del monastero di Fogong, che misura 67,31 metri; il padiglione di 22,5 metri nell'attuale Tientsin, che possiede uno spazio interno a tre strati unico, costruito per ospitare un'immagine del *bodhisattva* Guanyin (Avalokiteśvara) alta 16 metri; la sala Moni del monastero di Longxin nello Hubei, l'unico esempio di un edificio con portici ricoperti molto spioventi aggettanti da ciascun lato (vedi figura 5); e il summenzionato deposito dei *sūtra* del monastero inferiore Huayan a Datong. Quest'epoca è anche rinomata per gli stili distinti delle pagode in mattoni, introdotte nella Cina settentrionale dai sovrani Liao.

I complessi templari buddhisti costruiti in Cina dopo il dominio dei Mongoli (noti come la dinastia Yuan, 1279-1368) presentano piante e funzioni simili a quelle dei Song, Liao o Jin. Le innovazioni nella costruzione dei templi buddhisti all'epoca dei Mongoli sono gli edifici per il culto buddhista lamaista, introdotti in Cina dalla regione del Nepal e del Tibet. La Pagoda Bianca eretta da Khubilai Khan nel 1271 presso il monastero di Miaoying a Pechino è l'unico esempio conservato dello stile lamaista «a forma di bottiglia» che giunse in Cina a quest'epoca. Monasteri per le sette mahāyāniche continuarono a essere costruiti in Cina durante tutta la dinastia Yuan e nei secoli successivi al ritorno al governo locale nel 1368.

A partire dall'epoca dei Mongoli, le strutture buddhiste più notevoli e quelle che mostrano i tratti più innovativi furono costruite presso i monasteri lamaisti. Sotto la dinastia Ming (1368-1644), un'innovazione è il cosiddetto gruppo delle cinque pagode, composto da una torre centrale e da quattro torri più basse agli angoli, tutte su una singola piattaforma che rappresenta un *maṇḍala* lamaista. Un esempio di questa costruzione si trova al monastero delle cinque pagode presso il monastero di Dazhengjue, a Pechino, eretto nel 1573. Un

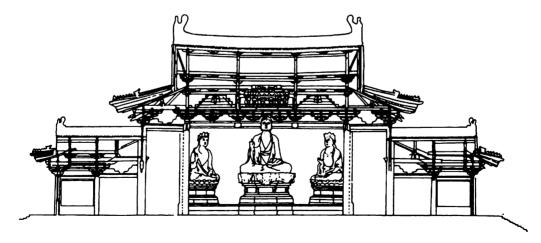



FIGURA 5. *Sala Moni.* Tempio di Longxing, Zhending, Cina, circa 1053 d.C. La figura mostra la disposizione delle immagini del Buddha e dei *bodhisattva* all'interno della sala.

impressionante monastero lamaista di Pechino, costruito nel XVIII secolo sotto il dominio manciù e attivo ancora fino al XX secolo, è lo Yongho Gong, rinomato sia per i dipinti murari, sia per gli edifici.

Altri due luoghi mostrano l'enorme impatto dell'architettura buddhista non indigena in Cina sotto il dominio manciù (1644-1911). A cominciare dal 1767 l'imperatore Qianlong fece costruire templi lamaisti presso Chengde (in precedenza chiamato Jehol) nella provincia dello Hubei. Costruiti a imitazione dei monasteri buddhisti tibetani, gli edifici comprendevano una copia del palazzo del Potala di Lhasa. Nella regione autonoma di Xishuang Banna Dai nella provincia dello Yunnan, vicino alla frontiera birmana, si trovano innumerevoli piccoli monasteri generalmente composti da una sala del Buddha, quartieri per i monaci e una o due pagode, il tutto cinto da una muraglia e decorato nello stile regionale sino-birmano.

Complessi templari in Corea e in Giappone. Come gran parte dell'architettura coreana, i monumenti buddhisti furono direttamente trasmessi dalla Cina, così che negli stadi iniziali, prima dell'anno 668, gli edifici buddhisti coreani riflettono lo stile del continente. Tuttavia, grazie al gusto locale e a un clima più rigido, l'architettura buddhista coreana, per quanto si adegui a determinate norme dettate dalla confessione, non è mai esattamente identica alle proprie fonti cinesi.

Alcuni dei monumenti buddhisti coreani più antichi, che si sono conservati, sono pagode in pietra del VII secolo appartenenti ai monasteri di Mireuksa e Jeongnimsa nel regno di Baekje. Durante questo periodo del Silla unificato (668-935), più o meno contemporaneo alla Cina Tang, il sito architettonico buddhista coreano più importante è la capitale, Gyeongju. Entro le mura della capitale di stile Tang, la maggior parte della quale fu distrutta alla fine del XVI secolo, si trovano i monasteri di Seokkulam e Bulgak. Seokkulam, il monumento buddhista antico meglio conservato della Corea, assomiglia maggiormente a un tempio-grotta nella tradizione dei templi scavati nella roccia della Corea occidentale, piuttosto che qualunque altro tipo di complesso templare edificato. Tuttavia, esso include anche un'anticamera in pietra connessa a una struttura a cupola nello stile delle tombe coreane arcaiche.

Il tempio buddhista più importante del Giappone antico, che si è conservato, è lo Hōryūji, situato proprio a sud dell'attuale Nara. Nella sua fase di costruzione iniziale all'inizio del VI secolo esso era enorme. Il nucleo del monastero del tardo VII secolo consiste di una pagoda e di un *kondō* (sala centrale) cinto da un corridoio coperto, con l'ingresso di mezzo e una sala di lettura (un edificio posteriore) che si uniscono al corridoio rispettivamente a sud e a nord.

Durante il periodo Tempyō (711-781), circa cinquant'anni dopo la ricostruzione dello Hōryūji, fu eretta una sala del Buddha ottagonale nota come Yumedono (sala dei sogni) sul sito nel quale in precedenza sorgeva la residenza del principe Shōtoku (574-622), il fondatore del monastero originario. Questa sala memoriale del principe è il fulcro di quello che è conosciuto come il recinto orientale dello Hōryūji, in contrasto con il cosiddetto recinto occidentale che è più antico. La conversione di una residenza principesca in un monastero buddhista era una pratica comune in Giappone a quest'epoca, e lo rimase anche in seguito; in effetti, dal momento che lo stile architettonico di una sala del Buddha replica quello di un palazzo regale, talora le strutture residenziali potevano essere convertite con una piccola ristrutturazione.

Il maggiore progetto architettonico buddhista giapponese dell'VIII secolo fu il Tōdaiji, il grande monastero orientale iniziato intorno al 740 per ordine dell'imperatore Shōmu. Alcuni aspetti dell'architettura monastica Tang sono evidenti nel Tōdaiji e in molti edifici dell'epoca che si conservano ancor oggi a Nara. Oltre all'architettura di stile Tang, il Tōdaiji è rinomato per la sua grande sala del Buddha, edificata in modo da ospitare l'immagine bronzea di Vairocana alta 16,19 metri; per il grande ingresso meridionale, costruito sotto la direzione del monaco Chōgen durante il periodo Kamakura (1185-1332); e per lo Shōsōin, una sala del tesoro che racchiude doni stranieri e altre rarità acquisite dall'imperatore. Solo la sala magazzino, elevata su pilastri piantati direttamente nella terra, riflette pratiche edilizie indigene prebuddhiste del Giappone.

Dopo il trasferimento della capitale giapponese a nord di Heian (l'attuale Kyoto) alla fine dell'VIII secolo, un trasferimento in parte dovuto all'accresciuto potere del clero buddhista all'interno di Nara, le nuove forme di Buddhismo abbisognarono di nuovi spazi architettonici. Le sette esoteriche, anch'esse introdotte in Giappone dalla Cina, erano caratterizzate architettonicamente da templi più piccoli, più modesti, spesso costruiti in ambientazioni montuose isolate. Tra gli edifici che si conservano nel Daigoji e Jingoji alla periferia di Kyoto, e più a sud nel Murōji, vi sono quelli con tetti in corteccia di cipresso e pavimenti in legno. Fra le nuove strutture buddhiste per il culto esoterico si annoverano anche sale per la circumambulazione rituale, sale di purificazione, sale dedicate ai cinque grandi re della luce (Godaimyō-ō), e una pagoda a forma di bottiglia chiamata *hōtō*. Un'ulteriore innovazione delle sale templari esoteriche era una, o talora più di una, stretta sala o corridoio aggiuntivo, destinata ai fedeli.

I complessi templari buddhisti attorno all'anno 1000 possiedono l'estetica decorativa elaborata ma sottile del tardo periodo Heian, chiamato Fujiwara dal nome del-

la potente famiglia aristocratica. La forma di Buddhismo popolare all'epoca era quella della Terra Pura, anch'essa in origine introdotta dalla Cina, ma a quest'epoca l'architettura del tempio buddhista aveva abbandonato gran parte dello stile Tang e aveva lasciato spazio al gusto giapponese. La sala della fenice dedicata al Buddha Amida (Amitābha) del Byōdōin dell'Uji, originariamente una proprietà della famiglia Fujiwara, è l'epitome del gusto architettonico dell'epoca. La sua straordinaria costruzione combina una piccola sala centrale che ha un falso secondo piano e fiancheggia anche corridoi ad «ali» a due piani con torri di angolo. Questo stile residenziale probabilmente imitava dipinti del paradiso occidentale del Buddha Amida.

A partire da circa il XII secolo, sale molto piccole, ridotte a una semplice apertura quadrata dedicata al Buddha Amida, furono erette in tutto il Giappone. L'ascesa dei generali militari del periodo Kamakura portò a due importanti sviluppi. Il primo fu la ricostruzione di molti degli antichi monasteri come il Kōfukuji e il Tōdaiji, che erano stati distrutti nella lotta per il potere del XII secolo. L'altro fu la costruzione di nuovi quartieri governativi presso le città montane di Kamakura, un sito abbellito dai cinque grandi monasteri del Gozan Zen) e da molti altri più piccoli. L'ascesa del Buddhismo Zen e della sua architettura in quest'epoca è stata attribuita all'attrazione che le sue austerità e il suo controllo esercitavano sui signori militari al governo. [Vedi *GOZAN ZEN*].

L'ultima importante fase dell'architettura buddhista in Giappone si situa nel periodo Muromachi, o Ashikaga (1392-1572), anch'esso un'epoca di governo militare. Fra le molte strutture conservate del periodo si pongono in luce numerosi complessi architettonici. Due di essi, i padiglioni d'oro e d'argento delle grandi ville della famiglia regnante Ashikaga, rispettivamente nella periferia orientale e occidentale di Kyoto, erano in stile residenziale, ma in parte fungevano da cappelle dello Zen. I quartieri dell'abate (*hōjō*) di un monastero dello Zen divennero, infatti, una caratteristica comune dell'architettura residenziale, o *shōin*, da quest'epoca in poi. In effetti, a partire dal periodo Heian, il gusto estetico delle famiglie regnanti giapponesi fu largamente determinato dalle pratiche e dagli ideali buddhisti dell'epoca.

La storia dell'architettura templare buddhista in Giappone è un continuo interscambio di influsso cinese e gusto locale. Ancora nel XVII secolo nuovi stili architettonici buddhisti penetrarono in Giappone insieme con le nuove sette religiose provenienti dal continente asiatico. Il Mampukuji, costruito a Kyōto da un monaco buddhista cinese della setta Ōbaku dello Zen proveniente dalla provincia Fukien della Cina meridionale, è uno degli ultimi esempi di un ramo di Buddhismo cinese importato che avrebbe introdotto anche uno stile architettonico. Tuttavia, anche a Mampukuji, come in ogni tempio buddhista del Giappone di qualunque epoca, si possono notare sottili cambiamenti decorativi rispetto allo stile cinese.

[Vedi anche *ICONOGRAFIA BUDDHISTA*].

BIBLIOGRAFIA

Asia meridionale e sudorientale

A. Bareau, *La construction et le culte des stūpa d'après le Vinayapiṭaka*, in «Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient», 50 (1960-1962), pp. 229-74. Una presentazione della documentazione testuale per l'interpretazione delle utilizzazioni dello *stūpa* nel Buddhismo indiano.

V. Dehejia, *Early Buddhist Rock Temples*, Ithaca/N.Y. 1972. Una panoramica concisa ed erudita dell'antica tradizione buddhista di scavo nella roccia in India.

J. Dumarçay, *Borobudur*, Oxford 1978. Un'importante nuova analisi da parte dell'architetto responsabile della recente decostruzione e conservazione del complesso monumentale di Borobudur.

L.O. Gómez e H.W. Woodward, Jr. (curr.), *Borobudur, History and Significance of a Buddhist Monument*, Berkeley 1981. Gli atti di un simposio nel quale si analizzò di nuovo lo stato della conoscenza riguardante il più spettacolare monumento del Buddhismo.

D. Mitra, *Buddhist Monuments*, Calcutta 1971. Una panoramica generale ma dettagliata e ben informata sulle credenze e sui monumenti in India da parte di un ex direttore generale dell'Archaeological Survey of India.

H. Sarkar, *Studies in Early Buddhist Architecture of India*, Delhi 1966. Un importante studio che unisce ricerca e risultati di scavi recenti.

Asia orientale

S. Liang, *A Pictorial History of Chinese Architecture*, Wilma Fairbank (cur.), Cambridge/Mass. 1984. Disegni e fotografie originali degli anni '30 dei più importanti edifici cinesi, compresi molti monumenti buddhisti, corredano il testo dell'autore.

Tun-chen Liu, *Zhong-kuo ku-dai-jian-zhu shi*, Beijing 1980. Un'eccellente panoramica generale dell'architettura cinese con sezioni che trattano l'architettura templare buddhista di ogni dinastia.

L. Sickman e A. Soper, *The Art and Architecture of China*, 1956, Harmondsworth 1968 (3ª ed.). Una presentazione generale dello sviluppo dell'architettura cinese, compresi i templi buddhisti.

A. Soper, *The Evolution of Buddhist Architecture in Japan*, Princeton 1942. Uno studio fondamentale che presenta l'architettura buddhista giapponese dai tempi più antichi fino a tutto il periodo Kamakura, e che comprende l'uso di molti testi primari e di fonti secondarie cinesi e giapponesi.

K. Suzuki, *Early Buddhist Architecture in Japan*, Tokyo-New

York 1980. Una panoramica generale e ben illustrata dei principali monumenti dell'architettura buddhista in Giappone.

[In italiano sarà particolarmente utile la consultazione dei seguenti libri, tutti ampiamente illustrati: M. Delahoutre, *Arte indiana*, Milano 1996; L. Frédéric et al., *L'arte buddhista. Borobudur*, Milano 1994; Amy Heller, *Arte tibetana*, Milano 1999; Christine Kontler, *Arte cinese*, Milano 2000].

MICHAEL W. MEISTER
e NANCY SHATZMAN STEINHARDT

TENDAISHŪ. Il Tendaishū, o setta del Tendai, una delle due più importanti scuole di Buddhismo giapponese nate nel periodo di Heian (794-1185), è caratterizzato da un sistematico programma dottrinale e pratico di salvezza universale basato principalmente sulle dottrine del *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra* (Sūtra del Loto). La scuola venne fondata all'inizio del IX secolo dal monaco Saichō (764-822) che, al ritorno da un viaggio nella Cina dei Tang, aveva portato in patria i testi e gli insegnamenti della tradizione del Tiantai (Tendai è la pronuncia giapponese del cinese Tiantai), della quale era divenuto adepto.

Con il sorgere del periodo di Heian, le cosiddette sei sette del Buddhismo di Nara, ossia l'apparato ecclesiastico buddhista che aveva sede nella vecchia capitale di Nara, cominciarono a subire critiche da parte di molti che le consideravano ormai alla stregua di una tradizione scolastica ridotta e svuotata di genuina vitalità religiosa. Sia Saichō che Kūkai (774-835), il fondatore della setta dello Shingon, l'altra grande tradizione buddhista del periodo di Heian, furono figure centrali nella creazione di un nuovo clima religioso, un clima che seppe promuovere l'uguaglianza spirituale all'interno di una società che, all'epoca, era ancora in larga misura aristocratica. Essi criticarono le sette di Nara, anch'esse direttamente importate dalle tradizioni dottrinali preminenti nella Cina dell'VIII secolo, poiché si rivolgevano principalmente alle cerchie aristocratiche e non predicavano la salvezza che a un ristretto numero di adepti spiritualmente progrediti. Al contrario, sia Saichō che Kūkai promossero programmi religiosi che miravano all'illuminazione di tutti gli esseri, grazie a un percorso spirituale fatto di studio, liturgia (in larga parte tantrica) e meditazione.

Il Tendaishū, come la sua controparte cinese, considerava gli insegnamenti del *Sūtra del Loto* (giapponese, *Myōhōrengekyō*; titolo abbreviato, *Hokekyō*) come nucleo religioso del messaggio del Buddha Śākyamuni. I suoi adepti si riferivano a questo *sūtra* come alla dottrina «perfetta» o «rotonda» (*engyō*) e credevano che la vera causa dell'apparizione del Buddha in questo mondo fosse quella di farne conoscere le dottrine. La scuola la teneva anche in somma considerazione il *Mahāparinirvāṇa Sūtra* (giapponese, *Daihatsu nehangyō*), un testo che si credeva fosse stato predicato dal Buddha poco prima del suo *parinirvāṇa* per guidare alla salvezza tutti coloro che non avessero potuto beneficiare dell'insegnamento del *Loto*, e i trattati e i commentari di Zhiyi (538-597), il fondatore *de facto* della tradizione del Tiantai in Cina. [Vedi *ZHIYI*]. Inoltre, dava grande rilievo alle pratiche esoteriche (Mikkyō), ossia tantriche. Con il fiorire della popolarità del Mikkyō, la setta del Tendai prese a valutare sempre più il *Mahāvairocana Sūtra* (giapponese, *Dainichikyō*). Fu proprio la combinazione di universalismo ed egualitarismo con pratiche e rituali tantrici a guadagnare al Tendai vasta approvazione e importanti sostenitori.

Saichō. Saichō, conosciuto anche con il titolo postumo di Dengyō Daishi, iniziò il suo percorso di studi buddhisti a dodici anni e, a diciannove, fu ordinato monaco al Tōdaiji di Nara. Sebbene la sua formazione rispecchiasse quella tipica dell'epoca, avendo egli studiato le dottrine delle sette del Sanron (sanscrito, Mādhyamika; cinese, Sanlun), dello Hossō (sanscrito, Yogācāra; cinese, Faxiang) e del Kegon (cinese, Huayan), poco dopo l'ordinazione si ritirò in un piccolo eremo sul monte Hiei per studiare e meditare in solitudine. Non è chiaro se tale insolito spostamento fu dettato dal desiderio di cercare sollievo all'instabilità politica del periodo o dalla disillusione provata per la crescente corruzione e il formalismo scolastico delle sette di Nara. Durante i dieci anni trascorsi sul monte Hiei, Saichō scoprì le scritture e gli scritti di Zhiyi, maestro cinese del Tiantai. Sempre in questo periodo, l'imperatore Kammu spostò la capitale giapponese da Nara a Kyoto. Saichō cominciò così ad attirare l'attenzione di molti nobili di corte, tanto che nell'802 venne invitato come oratore principale a una assemblea sul *Sūtra del Loto* tenutasi nella capitale. Favorevolmente colpito da Saichō, l'imperatore cominciò a considerare la vicinanza del monte Hiei, e la presenza stessa di Saichō in quel luogo, come un influsso protettore e di buon augurio sulla capitale da poco istituita. Il tempio di Saichō divenne noto come «sede principale della protezione della nazione». Nell'804, patrocinato dall'imperatore Kammu, Saichō si recò in Cina per studiare con i maestri Tang e per raccogliere testi del Tiantai.

In Cina, Saichō trascorse nove mesi, durante i quali studiò quattro forme di Buddhismo. Venne iniziato ai riti del *bodhisattva* sul monte Tiantai e studiò le dottrine del Tiantai con Daosui e Xingman, i principali discepoli di Zhanran (711-782), il nono (o sesto, secondo altri calcoli) patriarca della setta. Studiò anche la meditazione del Chan (giapponese, Zen) con Xiaoran e venne iniziato al Buddhismo esoterico da Shunxiao. Al suo ritorno in Giappone, Saichō ricevette dalla corte prote-

zioni ancora maggiori, in virtù della sua conoscenza del Buddhismo esoterico e della celebrazione di rituali esoterici atti ad assicurare la salute dell'imperatore. Nell'805 Kammu diede il permesso al tempio di Saichō di ordinare annualmente due sacerdoti ufficiali, un evento che segnò la nascita formale della setta del Tendai in Giappone.

Con la morte dell'imperatore Kammu nell'806, Saichō perse molto del favore della corte, che gli preferì Kūkai, fondatore della setta dello Shingon (esoterica). Nonostante ciò, i due esponenti religiosi riuscirono a mantenere un rapporto amichevole, anche se piuttosto ambivalente, fino all'816, quando le loro differenze si fecero inconciliabili e la loro amicizia finì bruscamente. Lo stesso anno, Saichō lasciò il monte Hiei per la regione di Kantō, dove sperava di diffondere le dottrine del Tendai e attirare un vasto seguito. Saichō spese il resto della sua vita a difendere le dottrine e le pratiche del Tendai dagli attacchi della setta dello Hossō e a lottare per la creazione di un centro di ordinazione monastica indipendente del Tendai sul monte Hiei. [Vedi *SAICHŌ* e *KŪKAI*].

In generale, Saichō modellò rigorosamente la propria scuola sull'esempio di Zhiyi e della setta del Tiantai cinese, ma vi introdusse alcuni elementi che andarono a influenzare significativamente lo sviluppo della scuola del Tendai in Giappone. A differenza della scuola del Tiantai in Cina, infatti, che era rimasta apolitica, sotto la guida di Saichō il Tendai giapponese venne caratterizzato da un forte sentimento nazionalistico, reso esplicito dal suo ruolo di protettore e difensore della nazione.

Le nozioni universalistiche di Saichō e le sue tendenze sincretistiche lo portarono a un compromesso con lo Scintoismo, almeno per quanto riguarda il suo dichiarato rispetto dei *kami* locali. Con poche modifiche, come l'introduzione nel suo percorso di studi delle quattro forme di Buddhismo che aveva appreso in Cina, Saichō aderì alla formulazione del Tiantai di uno studio tripartito: moralità (*śīla*), meditazione (*samādhi*) e saggezza (*prajñā*). Questo programma si adattava bene alla ferma convinzione di Saichō che i Giapponesi avessero tanto sviluppato la propria religiosità da essere pronti agli insegnamenti perfetti dell'«unico veicolo» (sanscrito, *ekayāna*; giapponese, *ichijō*) del Tendai.

Dottrina. Il sincretismo è stato da sempre un segno distintivo del Buddhismo Tiantai. Secondo Zhiyi, gli insegnamenti del *Sūtra del Loto* potevano unificare le varie dottrine buddhiste e rivelarne il vero, perfetto significato. La tradizione vuole che sia stato Zhiyi a classificare lo sviluppo del Buddhismo in cinque periodi, otto insegnamenti e tre verità. Egli, inoltre, distinse nel *Sūtra del Loto* due sezioni. La prima, che tratta della vita e degli insegnamenti del Buddha storico e manifesto Śākyamuni e della dottrina dell'Unico Veicolo, venne chiamata la «sezione della manifestazione» (giapponese, *shakumon*; cinese, *jimen*); la seconda, che spiega la vita eterna del Buddha Śākyamuni e la dottrina dell'Unico Veicolo, venne chiamata la «sezione dell'origine» (giapponese, *honmon*; cinese, *benmen*). Saichō si attenne rigorosamente alle distinzioni e alle categorie dottrinali di Zhiyi, ma, al contempo, cercò di offrire un insegnamento alternativo a quello delle sette dello Hossō e del Sanron. Sulla base dei sistemi di classificazione cinesi posteriori, Saichō identificò il Tendai come il più alto magistero buddhista, e il Giappone come la terra nella quale l'«unico veicolo» della vera dottrina del Mahāyāna avrebbe raggiunto il suo acme. Nel suo rifiuto delle sette buddhiste di Nara, Saichō ne avversò l'uso di basare l'autorità dottrinale sui commentari e sostenne invece la necessità di leggere i *sūtra* veri e propri per conoscere le reali parole del Buddha.

L'unità e l'unicità intrinseche alla definizione di *unico veicolo* vennero espresse nella fede di Saichō sotto tre forme:

1. Come Zhiyi, Saichō tentò di risolvere la dicotomia tra verità relativa e assoluta con una soluzione connessa alle tre categorie di verità espresse da Zhiyi: vuota (giapponese, *ku*), provvisoria o temporanea (giapponese, *ke*) e «media» (giapponese, *chū*). Attraverso tali categorie, si cercava di evitare l'identificazione unilaterale con un Assoluto del tutto «svuotato» di esistenza terrena, interponendo tra l'Assoluto e il terreno un termine medio dialettico che permettesse di operare nel mondo provvisorio dei fenomeni pur continuando a constatarne la vacuità. Per Saichō, la verità della Via di Mezzo permetteva al fedele di evitare gli estremi, rispettando il proprio io e l'illuminazione, e trascendendo ogni concettualismo.
2. In accordo con la dottrina dell'unità del Buddha e di tutti gli altri esseri, Saichō sosteneva che Śākyamuni non fosse che una manifestazione della verità eterna e assoluta, ossia della natura di Buddha. La natura di Buddha è intrinseca in tutti gli esseri e può essere realizzata attraverso la pratica sincera, la contemplazione e la rettitudine morale
3. In contrasto con la setta dello Hossō, secondo la quale l'illuminazione era un obiettivo che avrebbe potuto essere raggiunto soltanto da pochi esseri spiritualmente perfetti, e soltanto dopo eoni di rinascite, pratica e studio, Saichō riteneva invece che la salvezza fosse a portata di tutti. Egli affermava infatti che tutti gli esseri avevano il potenziale per realizzare la loro natura di Buddha intrinseca e per raggiungere l'illuminazione in questo mondo e in questa vita.

Moralità. Per tutta la vita, Saichō invocò una riforma della disciplina monastica e la creazione di ordinazioni indipendenti del Tendai. A differenza dei suoi predecessori cinesi, egli riteneva che i precetti tradizionali del *vinaya*, di matrice hīnayānica, costituissero un intralcio alla pratica del Tendai. Proponeva, dunque, che la scuola del Tendai adottasse semplicemente i precetti mahāyānici che, sebbene in numero minore rispetto a quelli prescritti dal *vinaya*, avrebbero messo in risalto la nozione di salvezza universale e l'ideale del *bodhisattva*. Il più grande desiderio di Saichō fu di creare sul monte Hiei un centro monastico in grado di amministrare le ordinazioni religiose indipendentemente dal centro di ordinazione di Nara. Il suo sistema prevedeva che i monaci ordinati trascorressero in solitudine dodici anni sul monte Hiei, studiando e meditando e, dopo questo periodo, lasciassero lo Hiei per andare a occupare posti amministrativi nei monasteri di provincia, dove avrebbero lavorato per accrescere la comunità e salvare tutti gli esseri. I piani di Saichō, però, vennero intesi come una sfida sia alle sette buddhiste stabilite sia al governo, che controllava le ordinazioni. Fu soltanto l'anno successivo alla morte di Saichō che il tempio principale della scuola del Tendai ottenne il permesso ufficiale di ordinare monaci.

Meditazione. Le pratiche e gli esercizi di meditazione sul monte Hiei erano, per la maggior parte, calchi diretti di quelli stabiliti da Zhiyi. La forma di meditazione adottata dal Tendai è detta *shikan* («concentrazione e intuizione»; cinese, *zhiguan*) e corrisponde alla nozione di verità tripartita. La meditazione, se eseguita con sincerità e correttezza, permette al fedele di concentrarsi sulla vacuità dell'esistenza e di farne esperienza, per riconoscere e intuire la natura provvisoria e temporanea di tutti i fenomeni evitando entrambi gli estremi della consapevolezza grazie alla Via di Mezzo. Un vero e proprio metodo di meditazione non venne fissato fino al ritorno dalla Cina di Ennin, un discepolo di Saichō, che introdusse una pratica quadripartita che comprendeva: 1) la seduta perpetua (*jōza zammai*), in cui l'adepto sedeva per novanta giorni davanti a un'immagine del Buddha; 2) la camminata perpetua (*jōgyō zammai*), in cui l'adepto per novanta giorni doveva girare intorno a un'immagine del Buddha Amida (sanscrito, Amitābha), recitandone il nome e visualizzandone la figura; 3) la seduta e la camminata (*hangyō hanza zammai*), in cui l'adepto doveva alternare settimanalmente le due pratiche per novanta giorni; e 4) né la seduta né la camminata (*higyō hiza zammai*), in cui l'adepto si concentrava sulla natura del bene e del male senza interrompere le attività quotidiane. [Vedi *MEDITAZIONE BUDDHISTA*].

Buddhismo esoterico. Pur aderendo alle concezioni di moralità, meditazione e dottrina del Tiantai, Saichō credeva tuttavia che esse potessero essere integrate e migliorate dall'introduzione di elementi del Buddhismo esoterico. Saichō considerava il Buddhismo esoterico una parte essenziale degli insegnamenti e delle pratiche del Tendai, e riteneva che i fini di entrambi fossero praticamente identici. Sul monte Hiei, due ordinandi ufficiali erano incaricati di studiare sia i testi del Tendai sia quelli esoterici. Quando Kūkai tornò dalla Cina nell'806, Saichō si affrettò a incontrarlo per studiare i testi esoterici e le pratiche cui non aveva potuto avere accesso nel suo breve soggiorno di studio in Cina. Saichō e alcuni dei suoi discepoli intrapresero dunque gli studi con Kūkai e vennero da lui iniziati ai rituali esoterici. L'amichevole relazione tra Saichō e Kūkai, tuttavia, col tempo divenne tesa, dal momento che i due uomini trovavano difficile conciliare le loro differenze dottrinali. Mentre Saichō sosteneva che le pratiche del Tendai e le pratiche esoteriche fossero equivalenti e complementari, Kūkai sosteneva invece la superiorità degli insegnamenti esoterici. Nell'816, quando Kūkai rifiutò di prestare a Saichō un raro testo esoterico, e quando contemporaneamente Taihan, discepolo e successore designato di Saichō, decise di aderire alla setta di Kūkai, la relazione tra i due finì amaramente.

A differenza della scuola del Tiantai cinese, gli insegnamenti del Tendai stabiliti da Saichō attribuivano grande importanza alle pratiche esoteriche, e il termine *mikkyō* («insegnamenti esoterici») venne applicato indifferentemente tanto alla setta del Tendai quanto alla setta dello Shingon. Tuttavia, i discepoli di Saichō non seppero portare a termine il compito di integrare pienamente e di sistematizzare le pratiche esoteriche nel contesto delle dottrine del Tendai e del *Sūtra del Loto*. In effetti, l'esclusivismo e il settarismo sorti dopo la morte di Saichō nacquero probabilmente dai dibattiti e dalle controversie concernenti il ruolo e l'interpretazione dell'esoterismo del Tendai (chiamato Taimitsu, per distinguerlo dall'esoterismo dello Shingon, detto Tōmitsu). [Vedi *ZHENYAN* e *SHINGONSHŪ*].

La teoria dell'illuminazione originaria. Un gran numero di dottrine concernenti la relazione tra esistenza fenomenica e assoluta vennero a raccogliersi nel pensiero del Tendai intorno alla cosiddetta teoria dell'«illuminazione originaria» (*hongaku*). Sebbene estranea alla vera e propria tradizione del *Loto*, questa teoria trovò una così vasta eco nell'ambiente del Tendai giapponese che, nel periodo di Kamakura, l'*hongaku shisō* («teoria dello *hongaku*») divenne il comun denominatore religioso ed estetico di tutta la cultura giapponese. Fino a quando il Tendai rappresentò il punto di riferimento delle scuole di Kamakura, il concetto di *hongaku* costituì una delle principali posizioni ontologiche di molte delle più importanti scuole dell'era medievale.

La fonte principale di tale teoria è il *Dasheng qixin lun* (Il risveglio della fede nel Mahāyāna; T.D. n. 1666),

un testo attribuito ad Aśvaghoṣa, ma probabilmente opera di uno pseudoepigrafo indiano o cinese del V o del VI secolo. Il *Qixin lun* venne tradotto per la prima volta in cinese da Paramārtha (499-569) e divenne un testo centrale nella tradizione dello Huayan al tempo del suo terzo «patriarca», il sistematizzatore della dottrina dello Huayan, Fazang (643-712), che commentò l'opera nel suo *Dasheng qixin lun yiji* (T.D. n. 1846). [Vedi *PARAMĀRTHA* e *FAZANG*]. Le dottrine dello Huayan erano ovviamente note in Giappone attraverso gli insegnamenti del Kegon (pronuncia giapponese del cinese Huayan) del periodo di Nara, ed erano state studiate da Saichō prima del suo ritiro sul monte Hiei. Inoltre, al tempo di Saichō, le dottrine del *Qixin lun* avevano assunto un ruolo significativo nello stesso Tiantai cinese, grazie agli scritti del nono patriarca della scuola, Zhanran (711-782). Probabilmente, queste dottrine erano state trasmesse a Saichō in Cina durante il suo breve apprendistato sotto Daosui, discepolo di Zhanran. Tuttavia, le dottrine del *Qixin lun* conobbero la loro maggior diffusione in Giappone grazie agli scritti di Kūkai, la cui stima per lo *Shimahoyan lun* (giapponese, *Shaku makaen ron*; T.D. n. 1668), il presunto commentario di Nāgārjuna al *Qixin lun*, portò a includere le nozioni di *hongaku* e *funi* («non dualità») nella sintesi dello Shingon. Fu soltanto dopo la morte di Kūkai che la teoria dello *hongaku* fece il suo grande ingresso nel pensiero del Tendai.

Il termine *hongaku* (cinese, *benjue*) si riferisce al principio originario o sostanziale dell'illuminazione immanente in ogni cosa. Come il termine *tathāgata-garbha* («utero del Tathāgata»), esso denota una purezza e una realtà soggiacenti al flusso impuro dell'esistenza fenomenica ma, a differenza del *tathāgata-garbha*, che prende come punto di partenza il solo Assoluto, la teoria dello *hongaku* si basa invece sulla conciliazione tra Assoluto e regno fenomenico. Il *Qixin lun* propone una trinità composta da «illuminazione originaria» (*hongaku*; ossia illuminazione intesa come natura intrinseca e sostanziale), «illuminazione attualizzata» (*shigaku*; ossia illuminazione di cui si è fatta esperienza) e «non illuminazione» (*fugaku*; ossia illusione come la condizione dell'esistenza fenomenica, eppure anch'essa in ultima analisi dipendente dallo *hongaku*).

La teoria dell'illuminazione originaria è radicata nella posizione tradizionale del Mahāyāna riguardante le apparenti antinomie che dominano la nostra visione del mondo. Questa posizione tende a vedere nella dualità nulla più che una materializzazione delle categorie concettuali e linguistiche. Considerate in questo modo, persino categorie all'apparenza distinte come vita e morte, illusione e illuminazione, essere ordinario e buddhità sono prive (*śūnya*) di esistenza reale; esse «esistono» soltanto come opposti l'uno dell'altro, di modo che, per dirlo in breve, «esistono» come distinzioni puramente relative. In altre parole, quegli aspetti duali sono non duali (*advaya*), radicati nella vacuità (*śūnyatā*), come spiega il *Vimalakīrti Sūtra*. Rimarcando tale non dualità, la teoria del Tendai giapponese dell'illuminazione originaria riteneva che tutti gli aspetti apparentemente duali del mondo fenomenico fossero allo stesso modo manifestazioni di non dualità. Per esempio, nello *Shōji kakuyū shō* (Vita e morte come manifestazione di illuminazione) o nello *Hon mushōji ron* (Non vita e non morte in essenza; un'opera attribuita a Ennin, ma probabilmente composta intorno al 1150), si dice: «Il meraviglioso giungere del non giungere, la vera vita della non vita, il perfetto andare del non andare, la grande morte della non morte, l'unità di vita e morte, la non dualità di vacuità ed esistenza». Il *Sanjūshika kotogaki* (Lo scritto delle trentaquattro cose; attribuito a Kōkaku, ma composto intorno al 1250) insiste che non soltanto nel Buddha, ma anche nell'individuo ordinario si manifesta questa non dualità di Buddha e uomo (comune). Ragion per cui, qualsiasi pratica particolare che conduca all'illuminazione è ritenuta non necessaria.

Inizialmente, la teoria dello *hongaku* si sviluppò in parallelo con le dottrine del Tendai desunte principalmente dal *Sūtra del Loto* ma, intorno alla metà dell'era di Kamakura (circa 1250), gli scoliasti del Tendai furono inclini a vedere una consonanza tra la teoria dello *hongaku* e la teoria dello *honmon* del *Loto*, rafforzando quelle tendenze filoterrene intrinseche ad entrambi i concetti, e prestarono alla teoria dello *hongaku* una flessibilità ancor maggior come strumento concettuale. In questa decisa affermazione del mondo si percepisce chiaramente l'influenza delle attitudini e degli orientamenti propri del pensiero giapponese.

Nello stesso periodo, si sviluppò una sorta di integrazione tra Buddhismo e Scintoismo. Spesso si ritiene che lo Scintoismo Sannō-ichijitsu derivi dalla setta del Tendai e che lo Shintoismo Ryōbu derivi dallo Shingonshū. Tuttavia, entrambi possono ugualmente essere considerati come prodotti dell'integrazione fra la teoria dello *hongaku* e il pensiero giapponese. Nelle dottrine dello *honjisuijaku* formulate alla fine dell'era di Heian, le divinità scintoiste (*kami*) venivano considerate manifestazioni (*jaku*) del Buddha, che ne era loro fonte o principio (*honji*). A metà dell'era di Kamakura, tuttavia, alcuni scrittori scintoisti tentarono di elevare lo Scintoismo al di sopra del Buddhismo, e nell'era di Muromachi (1338-1573) due ex fedeli del Tendai convertitisi allo Scintoismo, Jihen e Ryōhen, proposero delle controteorie alle dottrine dello *honjisuijaku*. Essi si fecero portavoci di uno *han-honjisuijaku setsu* («antidottrina dell'origine e della manifestazione») in cui il Buddha veniva considerato ontologicamente subordinato ai *kami*. Questa dottrina culminò nello Scintoismo Yuiitsu di Yoshida Kaneto-

mo (1435-1511). [Vedi *HONJISUIJAKU*; e *SCINTOISMO*; vol. 13]

I pensatori della Terra Pura, dall'era di Kamakura in poi, furono forse quelli che più si allontanarono ideologicamente dal pensiero dello *hongaku*. Hōnen (1132-1212), fondatore del Jōdoshū, e Shinran (1173-1262), fondatore del Jōdo Shinshū, insisterono entrambi sulla indesiderabilità di questo mondo in confronto a Sukhāvatī (la Terra Pura del Buddha Amida), ma nella convinzione di Shinran che gli esseri siano già salvi e che, dunque, le pratiche religiose non portino alla salvezza, si può forse cogliere un'eco del pensiero dello *hongaku*. Altri pensatori dell'era di Kamakura, come Dōgen (1200-1253) e Nichiren (1222-1282), affermarono fondamentalmente la teoria dello *hongaku*, ma dal punto di vista della pratica ne criticarono le tendenze filoterrene, che avrebbero potuto essere applicate per negare la necessità dell'impegno religioso. Tanto Shinran, quanto Dōgen e Nichiren tentarono di unificare il relativo dualismo, o negazione del mondo, del Buddhismo della Terra Pura di Hōnen con l'assoluto non dualismo, o affermazione del mondo, della teoria dello *hongaku* del Tendai.

Consolidamento e settarismo. Quando l'immediato successore di Saichō, Gishin (781-833), si apprestò ad affrontare l'urgentissimo compito di incrementare gli aiuti finanziari, la popolarità e il patrocinio per la setta del Tendai, constatò che l'aristocrazia giapponese, assai interessata all'esoterismo, aveva ormai rivolto il proprio favore alle più evolute pratiche del Tōmitsu della setta dello Shingon. Nell'831, nel tentativo di sviluppare le modeste pratiche e gli scarsi rituali esoterici del Tendai, Enchō (771-838), successore di Gishin, ottenne il permesso di studiare con Kūkai e di inviare alcuni studiosi del Tendai in Cina. Toccò a Ennin (794-864), discepolo di Saichō, e a Enchin (814-891), discepolo di Gishin, il compito di completare lo sviluppo e la sistematizzazione delle dottrine e delle pratiche del Taimitsu del Tendai.

Ennin. Nell'838, Ennin si recò in Cina come membro dell'ultima ambasciata ufficiale (*kentōshi*) giapponese presso la dinastia Tang. Non avendo ottenuto il permesso di studiare sul monte Tiantai, centro dell'omonima scuola cinese, Ennin trascorse nove anni sul monte Wutai, sede del movimento della Terra Pura, e nella capitale cinese Chang'an, a studiare i precetti del Tendai, della Terra Pura (cinese, Jingtu; giapponese, Jōdo), e le dottrine e le pratiche esoteriche. Tornato in Giappone, Ennin introdusse alcune pratiche della Terra Pura, tra cui il *jōgyō zammai*, ossia l'uso di camminare senza sosta durante la meditazione, che diventerà un esercizio di meditazione classico del Tendai. Questo esercizio, noto anche con il nome di *nembutsu zammai*, fu il precursore della pratica del *nembutsu* (ossia, l'invocazione del nome del Buddha Amida) che verrà resa popolare dalla setta del Jōdo e dai culti di Amida del periodo di Kamakura. [Vedi *NIANFO*]. Ennin introdusse sul monte Hiei anche il percorso di studio costituito da riti, cerimonie e *maṇḍala* esoterici. Eseguì diversi riti di consacrazione e di iniziazione esoterica cui assistettero l'imperatore, il principe ereditario e molti esponenti dell'aristocrazia. Forte di tali successi, il Taimitsu fu finalmente in grado di contendere, se non di superare, la popolarità del Tōmitsu dello Shingon. Nell'854, Ennin successe a Enchō alla guida del monastero di Enryakuji sul monte Hiei. [Vedi *ENNIN*].

Enchin. Con l'aiuto di facoltosi mecenati, Enchin riuscì a recarsi in Cina quando ormai il Giappone aveva smesso di inviarvi missioni ufficiali. In Cina rimase sei anni, studiando sul monte Tiantai e nella capitale Chang'an. Tornato in Giappone nell'858, Enchin divenne maestro del tempio Onjōji (noto anche con il nome di Miidera), sulle sponde del lago Biwa, dove diffuse dottrine e pratiche esoteriche, completando così la svolta in direzione dell'esoterismo compiuta dalla scuola del Tendai. Guadagnatosi il supporto dei nobili e dell'aristocrazia di corte, Enchin riuscì a fare in modo che il Tendai superasse di gran lunga, per forza e popolarità, la scuola dello Shingon. Nell'866, Miidera fu elevato al rango di tempio ufficiale affiliato all'Enryakuji del monte Hiei. Nell'868, Enchin divenne abate di Enryakuji, dopo Ennin. [Vedi *ENCHIN*].

Le sottosette del Sanmon e del Jimon. Dopo la morte di Ennin e di Enchin, gli sforzi di maestri come Annen (841-879?) e Ryōgen (912-985) incrementarono l'influenza e il successo della scuola del Tendai, che vantava ormai un grandissimo numero di seguaci e di templi ufficiali. Il tempio più importante era quello istituito da Enchin, Miidera, che divenne noto come centro della sottosetta del Jimon, in opposizione al centro della sottosetta del Sanmon situato sul monte Hiei. Inizialmente, la divisione tra i due gruppi non fu causata da differenze dottrinali o settarie, ma si basava piuttosto su problemi di tipo logistico e genealogico. La sottosetta del Sanmon rivendicava infatti Ennin come suo capostipite, mentre la sottosetta del Jimon si rifaceva a Enchin. Sebbene l'abate della scuola del Tendai potesse essere eletto indifferentemente da entrambi i centri, avvenne che, fino al 989, tutti gli abati che succedettero a Enchin fossero affiliati alla sottosetta del Sanmon. In quel periodo, il problema della successione divenne il fulcro di continue dispute tra i due gruppi. Quando, nel 966, Ryōgen venne eletto abate di Enryakuji, entrambe le sottosette presentavano ormai una marcata degenerazione in fatto di rettitudine morale, tanto che molti monaci corrotti erano più propensi a procurarsi armi e piaceri mondani che a conformarsi a quella disciplina etica e spirituale che aveva caratterizzato un tempo le attività del Tendai. Alla fine del periodo di Heian, le grandi armate dei «monaci

guerrieri» (*sōhei*) erano divenute tanto comuni e la disciplina morale tanto fiacca, che Ryōgen dovette intervenire per restaurare la primitiva rispettabilità e vitalità della setta del Tendai. Tuttavia, benché egli avesse rafforzato le regole e i precetti dati da Saichō, avesse istituito ventisei articoli a guida della condotta morale dei monaci, e avesse ripristinato i primi sistemi di educazione e meditazione, le sue misure furono destinate a fallire.

Nel 989, la nomina ad abate di Yokei, un membro della sottosetta del Jimon, venne interpretata dai monaci della sottosetta del Sanmon come un affronto alla loro supremazia. Essi rifiutarono quindi di riconoscere l'autorità di Yokei e addirittura sottrassero l'editto imperiale che ne annunciava la nomina. Nel 993, i monaci della sottosetta del Jinmon lasciarono il monte Hiei ed elevarono a sede principale il tempio di Miidera. La controversia sulla legittimità del ruolo di Yokei andò avanti per diversi anni, segnando la spaccatura definitiva tra le due sottosette e il sorgere di secoli di lotte intestine. Dopo questa scissione, i *sōhei* legati ai due centri acquistarono forza, attirando a sé nuovi sostenitori nelle loro battaglie contro la setta rivale. Entrambi i templi subirono più volte aggressioni e incendi. Infine, gli scontri si estesero anche al di fuori della scuola del Tendai e i *sōhei* cominciarono a coinvolgere in schermaglie i monaci della setta dello Hossō e i signorotti locali.

Verso la fine del periodo di Heian, la setta del Tendai era divisa in tanti rami diversi e ciascuno di essi promuoveva pratiche esoteriche che, sosteneva, si rifacevano ai veri insegnamenti di Saichō, Ennin ed Enchin. Il centro sul monte Hiei rimase la roccaforte del pensiero del Tendai ed è forse proprio qui che si può rintracciare la vera eredità del movimento. Se le scuole del periodo di Nara si erano rivelate incapaci di attirare seguaci al di fuori del ristretto ambito accademico e aristocratico, anche le scuole del Tendai avevano fallito nel compito di penetrare le menti della gente comune. Con il costituirsi del regime di Kamakura, il Buddhismo giapponese entrò nella sua terza fase di sviluppo, una fase che portò la nozione di salvezza universale del Tendai alla sua più piena espressione. Tutti i fondatori delle principali sette buddhiste del periodo di Kamakura – Hōnen, Shinran, Nichiren, Eisai e Dōgen – ricevettero infatti la loro formazione al centro del Tendai sul monte Hiei, e subirono quindi l'influenza delle pratiche e delle dottrine legate alla scuola del Tendai.

[Sulle premesse della dottrina del Tendai, vedi anche *TIANTAI*].

BIBLIOGRAFIA

Endō Asai, *Jōko Nihon tendai honmon shisōshi*, Kyoto 1973.

Gyōei Fukuda, *Tendaigaku gairon*, Tokyo 1959.

Jikō Hazama, *Nihon bukkyō no kaiten to sono kichō*, I-II, Tokyo 1948-1953. Il secondo volume contiene una trattazione dedicata al pensiero del Tendai dell'«illuminazione originaria».

Jikō Hazama, *Tendaishūshi gaisetsu*, Ōkubo Ryōjun (cur.), Tokyo 1969.

Daitō Shimaji, *Tendai kyōgakushi*, Tokyo 1929.

Yoshirō Tamura, *Tendai hongaku shisō gaisetsu*, in Kōryū Tada, Ryōjun Ōkubo, Yoshirō Tamura e Endō Asai (curr.), *Tendai hongaku ron*, Tokyo 1973, pp. 477-548.

Bunshū Uesugi, *Nihon tendaishi*, I-II, Nagoya 1935.

Hakuju Ui, *A Study of Japanese Tendai Buddhism*, in *Philosophical Studies of Japan*, Japanese National Commission for UNESCO, Tokyo 1959, I, pp. 33-74.

TAMURA YOSHIRŌ

TERRA PURA E TERRA IMPURA. Nel Buddhismo Mahāyāna, la «Terra Pura» è una terra purificata nella quale dimorano i Buddha e i *bodhisattva*, i futuri Buddha. Invece, il regno in cui vivono gli esseri senzienti ordinari è chiamato «Terra Impura», perché questi esseri sono contaminati dalla cieca passione.

Nel Buddhismo cinese, i due termini tecnici *jingtu* e *huitu* sono usati rispettivamente per la Terra Pura e la Terra Impura. Tuttavia, il concetto alla base di questi vocaboli è attestato in alcune opere buddhiste indiane con termini quali *buddhakṣetra-pariśuddhi* («la purificazione della terra del Buddha») o *pariśuddhaṃ buddhakṣetram* («terra del Buddha purificata»), come nell'*Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā Sūtra* (in Rajendralala Mitra [cur.], *Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā Sūtra*, Calcutta 1888, pp. 362-63), e *apariśuddhaṃ buddhakṣetram* («terra del Buddha non purificata») o *kliṣṭaṃ buddhakṣetram* («terra del Buddha contaminata»), come nel *Karuṇāpuṇḍarīka Sūtra* (in Isshi Yamada [cur.], *Karuṇāpuṇḍarīka Sūtra*, London 1968, II, pp. 52, 81). Secondo tale uso, *jingtu* e *huitu* vennero stabiliti in cinese come termini tecnici.

La nozione di una «terra del Buddha» (sanscrito. *buddhakṣetra*; pāli, *buddhakkhetta*) deriva dal primo periodo del Buddhismo. Secondo l'interpretazione del Theravāda, il *buddhakṣetra* è il regno nel quale prevalgono gli insegnamenti di Śākyamuni Buddha. Tuttavia, nel Buddhismo Mahāyāna si dice che esistano numerose terre del Buddha per poter ospitare i numerosi *bodhisattva* che diventeranno Buddha; o piuttosto, che il merito accumulato da questi *bodhisattva* attraverso il loro lungo cammino spirituale li porta verso la creazione di un regno purificato disponibile alla loro influenza. In altre parole, a causa della premessa base del Buddhismo secondo la quale due Buddha non possono presiedere la stessa terra del Buddha, i «nuovi» Buddha sono costretti a nascere, per così dire, in terre molto distanti da quella di Śākyamuni, che è chiamata la Terra Sahā. Queste

ultime sono diversamente dislocate nelle dieci direzioni (gli otto punti della bussola, lo zenit e il nadir) del cosmo. Tra queste Terre Pure «distanti», descritte come «innumerevoli quanto le sabbie del fiume Gange», si trovano Sukhāvatī del Buddha Amitābha (Amitāyus) a occidente, Abhirati di Akṣobhya (a oriente) e Vaiḍūryanirbhāsā di Bhaiṣajyaguruvaiḍūryaprabha (anch'esso a oriente).

La più conosciuta di queste Terre Pure è Sukhāvatī, che viene descritta nel dettaglio in tre *sūtra*, il Grande *Sukhāvativyūha Sūtra*, il Piccolo *Sukhāvativyūha Sūtra* e il *Guan wuliangshou jing*. Si ritiene che i primi due di questi *sūtra* siano stati compilati intorno al 100 d.C. nell'India nordoccidentale. Invece, per quanto riguarda il *Guan jing*, gli studiosi moderni generalmente concordano nel ritenere il suo corpo principale compilato in Asia centrale, mentre le sue estensioni furono aggiunte durante la traduzione in cinese. Tuttavia, sebbene le circostanze della compilazione di questi *sūtra* siano differenti, tutte tre le opere concordano nel rappresentare lo splendore della Terra Pura e le maestose apparizioni di Amitābha (Amitāyus), dei suoi discepoli e dei *bodhisattva* presenti. Queste raffigurazioni riflettono indubbiamente le percezioni ideali della terra del Buddha, dei Buddha e dei *bodhisattva* del periodo in cui ognuno dei *sūtra* venne compilato. La descrizione ideale di Sukhāvatī può essere vista come una rappresentazione simbolica e ipostatizzata dell'illuminazione del Buddhismo Mahāyāna. Una Terra Pura è una «terra purificata», cioè un regno che inizia a esistere «purificando la terra». «Purificare la terra» significa che i *bodhisattva* del Mahāyāna purificano tutto ciò che si trova nella terra nella quale appariranno quando diventeranno Buddha. Questa «purificazione» include la guida di tutti gli esseri senzienti verso la buddhità. Sicuramente tali atti comportano nient'altro che la realizzazione sia della pratica da parte dei *bodhisattva* delle *pāramitā* («perfezioni»), sia del voto di fare del bene a tutti gli esseri. Così la Terra Pura può essere vista come una rappresentazione ipostatizzata dell'illuminazione del Buddha. Per esempio, anche se Sukhāvatī è descritta come un regno che esiste a occidente, essa è in realtà un regno che trascende lo spazio. Benché si dica che esista tra miliardi di terre del Buddha, in realtà, non è nient'altro che un'espressione simbolica per infinite distanze. Ciò che originariamente è al di là dello spazio venne espresso nel contesto dello spazio.

Grazie a queste descrizioni, i *sūtra* della Terra Pura riuscirono a catturare l'immaginazione delle persone ordinarie. Di conseguenza, la pratica di contemplare il Buddha (*buddhānusmṛti*; cinese, *nianfo*), una forma di pratica religiosa relativamente facile che conduce alla nascita nella Terra Pura e all'illuminazione finale (buddhità) in quel luogo, ottenne grande popolarità tra i buddhisti. Allo stesso modo, il nome Sukhāvatī («regno di beatitudine»), che in origine indicava un regno di assoluta beatitudine religiosa, acquistò anche le connotazioni di una felicità relativa e di questo mondo. Grazie alla sua attrattiva popolare, Sukhāvatī divenne rapidamente l'oggetto della principale forma di devozione buddhista dell'Asia orientale. Da quel momento, la «Terra Pura» nel Buddhismo cinese venne considerata sinonimo della Terra Pura di Amitābha. In ragione di questa pratica, le sette buddhiste giapponesi che sono basate sul culto del Buddha Amitābha (giapponese, Amida) vengono chiamate Jōdoshū (la setta della Terra Pura) e Jōdoshinshū (la setta della Vera Terra Pura).

Nel Buddhismo Mahāyāna ci sono anche altri tipi di Terra Pura, che differiscono nella natura dalle Terre Pure «distanti» di cui abbiamo appena parlato. Il *Vimalakīrtinirdeśa Sūtra* sposa l'idea secondo la quale, quando i *bodhisattva* purificano la loro mente, questo mondo Sahā diventa esso stesso una Terra Pura. Questa visione della Terra Pura fu sostenuta in Cina e in Giappone rispettivamente dalle sette del Chan e dello Zen e portò allo sviluppo del concetto della «Terra Pura dell'unica mente». Il *Sūtra del Loto* contiene elementi che portano alcuni a ritenere una Terra Pura il Gṛdhrakūṭa, la Vetta dell'Avvoltoio dove il Buddha Śākyamuni predicò il *Sūtra del Loto*. La setta giapponese di Nichiren giunse in seguito a vedere questa montagna come un regno ideale e sposò la nozione di «Terra Pura della Vetta dell'Avvoltoio». L'*Avataṃsaka Sūtra* racconta del Padmagarbha di Vairocana, una Terra Pura nella quale il mondo intero è avvolto in un fiore di loto, un concetto che la setta cinese dello Huayan e quella giapponese del Kegon hanno reso parte integrante della loro dottrina. Infine, il *Ghandhavyūha Sūtra* narra del regno Ghandhavyūha. Più tardi, la setta giapponese dello Shingon iniziò a considerare questo regno come la Terra Pura del Buddha Mahāvairocana e a identificarlo con il nostro attuale mondo Sahā. Nel Buddhismo cinese e giapponese il Cielo Tuṣita, dove dimora il *bodhisattva* Maitreya, e il monte Potalaka, dove risiede il *bodhisattva* Avalokiteśvara, sono entrambi considerati Terre Pure e sono stati oggetto di un grande seguito devozionale.

In risposta a tali visioni, il *Karuṇāpuṇḍarīka Sūtra* sottolinea la grande compassione del Buddha Śākyamuni, che apparve in questa Terra Impura, piuttosto che i Buddha delle Terre Pure «distanti» come Amitābha e Akṣobhya. Questo testo si sviluppò in opposizione al concetto delle Terre Pure «extraterrene» ma non esercitò mai una forte influenza. Lo stesso *sūtra* spiega che la nostra Terra Impura è caratterizzata dalle «cinque corruzioni» (*pañca kaṣāyāḥ*: le corruzioni dei tempi, delle visioni, della passione cieca, degli esseri senzienti e della vita).

Tuttavia, negli ultimi tempi e soprattutto in Giappone, è diventato consueto spiegare la Terra Impura come coestensiva con i «sei destini» (*ṣaḍ gatayaḥ*: i destini dell'inferno, degli spiriti affamati, delle bestie, degli *asura*, degli umani e degli esseri celesti) come si può vedere, per esempio, nell'Ōjōyōshū di Genshin. Anche in questo caso la Terra Impura venne messa in contrasto con la Terra Pura di Amida. In questo caso la Terra Impura fu caratterizzata come qualcosa di cui qualcuno si stanca e che spera di abbandonare a favore della nascita a Sukhāvatī.

[Vedi *AMITĀBHA*; *JINGTU*; *JŌDOSHŪ*; e *JŌDO SHINSHŪ*].

BIBLIOGRAFIA

Kōtatsu Fujita, *Genshi jōdo shisō no kenkyū*, Tokyo 1970, rist. 1991. Si tratta di un esame esauriente della formazione dei testi e delle dottrine della Terra Pura, che contiene un breve riassunto in inglese.

D.T. Suzuki, *The Development of the Pure Land Doctrine in Buddhism*, in «Eastern Buddhist», 3 (1925), pp. 285-326, rist. in D.T. Suzuki, *Collected Writings on Shin Buddhism*, The Eastern Buddhist Society (cur.), Kyoto 1973, pp. 3-31. Sebbene limitata nell'inquadramento al Buddhismo giapponese, quest'opera fornisce un'eccellente introduzione alla tradizione della Terra Pura.

FUJITA KŌTATSU

THERAVĀDA. L'espressione *Buddhismo Theravāda* si riferisce, in primo luogo, a una «scuola» e agli «orientamenti» a essa strettamente correlati all'interno della storia del monachesimo buddhista e, in secondo luogo, a forme di vita religiosa, politica e sociale buddhista nei diversi Paesi buddhisti. Sebbene si debbano distinguere questi due aspetti del Buddhismo, essi si sovrappongono e interagiscono in diversi modi in momenti diversi della storia. Nel presente articolo si darà priorità agli aspetti specificamente monastici, ma si farà anche riferimento alla dimensione di civiltà.

Qual è il modo migliore per identificare la scuola e gli orientamenti a essa correlati da tenere in dovuta considerazione sotto la denominazione Theravāda? Si tratta di un interrogativo molto difficile, e non esiste una risposta che si dimostri appropriata in tutte le circostanze. Tuttavia, per i nostri scopi, può essere utile la seguente definizione. La scuola e gli orientamenti del Theravāda all'interno del monachesimo buddhista sono quelli che si sono autoconsapevolmente identificati con la «via degli anziani» (sanscrito, Sthaviravāda; *pāli*, Theravāda) e che hanno mantenuto la lingua *pāli* come la lingua nella quale hanno conservato quelli che essi ritengono gli insegnamenti autentici del Buddha. All'interno delle divisioni più ampie della comunità buddhista, il Theravāda è l'unico membro conservatosi delle cosiddette diciotto scuole, i diciotto (secondo il computo tradizionale) *nikāya* che nel loro insieme costituiscono ciò che i suoi detrattori definirono Buddhismo Hīnayāna, il «Piccolo Veicolo» per la salvezza. Insieme con le altre scuole dello Hīnayāna, il Theravāda condivide una soteriologia incentrata sulla figura dello *arahant* (sanscrito, *arhat*), forme di vita comunitaria strettamente regolate dal *vinaya*, o codice di condotta monastica, e un canone che rifiuta l'autenticità dei *sūtra* del Mahāyāna. [Vedi *ARHAT* e *VINAYA*]. Il Theravāda rimane oggi, come è stato per circa mille anni, la tradizione buddhista dominante nello Sri Lanka (Ceylon), Birmania, Thailandia, Laos e Cambogia.

Una volta stabilito questo modo per identificare le espressioni e gli orientamenti scolastici del Buddhismo Theravāda, l'identificazione delle forme theravādin di civiltà buddhista è più facile. Semplicemente, le forme di civiltà buddhista theravādin sono quelle che sono state fortemente influenzate dalla scuola del Theravāda (comprese le sue concezioni e prescrizioni che riguardano tanto la società nel suo insieme quanto la comunità monastica) e fortemente sostenute dai monaci del Theravāda.

Il riconoscimento di queste due dimensioni del Buddhismo Theravāda e la definizione di criteri molto generali per identificare ciascuna di esse non risolvono il problema molto serio che riguarda l'elaborazione di una descrizione storica adeguata. Tuttavia, ciò stabilisce dei parametri che semplificano la discussione.

Le origini e il primo sviluppo

Il Buddhismo Theravāda, come altre forme di Buddhismo, ebbe origine nella vita della comunità buddhista delle origini. Tuttavia, durante gli stadi più antichi dello sviluppo del Buddhismo le scuole non si erano ancora cristallizzate in alcun senso formale. Sebbene l'affermazione di rappresentare il Buddhismo delle origini sia importante, nessuna delle scuole che si svilupparono in seguito può essere considerata, sulla base dello studio scientifico puramente storico, l'unico erede e conservatore della forma originale della dottrina e della pratica buddhiste.

I primi secoli. Sappiamo che non oltre 110 anni dopo la morte del Buddha le diverse posizioni che esistevano all'interno della comunità delle origini culminarono con un importante scisma. La scuola nota come scuola dei mahāsāṃghika («quelli della grande assemblea») aveva un atteggiamento più populista riguardo

alle faccende dottrinali, alle pratiche disciplinari e alle modalità di organizzazione comunitaria. In contrasto, la scuola degli sthaviravādin aveva un approccio più conservatore verso la dottrina e la pratica, ed era più gerarchica nei suoi modelli di vita comunitaria.

Sebbene una tradizione theravādin che utilizzava la lingua *pāli* come lingua sacra probabilmente esistesse già in epoca arcaica, a quest'epoca la sua differenziazione da altre tradizioni correlate era ancora alle origini. Per quanto ne sappiamo, le preferenze per versioni della tradizione ricevuta riguardo a lingua o dialetto non erano ancora connesse con particolari differenze nell'orientamento dottrinale o pratico. Inoltre, nemmeno le questioni che in seguito generarono le divisioni scolastiche più sottili erano ancora state formulate in maniera rigorosa.

Analogamente, è impossibile identificare una «civiltà buddhista», tanto meno la sua forma theravādin, durante i primi secoli della storia buddhista. Questo non significa che la tradizione buddhista in generale, e theravādin in particolare, non possedessero aspirazioni civilizzatrici. Dai testi risalenti a questo periodo sembra chiaro che esse ne possedessero certamente. Ma a quest'epoca non era ancora sorta la possibilità di metterle in atto.

Aśoka e il periodo successivo. All'epoca del regno di Aśoka (III secolo a.C.) la divisioni iniziale della comunità buddhista tra quelli della «grande assemblea» e quelli della «via degli anziani» aveva dato luogo a ulteriori suddivisioni. Rimane problematico stabilire esattamente quanti gruppi esistessero, quale gamma di lingue e dialetti fosse utilizzata per conservare gli insegnamenti del loro maestro, e quanto profondamente questi gruppi fossero divisi. Ma secondo resoconti che risalgono almeno al IV secolo d.C., lo stesso Aśoka promosse un concilio che chiarì le principali differenze.

Secondo questi resoconti posteriori, Aśoka richiese che si organizzasse un concilio buddhista sotto la direzione del suo precettore monastico, un monaco del Theravāda di nome Moggaliputtatissa. In questo concilio i theravādin sostengono di aver prevalso sui propri avversari in accalorati dibattiti su numerosi punti di discussione. Non solo si ritiene che il terzo concilio abbia rinvigorito l'ortodossia dei theravādin, ma esso avrebbe avuto come risultato anche l'espulsione degli eretici sconfitti dal *saṃgha* (pāli, *saṅgha*), l'ordine monastico. La mancanza di corroborazioni da fonti non theravādin getta dubbi sul carattere ecumenico del terzo concilio; tuttavia, la maggior parte degli studiosi accetta il fatto che qualche sorta di concilio si sia svolto. [Vedi la biografia di *MOGGALIPUTTATISSA*].

Ulteriori resoconti registrano che Aśoka promosse missioni buddhiste che si spinsero oltre le frontiere del suo considerevole Impero. Questi resoconti fanno risalire l'istituzione della scuola del Theravāda in Asia sudorientale e nello Sri Lanka rispettivamente alle missioni di Aśoka a Suvaṇṇabhūmi (cioè l'Asia sudorientale) e Tambapaṇṇi (cioè lo Sri Lanka). Gli editti sulle colonne di Aśoka confermano solo che egli sostenne la missione a Tambapaṇṇi. Tuttavia, altra documentazione epigrafica conferma i resoconti delle cronache riguardo a una missione a Himavanta (tipicamente identificato con le regioni himalayane), mentre gli editti su colonna sono ancora una volta muti. Pertanto, può ben essere che i resoconti delle cronache riguardo una missione a Suvaṇṇabhūmi siano accurati.

Non vi è alcun motivo sostanziale di dubitare che all'epoca di Aśoka i theravādin formassero un gruppo distinto all'interno del *saṃgha* buddhista. Essi conservarono gli insegnamenti del Buddha in *pāli* attraverso la propria tradizione orale; all'epoca del terzo concilio buddhista, o in epoca immediatamente successiva a esso, i theravādin sostenevano posizioni proprie su punti specifici di dottrina e di pratica. Essi contribuirono anche attivamente all'attività missionaria buddhista durante il III e il II secolo a.C. Tuttavia, può essere prematuro parlare dell'influsso del Theravāda come di un elemento in grado di raggiungere una scala civilizzatrice, a parte il suo ruolo all'interno del *saṃgha* indiano nel suo insieme. Durante i secoli che seguirono la morte di Aśoka, la tradizione del Theravāda continuò a diffondere la propria influenza in India, ma solo come scuola fra le molte (il numero tradizionale è diciotto). Le informazioni specifiche rimangono scarse. [Vedi anche la biografia di *AŚOKA*].

Lo Sri Lanka e la tradizione del Dhammadīpa. La situazione, tuttavia, era molto diversa nello Sri Lanka. All'interno di questa regione provinciale distinta, le tradizioni del Theravāda si stabilirono saldamente e prosperarono. Le cronache *pāli* redatte e conservate dai monaci cingalesi, le iscrizioni e anche testimonianze archeologiche rendono possibile ricostruire un quadro relativamente completo del Buddhismo nello Sri Lanka del I secolo a.C.

Per esempio, la cronaca *pāli* redatta nello Sri Lanka nel V secolo e nota come il *Mahāvaṃsa* (Grande Cronaca) registra l'epocale decisione di porre in forma scritta il canone, per secoli conservato e trasmesso dalla tradizione orale. Secondo il *Mahāvaṃsa*, tra il 29 e il 17 a.C. lo Sri Lanka fu minacciato da invasioni straniere e da carestie, e i monaci del Theravāda ebbero il timore che la comunità monastica si disperdesse e che la tradizione orale si interrompesse e andasse perduta. Nel tentativo di impedire ciò, essi si riunirono e si impegnarono a redigere in forma scritta il *Tipiṭaka* (sanscrito, *Tripiṭaka*, i «tre canestri»), cioè, il canone buddhista. Di conse-

guenza, questo aspetto della tradizione si solidificò in una forma di base che rimase fondamentalmente intatta lungo l'intera storia del Theravāda.

I primi due *piṭaka*, o «canestri», sono il *Sutta Piṭaka*, che contiene sermoni, discorsi e detti attribuiti al Buddha, e il *Vinaya Piṭaka*, contenente storie sul Buddha che presentano regole riguardanti la condotta di monaci e monache e il corretto funzionamento dell'ordine monastico. Questi due canestri comprendono molti strati di tradizioni di datazione varia, a partire dall'epoca dello stesso Buddha fino all'età di Aśoka. La maggior parte del materiale che essi contengono è presente anche nelle tradizioni conservate da altre scuole buddhiste in varie forme di pracrito e sanscrito, talora in forma leggermente diversa e spesso molto abbellita.

Tuttavia, nel caso del terzo *piṭaka*, detto l'*Abhidhamma Piṭaka*, o «insegnamento superiore», la situazione è molto diversa. Esso è una raccolta di sette composizioni, ciascuna esclusiva della scuola del Theravāda. Queste sette composizioni rappresentano una formulazione scolastica relativamente tarda, probabilmente redatta durante il periodo di Aśoka o quello immediatamente successivo. Insieme, essi presentano e sintetizzano gli insegnamenti buddhisti in una forma sistematica che differenzia la scolastica del Theravāda da quella delle altre scuole che si stavano sviluppando nello stesso periodo.

Questa particolarità si esprime forse in modo più esplicito nel *Kathāvatthu*, un testo dell'*abhidhamma* attribuito a Moggaliputtatissa e associato al terzo concilio. In questo testo forense e polemico si difendono oltre 200 posizioni contro dottrine avversarie. Per esempio, la dottrina dell'*anatta* («non sé») è difesa contro un avversario che asserisce l'esistenza di qualche sorta di entità personale continua (una posizione generalmente associata con la scuola del Pudgalavāda); la dottrina dell'*anicca* (impermanenza) è sostenuta contro un avversario che afferma l'esistenza di passato, presente e futuro (una dottrina generalmente associata con la scuola del Sarvāstivāda); e le realizzazioni degli *arahant* (sanscrito, *arhat*, santi pienamente perfetti) sono difese contro avversari che mettevano in dubbio la loro perfezione (una posizione molto spesso associata, sebbene non in maniera esclusiva, con i mahāsāṃghika).

Vi è ampia documentazione a suggerire che prima dell'inizio dell'era volgare esistesse già un'ampia tradizione di commentari su molte porzioni del *Tipiṭaka* pāli in vernacolo cingalese. Non è chiaro in quale misura le forme originali di questi commentari fossero state portate nello Sri Lanka dai missionari leggendari dell'epoca di Aśoka. Né si può essere sicuri della misura in cui questi commentari furono redatti in India in *pāli* e in seguito tradotti in cingalese, e fino a che punto, invece, essi fossero stati effettivamente redatti o adattati nello Sri Lanka. Dal momento che nessuno di questi commentari è sopravvissuto nella sua forma cingalese antica, non è possibile determinare con certezza i loro contenuti. Si sa solamente che prima dell'inizio dell'era volgare un *corpus* significativo di commentari, conservato in cingalese, formava una componente integrale della tradizione theravādin dello Sri Lanka. A quest'epoca, inoltre, il Buddhismo dello Sri Lanka era diventato una religione civilizzatrice. Può darsi, come sostengono le cronache seriori, che il carattere civilizzatore risalga all'epoca dei missionari di Aśoka nello Sri Lanka. Il monaco di nome Mahinda (sanscrito, Mahendra), ritenuto figlio di Aśoka, a quanto pare riuscì nel suo intento missionario di fondare il lignaggio del Theravāda nello Sri Lanka e di convertire il re cingalese Devānaṃpiyatissa. Poco più tardi, secondo i testi, la figlia di Aśoka, la monaca Sanghamittā, introdusse nello Sri Lanka il lignaggio di ordinazione per le donne. Al re Devānaṃpiyatissa si attribuisce la fondazione del famoso monastero Mahāvihāra, che non solo cingeva entro i suoi confini la capitale del re, ma che in seguito ospitò i monaci che redassero le cronache ora in nostro possesso.

Un altro possibile motivo dello sviluppo del Theravāda come religione civilizzatrice è il regno dell'eroe cingalese, il re Duṭṭhagāmaṇī (regnante tra il 161 e il 137 a.C.). Secondo il resoconto *Mahāvaṃsa* del V secolo (il cui eroe principale è Duṭṭhagāmaṇī, contrapposto al resoconto del IV secolo *Dīpavaṃsa*, il cui eroe è Devānaṃpiyatissa), Duṭṭhagāmaṇī cercò di scacciare gli indiani meridionali che avevano stabilito la propria egemonia nello Sri Lanka settentrionale. Quando ancora era un principe, egli organizzò una campagna nella quale la lotta per fondare un regno centralizzato e la lotta per fondare il Buddhismo come religione «nazionale» si identificarono strettamente.

Con la vittoria di Duṭṭhagāmaṇī e la costruzione da parte sua del Mahātūpa (un tumulo funerario che racchiudeva reliquie del Buddha e che rappresentava un monumento chiave all'interno del complesso monastico del Mahāvihāra) nella capitale Anurādhapura, il carattere civilizzatore del Buddhismo Theravāda trovò un potente mezzo di espressione. Sicuramente, entro la fine del I secolo a.C., dopo che le scritture *pāli* furono poste in forma scritta, l'ideale dello Sri Lanka come il Dhammadīpa, l'«isola del Dhamma», sembrò ben sviluppato non solo nelle istituzioni religiose e politiche dello Sri Lanka, ma anche nell'identità cingalese. [Vedi la biografia di *DUṬṬHAGĀMAṆĪ*].

Il Buddhismo Theravada nell'India Major

La storia del Buddhismo in India e in Asia sudorientale durante il I millennio d.C. continua a rimanere molto

oscura. Sappiamo che i theravādin prevalevano in molti importanti centri indiani, specialmente nell'Andhra Pradesh e nel Tamiḻ Nāḍu. Si sa anche che molti dei più famosi studiosi del Theravāda erano di origine indiana e, fra essi, alcuni svolsero la propria opera principale in monasteri indiani.

In Asia sudorientale, particolarmente tra i Birmani della Birmania inferiore e le popolazioni mon della Birmania inferiore e della Thailandia, la tradizione del Theravāda mise salde radici ed esercitò un importante influsso. Leggende posteriori fanno risalire la fondazione di questa tradizione a Soṇa e Uttara, i due missionari che si dice fossero stati inviati a Suvaṇṇabhūmi da Moggaliputtatissa. La prima documentazione archeologica della presenza del Buddhismo è stata ritrovata lungo le rotte commerciali terrestri e costiere, e risale all'inizio del I millennio d.C. Nella Birmania inferiore sono stati ritrovate iscrizioni che confermano una presenza preminente nei centri regali pyu/birmani a partire dal V secolo d.C. e qualche sorta di influsso del Theravāda è attestato a Pagan in epoca leggermente più tarda. In Thailandia, documentazione analoga indica che la tradizione del Theravāda era un elemento religioso importante, forse centrale, della civiltà mon di Dvāravatī, che fiorì su un'ampia regione della Thailandia centrale, settentrionale e nordorientale tra il VI e l'XI secolo. Nonostante tali fonti, le informazioni che riguardano il tipo o i tipi di Buddhismo Theravāda esistenti fra i Birmani e i Mon è praticamente inesistente. Inoltre, esiste scarsa documentazione che chiarisca la relazione fra le diverse tradizioni theravādin e le altre scuole, in particolare le altre scuole hīnayāniche che usavano il sanscrito come lingua sacra, le quali erano a loro volta molto influenti in tutte le regioni continentali dell'Asia sudorientale.

Nello Sri Lanka, i resti letterari e archeologici forniscono molti più dettagli riguardo alla storia locale. Secondo i resoconti delle cronache del V secolo la prima importante divisione all'interno del *saṃgha* del Theravāda dello Sri Lanka si verificò subito dopo che il *Tipiṭaka* pāli fu posto in forma scritta, probabilmente fra il 29 e il 17 a.C. È documentato che un monaco famoso di nome Mahātissa edificò, con il sostegno del re, un impressionante nuovo monastero ad Anurādhapura. Poco tempo dopo, alcuni monaci della comunità del Mahāvihāra, attestata già da molto tempo (sul resoconto dei quali è conservata questa narrazione), accusarono Mahātissa di violare la disciplina monastica e cercarono di espellerlo dal *saṃgha*. Allora alcuni monaci fedeli a Mahātissa formarono la comunità del monastero dell'Abhayagiri, che divenne per un certo periodo la rivale principale del Mahāvihāra. Il lignaggio dell'Abhayagiri mantenne tradizioni istituzionali indipendenti che in seguito diedero origine a comunità monastiche ramificate fino a Giava.

Come i mahāvihāravāsin, gli abhayagirivāsin vennero a includere tra i propri residenti un ordine di monache. Sembra che queste monache fossero molto attive e furono responsabili della trasmissione del lignaggio di ordinazione femminile in Cina nel V secolo. Con un'ampia rete di monasteri affiliati, gli abhayagirivāsin controllavano la propria ampia raccolta di ricchezze e di proprietà. Anche questa nuova comunità venne in possesso della propria versione del *Tipiṭaka* pāli, della propria specifica versione di alcuni aspetti della dottrina, e della propria interpretazione di punti particolari di disciplina monastica. Inoltre, in contrasto con i propri rivali mahāvihāravāsin, il *nikāya* degli abhayagirivāsin, come le comunità che dirigevano le grandi università monastiche dell'India, ammetteva al proprio interno tanto monaci da altre scuole hīnayāniche, quanto monaci di altre tradizioni mahāyāniche e, in seguito, tantriche.

Questa disponibilità dei theravādin abhayagirivāsin ad accogliere seguaci del Buddhismo Mahāyāna fra di loro generò, circa tre secoli dopo la fondazione dell'ordine, uno scisma al proprio interno. Alla metà del IV secolo, 300 monaci dichiararono la propria avversione alla presenza di monaci del Mahāyāna presso l'Abhayagiri, si ritirarono da quella comunità e diedero origine a un gruppo indipendente che divenne noto come la comunità del Jetavana. Il nuovo *nikāya* acquisì monasteri affiliati e anche una considerevole proprietà terriera e altre ricchezze. Ma, paragonato ai *nikāya* dei mahāvihāravāsin e degli abhayagirivāsin, il Jetavana rimase relativamente piccolo. Di tanto in tanto, esso si associò a interpretazioni dottrinarie e disciplinari particolari, ma un orientamento decisamente separato non emerse mai al punto di porlo in seria competizione con i suoi due rivali. Sebbene alla fine del III secolo il *saṃgha* del Theravāda dello Sri Lanka si fosse frammentato, alcune tendenze rimasero comuni a tutti i tre *nikāya*. Per esempio, la scolastica del Theravāda che fiorì durante il V secolo attrasse studiosi tanto dal Mahāvihāra quanto da altri *nikāya*.

Lo studioso più influente associato con questo sviluppo, se non in generale con la scolastica theravādin, fu Bhadantācariya Buddhaghosa. Probabilmente nativo dell'India settentrionale, Buddhaghosa si recò nello Sri Lanka per tradurre la tradizione commentariale cingalese, conservata dai mahāvihāravāsin, in lingua *pāli*, che a quell'epoca era riconosciuta come lingua franca della comunità internazionale. L'industriosità di Buddhaghosa durante la propria residenza presso il Mahāvihāra produsse un ricco e ampio *corpus* di letteratura esegetica *pāli* che divenne una fonte fondamentale per la scolastica e per la pratica successiva nell'intero mondo del Theravāda. Inoltre, Buddhaghosa redasse una guida generale alla meditazione e un sommario della dot-

trina noto come il *Visuddhimagga* (La via di purificazione). Il *Visuddhimagga*, ricco di aneddoti storici, è rimasto fino ai giorni nostri una fonte autorevole per gli studiosi e per i seguaci del Theravāda. Sebbene non ne esista prova documentaria, la tradizione dell'Asia sudorientale registra che nell'ultima parte della sua vita Buddhaghosa si recò in Birmania e che il suo influsso diede origine a una rinascita del Theravāda birmano. [Vedi la biografia di *BUDDHAGHOSA*].

Due monaci provenienti dall'India meridionale, Buddhadatta, un giovane contemporaneo di Buddhaghosa e Dhammapāla, suo successore, realizzarono a loro volta importanti contributi per la nuova letteratura in *pāli*. Inoltre, molti studiosi ritengono che fu un monaco del monastero dell'Abhayagiri a redigere il manuale intitolato *Vimuttimagga* (La via della liberazione), il quale, sebbene di respiro non altrettanto ampio, costituì tuttavia un notevole parallelo al *Visuddhimagga* di Buddhaghosa. Alcuni studiosi suggeriscono che possa esistere una fonte comune per entrambi questi manuali, la quale ha paralleli o variazioni anche in India.

Un altro movimento dello Sri Lanka che attrasse l'interesse di monaci da tutti i *nikāya* del Theravāda, fu di carattere ascetico e portò alla nascita di almeno due gruppi importanti. Il primo gruppo, noto come i paṃsukūlika («coloro che indossano vesti fatte di stracci»), cominciò a svolgere un ruolo importante durante il VII secolo e continuò a essere menzionato nei documenti storici fino all'XI e al XII secolo. Sebbene si sappia poco di tale gruppo, è possibile che almeno alcuni paṃsukūlika fossero fortemente influenzati da tendenze tantriche, che stavano diventando sempre più forti nell'intero mondo buddhista, compreso lo Sri Lanka.

Il secondo gruppo, che attrasse molti sostenitori, specialmente dal gruppo dei mahāvihāravāsin, cominciò inizialmente a essere menzionato nei documenti del X secolo. Questi monaci, definiti come *araññika* («abitatori della foresta»), rifiutarono di risiedere nei ricchi monasteri della capitale e fondarono i propri centri monastici nelle campagne. Essi adottarono una disciplina più severa rispetto ai propri contemporanei urbani, e posero in rilievo modalità di studio e di meditazione più rigorose.

Durante l'intero I millennio d.C., mentre il Buddhismo Theravāda dello Sri Lanka sviluppò la propria dottrina monastica e le propri modalità di pratica, esso sviluppò anche diversi aspetti civilizzatori del proprio orientamento. Vi fu spesso una competizione seria e talvolta distruttiva fra segmenti della comunità monastica per ottenere il sostegno regale in particolare e il sostegno laico in generale. I disaccordi fondamentali fra i diversi gruppi del Theravāda riguardavano svariati argomenti, come l'accettabilità della proprietà fondiaria e della ricchezza da parte dei monasteri, la condizione e l'autorità del re, l'appropriatezza di diverse forme di pratica rituale, e simili. Ma nonostante le differenze, emersero anche numerose tendenze generali. Per esempio, nel corso del millennio le istituzioni monastiche controllarono appezzamenti terrieri sempre maggiori e accumularono ricchezze sempre più cospicue. Riguardo alla regalità, la nozione theravādin di regalità venne posta sempre più in rilievo fino a quando, alla fine di questo periodo, il re fu generalmente definito come un *bodhisattva* (futuro Buddha). Diverse reliquie del Buddha, specialmente la reliquia del dente e la reliquia della ciotola per l'elemosina, vennero a essere considerate come protezioni del regno, e divennero anche centri intorno ai quali si celebravano festività «nazionali» su larga scala.

La grande reviviscenza e oltre

Durante i primi secoli dopo l'inizio del II millennio d.C., il centro di gravità del mondo del Theravāda si spostò in modo significativo a oriente. In India, il Buddhismo, compreso il Buddhismo Theravāda, soccombette quasi completamente alle pressioni esercitate dall'Induismo e dall'Islam. Ma nello Sri Lanka, in Birmania e in Thailandia il Theravāda ottenne nuova vitalità e si diffuse in nuove regioni. I theravādin, fondando centri nella Valle del Mekong, guadagnarono importanza entro la metà del XIV secolo sia fra i khmer (cambogiani) che fra i lao.

All'inizio di questo periodo le sorti del Theravāda erano in disgrazia. Nello Sri Lanka, il Buddhismo Theravāda aveva subìto un serio declino a seguito delle invasioni dell'India meridionale e del collasso della civiltà idraulica dello Sri Lanka settentrionale. In Asia sudorientale, le civiltà pyu-birmana e mon, nelle quali i theravādin avevano svolto un ruolo importante, avevano perso gran parte della propria vitalità. Durante questo periodo, il regno di Pagan sembrava essere maggiormente orientato verso l'Induismo e forme sanscrite di Buddhismo che verso il Theravāda. Inoltre, con la sua egemonia sulla maggior parte di ciò che oggi forma la Thailandia, la potente corte khmer in espansione ad Angkor era fortemente orientata verso l'Induismo e il Buddhismo.

I resoconti delle origini del rinascimento del Theravāda che si verificò nella seconda metà dell'XI secolo variano a seconda della tradizione che li ha conservati. Tuttavia, sia nello Sri Lanka che in Birmania un fatto importante è chiaro: il Buddhismo Theravāda divenne la tradizione favorita presso i principali centri di potere politico. Nello Sri Lanka ciò si verificò dopo l'espulsione degli invasori Cōḻa e la restaurazione della regalità

cingalese di orientamento theravādin da parte di Vijayabāhu I. In Birmania, ciò si verificò tramite la conquista dei Mon da parte del re Aniruddha di Pagan, la sua introduzione di monaci mon e delle loro tradizioni a Pagan e il conseguente riconoscimento a Pagan della predominanza del Buddismo Theravāda.

Sri Lanka. Nello Sri Lanka la tradizione del Theravāda rinvigorita ricevette un'importante nuova direzione nel XII secolo quando, durante il regno di Parākramabāhu I, fu realizzata una radicale riforma e riorganizzazione del *saṃgha*. Parākramabāhu I richiese agli *araññika* di orientamento mahāvihārarāsin, che avevano cominciato a comparire sulla scena due o tre secoli prima, di presiedere un concilio. Lo scopo del concilio, non dissimile dagli obiettivi degli interventi politici regali precedenti, meno fruttuosi, era di purificare e unificare il *saṃgha* dello Sri Lanka. Questa volta una serie di fattori contribuì al successo. Da una parte i *nikāya* erano stati indeboliti dalla recente confisca di proprietà monastiche da parte del re Vikramabāhu I (regnante fra il 1111 e il 1132) e, dall'altra, vi fu una tregua nella guerra guerreggiata fra i gruppi cingalesi e dell'India meridionale.

Il concilio «purificò» il *saṃgha*, il che significa che si sottopose a verifica il codice di retta condotta monastica e si espulsero i monaci che rifiutavano di adeguarsi. Le riforme, dunque, ricondussero all'unità tutte le fazioni rimanenti (ed è evidente che ne esistevano molte) in un singolo ordine comunitario. Nel fare ciò, le riforme fornirono la base per una nuova struttura di organizzazione ecclesiastica che fu fondata a quell'epoca o immediatamente dopo. Il nuovo sistema implicava l'elezione, da parte del re, di un *mahāsvami* o *sangharāja*, che fungesse da capo monastico del *saṃgha* nel suo insieme, e anche la nomina (sotto di lui) di due *mahāsthavira* per controllare rispettivamente i *gāmavāsin*, o monaci che abitavano nei villaggi, e i *vanavāsin*, o monaci che abitavano nella foresta (anche detti *araññika*).

Il movimento di riforma, che il concilio espresse e sostenne, generò anche un'eccezionale esplosione di creatività letteraria che eguagliò e forse perfino superò i risultati letterari di Buddhaghosa e di altri, realizzati circa sette secoli prima. Questa nuova fioritura letteraria ebbe due dimensioni molto importanti. La prima fu la produzione di un intero nuovo livello di letteratura *pāli*, principalmente da parte di un monaco di nome Sāriputta (una figura di spicco del concilio che sembra abbia ricoperto in seguito la posizione di *mahāsvami*) e dei suoi discepoli. Le nuove opere *pāli* comprendevano una serie di sottocommentari sui commentari di Buddhaghosa, specialmente sul *vinaya*; erano anche compresi parecchi testi molto importanti che trattavano i lignaggi o le storie (*vaṃsa*) di svariate reliquie del Buddha e dei monumenti a lui dedicati, come anche le vaste cronache storiche che aggiornarono la narrativa del *Mahāvaṃsa*. Questo nuovo dinamismo letterario generò anche nuovi generi di letteratura *pāli* e cingalese, che spesso erano permeati di temi devozionali. Questa letteratura esprimeva vivacemente il nuovo interesse riformista a trasmettere il messaggio del Theravāda in un codice linguistico e religioso accettabile sia da parte dei monaci che da parte dei laici, tanto nelle campagne quanto nei centri urbani.

Questa tradizione riformata rimase per lo più prominente e creativa nello Sri Lanka fino all'arrivo dei Portoghesi nel XV secolo, e si conservò per alcuni secoli in seguito. Il *saṃgha* mantenne la propria relazione simbiotica con i re cingalesi e i monasteri acquisirono nuove terre e nuove ricchezze. Tuttavia, durante il periodo successivo al 1500, quando l'autorità del regno buddhista locale fu sempre più confinata agli altopiani dell'interno, il *saṃgha* subì una seria erosione di qualità. All'inizio del XVIII secolo il livello di erudizione e di disciplina monastica si era effettivamente degradato a un livello molto basso.

Birmania. In Asia sudorientale la rinascita del Theravāda avvenne in modo molto diverso. All'epoca in cui il re Aniruddha salì al trono di Pagan (XI secolo), i Mon nella Birmania inferiore conservavano una tradizione theravādin molto antica associata con i missionari di Aśoka, Soṇa e Uttara. Attraverso le riforme iniziate da Aniruddha e dal suo precettore monastico Shin Arahan, e dal suo successore, il re Kyanzittha, si stabilì una forte tradizione theravādin nella Birmania superiore, che ottenne un potente sostegno regale. Nel XII secolo un ulteriore elemento di riforma fu introdotto a Pagan da un monaco di nome Chapaṭa, che si era recato nello Sri Lanka durante il regno di Parākramabāhu I e aveva ottenuto una nuova ordinazione nel *saṃgha* dello Sri Lanka recentemente purificato e unificato. Pertanto, alla fine del XII secolo, quando la dinastia di Pagan era ancora una forza molto potente, la tradizione del Theravāda si era saldamente stabilita come la religione principale della Birmania. Ciò che più conta, le tre principali sottotradizioni che avrebbero convissuto e sarebbero entrate in competizione reciproca durante l'intero periodo premoderno (quelle associate con la Birmania inferiore, la Birmania superiore e lo Sri Lanka) erano tutte più o meno saldamente istituite.

Le riforme monastiche birmane, che per certi aspetti corrispondono a quelle che erano state realizzate nel XII secolo nello Sri Lanka, avvennero quando il re mon di nome Dhammaceti salì al trono della Birmania inferiore nel XV secolo. Re Dhammaceti, un ex monaco, organizzò una delegazione di diciotto monaci che si recarono nello Sri Lanka per ricevere una nuova ordinazione.

Quando essi ritornarono, insistette che tutti coloro che desideravano rimanere all'interno del *saṃgha* nel suo regno fossero ordinati di nuovo dalla nuova comunità. A seguito di questo processo di «purificazione» e unificazione, il re stabilì inoltre una gerarchia monastica la cui responsabilità era di mantenere una stretta aderenza alle regole del *vinaya*. Gli sforzi del re Dhammaceti servirono a porre in rilievo l'influsso delle tradizioni monastiche cingalesi in Birmania. Inoltre, la sua attività diede impulso a una nuova tradizione di erudizione e di commentari dell'*abhidhamma* pāli che da quel momento è sempre rimasta il marchio distintivo del Buddhismo birmano.

Thailandia, Cambogia e Laos. Più a oriente, la rinascita del Theravāda si sviluppò in un'epoca successiva rispetto a quanto avvenne in Birmania. Il primo segnale che potesse stare per iniziare un'espansione dell'influsso theravādin venne dalla notizia che uno dei cinque monaci che accompagnarono Chapaṭa nel suo viaggio nello Sri Lanka alla fine del XII secolo era un membro della corte regale di Angkor. Tuttavia, è solo nella seconda parte del XIII secolo che diventa disponibile una documentazione evidente. Secondo i resoconti di un visitatore cinese, il Theravāda (forse con connessioni con le tradizioni sia mon che cingalesi) era diventato uno dei principali fattori della vita religiosa nella capitale khmer/cambogiana di Angkor.

I regni thai da poco fondati (XIII secolo) di Lānnā nella Thailandia nordoccidentale e Sukhōthai nella Thailandia centrale assunsero le redini del potere dai propri predecessori mon in regioni precedentemente definite dall'antica civiltà di Dvāravatī. Come i propri predecessori Mon, anche i Thai veneravano tradizioni del Theravāda. Ma durante la metà del XIV secolo, le tradizioni theravādin mon dovettero lasciar spazio a un movimento di riforma cingalese che si sviluppò da un centro situato a Martaban nella Birmania inferiore fino a numerose capitali thai, comprese Ayutthayā, Sukhōthai e Chiangmai (Lānnā).

Nell'intera regione continuarono a proliferare monasteri del Theravāda. Nella seconda parte del XV secolo la capitale di Lānnā, Chiangmai, si era messa in luce come uno dei centri intellettuali principali del mondo del Theravāda. Nella Thailandia centrale, dove il centro di potere si spostò gradualmente da Sukhōthai ad Ayutthayā, la presenza del Theravāda si consolidò. Ancor più a oriente, in Cambogia, gradualmente il Buddhismo Theravāda sostituì le tradizioni profondamente radicate dell'Induismo e del Buddhismo Mahāyāna, transizione che fu facilitata dall'abbandono dell'antica capitale di Angkor alla metà del XV secolo. Secondo i resoconti delle cronache, il Theravāda divenne la tradizione principale in Laos a partire dalla conversione di un principe laotiano durante il suo esilio presso la corte di Angkor alla metà del XIV secolo. Egli divenne in seguito il sovrano del potente regno laotiano di Luang Prabang. Durante questo periodo l'appropriazione di influssi riformisti theravādin provenienti dallo Sri Lanka continuò nell'intera regione. In effetti, all'inizio del XVI secolo, fraternità riformiste cingalesi dominavano in tutti i principali regni e anche in molti di quelli minori.

Durante tutto il tardo periodo premoderno in Asia sudorientale esistevano molti regni di tradizione theravādin che dominarono su varie regioni geografiche in epoche diverse. Una successione di tali regni costituì e promosse una tradizione «nazionale» a legame debole in Birmania, e un regno thai più stabile era governato da Ayutthayā. Nel Laos si succedettero l'un l'altro una serie di importanti regni theravādin, e in Cambogia si stabilì un ulteriore centro regale. Dal momento che il modello e lo sviluppo della religione del Theravāda, sia monastica che civilizzatrice, variava di regione in regione e di regno in regno, qualunque tipo di generalizzazione è necessariamente problematica. Tuttavia, nell'intera regione si possono osservare due importanti caratteristiche.

In primo luogo, la storia monastica, punteggiata come fu da movimenti di riforma, fu necessariamente anche soggetta a considerevoli tensioni intrinseche in quel processo. In Asia sudorientale una continua tensione, più o meno esplicita, caratterizzava le relazioni fra i movimenti di riforma e le altre tradizioni che continuavano a esistere insieme con essi. I gruppi di riforma erano in competizione l'uno con l'altro e con i gruppi locali riguardo alla purezza e all'autenticità delle proprie osservanze religiose. Faccenda molto delicata, la faziosità monastica poteva essere prontamente interpretata come un segno dell'incapacità del re di mantenere l'ordine nel proprio regno (e spesso lo era in effetti). Per dimostrare la propria autorevolezza a governare, i patroni regali dovevano agire giudiziosamente in modo da mantenere in equilibrio le richieste spesso contraddittorie di purezza monastica e di unità.

In generale, i riformisti erano associati a comunità cingalesi e, prima o poi, con sostenitori regali. D'altro canto, le comunità theravādin che opponevano resistenza a queste riforme (comunità che, spesso, erano a loro volta prodotti di riforme precedenti) tipicamente mantenevano le proprie tradizioni riguardo alla disciplina monastica e alla proprietà della ricchezza monastica. In alcuni casi, questi gruppi conservarono testi e pratiche derivate in origine da scuole buddhiste sanscrite che un tempo avevano esercitato una considerevole influenza sull'area. Essi erano spesso connessi a modalità localizzate di sacralità e avevano delle forti resistenze nei confronti dei tentativi della capitale di eser-

citare un'autorità centralizzata. Inoltre, essi spesso utilizzavano sia testi *pāli* che in lingue indigene, come anche modalità di pratica mistica e magica, che erano di carattere chiaramente tantrico. Tuttavia, bisogna sottolineare che credenze riguardo al potere magico di suoni adeguatamente intonati, specialmente parole *pāli*, potere di realizzare l'ordine o di assicurare la protezione, sembra fossero comuni a entrambi i gruppi.

La seconda caratteristica della tradizione theravādin premoderna nell'intera Asia sudorientale era la sua peculiare maniera e l'estensione del proprio ruolo civilizzatore. Come il *saṃgha* del Theravāda dello Sri Lanka, il *saṃgha* theravāda dell'Asia sudorientale mantenne relazioni simbiotiche con i diversi re che governavano in regioni specifiche. Il *saṃgha* sosteneva la venerazione di *stūpa* e di immagini del Buddha che avevano connessioni a ogni livello con la vita politica e sociale. Inoltre, come il *saṃgha* theravādin dello Sri Lanka, il *saṃgha* dell'Asia sudorientale sviluppò una tradizione di testi in *pāli* e nelle diverse lingue indigene (alcuni tradotti, altri di redazione originale), che prendeva in considerazione gli interessi religioso, sociale e morale di tutti i gruppi, dalla corte al villaggio. Ma in Asia sudorientale vi fu una pratica particolare che mise in maggiore rilievo l'impatto civilizzatore del Buddhismo Theravāda, e cioè, la partecipazione temporanea di un significativo segmento della popolazione maschile alla vita dell'ordine monastico. In alcune regioni ciò implicava un'ordinazione temporanea come novizio. In altre aree essa implicava un'ordinazione temporanea, o numerose ordinazioni temporanee, come membro a tutti gli effetti dell'ordine. Ma qualunque forma assumesse questa pratica, essa creò il contesto di un'acculturazione monastica che conferì alle società di Birmania, Thailandia, Cambogia e Laos la loro sfumatura caratteristicamente theravādin.

Il Buddhismo Theravada dopo il 1750

Durante gli ultimi due secoli e mezzo il Buddhismo Theravāda ha conservato la propria struttura fondamentale e le tradizioni regionali principali hanno mantenuto molte delle caratteristiche che lo hanno caratterizzato durante le epoche premoderne. Tuttavia, durante questo periodo si sono verificati sviluppi importanti nel mondo del Theravāda, alcuni in conseguenza di dinamiche interne, altri come risultato delle pressioni esterne del colonialismo e della «modernità». Dato che la maggior parte di questi sviluppi sono comparsi nell'intero mondo del Theravāda, li si tratterà tematicamente. Tuttavia, dal momento che nelle diverse regioni questi sviluppi hanno assunto forme molto diverse, sarà anche necessario prestare molta attenzione alle differenze regionali e nazionali.

Nel contesto monastico l'ambiente fu preparato agli sviluppi del periodo moderno da importanti riforme che furono introdotte in ciascuna delle tre principali regioni. Nello Sri Lanka la riforma più importante avvenne nei decenni alla metà del XVIII secolo. Questo movimento, situato nel regno indipendente di Kandy e guidato dal *sangharāja* di nome Välivita Saranaṃkara, ricevette il sostegno regale. I riformatori, convinti che il proprio lignaggio di ordinazione presentasse dei difetti, invitarono monaci thai nello Sri Lanka per introdurre di nuovo un autentico lignaggio theravādin. Grazie ai loro sforzi fu fondato un nuovo *nikāya* siyam (thai).

Più avanti, nel XVIII secolo, il re Bodawapya (regnante fra il 1781 e il 1819) riuscì a unificare la Birmania sotto il proprio governo e a stabilire un considerevole grado di disciplina regolata da re all'interno del *saṃgha* birmano. Grazie ai suoi sforzi Bodawapya risolse ufficialmente la disputa annosa e rancorosa fra fazioni monastiche riguardo al modo corretto di indossare le vesti monastiche. Dopo aver più o meno unificato il *saṃgha*, le riforme di Bodawapya stabilirono la base per il segmento dell'ordine che continua a includere la maggioranza dei monaci birmani.

In Indocina le corrispondenti riforme furono promosse da re Rāma I, il fondatore del regno thai di Bangkok. Salito al trono dopo un periodo di gravi disordini seguito alla distruzione dell'antica capitale di Ayutthayā, il primo sovrano della nuova dinastia Cakkrī introdusse una serie di riforme che unificarono il *saṃgha* e rafforzarono la disciplina all'interno dei suoi ranghi. Questa comunità più o meno unificata, in seguito chiamata Mahānikāya, non ha mai più perso la propria posizione di maggioranza all'interno del *saṃgha* thai. In Cambogia e in Laos all'inizio del periodo moderno dominavano comunità del Mahānikāya strettamente connesse, sebbene meno riformate, e da allora hanno mantenuto tale posizione.

Durante il XIX secolo all'interno del *saṃgha* in ciascuna regione emersero una o più fazioni principali contrapposte. Nello Sri Lanka comparvero sulla scena due comunità antagoniste: il *nikāya* Amarapura (così chiamato perché esso ricevette il nuovo lignaggio di ordinazione dal ramo del *saṃgha* birmano che era riconosciuto presso la capitale birmana di Amarapura) e il *nikāya* Rāmañña (così detto perché ricevette il proprio nuovo lignaggio di ordinazione dal *saṃgha* mon che aveva sede nella regione di Rāmañña nella Birmania inferiore). Il *nikāya* Amarapura sorse poiché ben presto l'ordinazione nel *nikāya* siyam divenne limitata ai membri della casta superiore (*goyigama*). Sebbene l'intrusione di distinzioni castali nel *saṃgha* theravādin dello Sri Lanka non fosse un fenomeno nuovo, tale discriminazione portò, all'inizio del XIX secolo, alla formazione di

una comunità antagonista. Questa nuova comunità era, e rimane ancor oggi, una confederazione piuttosto libera di numerosi piccoli gruppi di diverse altre caste, che sono particolarmente importanti nello Sri Lanka sudoccidentale.

Il *nikāya* Rāmañña fu fondato nel 1864 quando un gruppo di monaci con un atteggiamento più radicale verso qualunque tipo di distinzione di casta all'interno del *saṃgha* e un approccio più «modernista» verso tutti gli aspetti della dottrina e della pratica buddhista formò la propria comunità indipendente («modernista» in questo articolo indica un atteggiamento scettico verso credenze tradizionali riguardanti la cosmologia, l'esistenza di dei e spiriti e l'efficacia dei rituali). Sebbene il *nikāya* Rāmañña, più severo e più modernista, sia rimasto di gran lunga la comunità più piccola fra quelle cingalesi, esso ha tuttavia esercitato un notevole influsso sul Buddhismo dello Sri Lanka.

Durante il XIX secolo molti fattori e orientamenti simili erano presenti sia in Birmania che nello Sri Lanka, ma un contesto politico e sociale molto diverso portò a una proliferazione molto maggiore di *nikāya* e di gruppi simili chiamati *gaing*. In Birmania, molto più che nello Sri Lanka, la conquista britannica del XIX secolo smembrò il tessuto della vita sociale. In risposta a un ambiente frammentato, si formarono numerosi gruppi più strettamente organizzati, fianco a fianco alla maggioranza dei monaci che, durante il regno di re Mindon (morto nel 1878), continuarono ad accettare l'autorità del concilio del *nikāya* Thudhamma sostenuto dal re. Questi vari gruppi erano sia complementari che in competizione riguardo alla purezza dell'osservanza monastica e al sostegno dei laici. Fra questi gruppi i monaci del Thudhamma e la confraternita degli shwegyin vennero a svolgere un ruolo più importante. A paragone con i monaci del Thudhamma, il gruppo degli shwegyin riuscì a mantenere un livello più rigoroso di erudizione e di disciplina. Gli shwegyin e altre comunità riformiste più piccole, sebbene di orientamento meno esplicitamente «modernista» rispetto alla comunità Rāmañña dello Sri Lanka, avevano strette affinità con essa.

Nell'Indocina occidentale durante il XIX secolo emerse un unico nuovo *nikāya*, il Thammayut, che allo stesso tempo divenne un complemento ed entrò in competizione con la comunità istituzionale del Mahānikāya. Il Thammayut (dhammayuttika) fu fondato in Thailandia alla metà del XIX secolo dal futuro re Mongkut (Rāma IV) durante gli oltre vent'anni che egli trascorse nel *saṃgha*. Di orientamento chiaramente modernista, il gruppo ricevette il proprio lignaggio di ordinazione dalla stessa tradizione mon alla quale si erano rivolti i riformisti di orientamento moderno di altri Paesi. Ma, a differenza della confraternita Rāmañña dello Sri Lanka e degli shwegyin della Birmania, il Thammayut ricevette un particolare sostegno dall'invitta monarchia della Thailandia durante tutta la fine del XIX e l'inizio del XX secolo. Ciò, oltre al fatto strettamente correlato che i suoi membri provenivano per lo più dai livelli superiori dell'*élite* thai, gli permise di esercitare una forte influenza sul più ampio Mahānikāya. La condizione privilegiata del Thammayut e il fatto che i suoi membri fossero elitari gli permise anche di svolgere un ruolo importante nel portare tradizioni provinciali nel *saṃgha* thai centrale e nell'estendere l'influsso centrale thai anche ai *saṃgha* della Cambogia e del Laos. [Vedi la biografia di *MONGKUT*].

Pertanto, all'inizio del XX secolo, erano già sorte le diverse comunità che ancora costituiscono i *saṃgha* del Theravāda dello Sri Lanka e dell'Asia sudorientale. Ma bisogna menzionare ancora un altro sviluppo connesso al XX secolo, e cioè il timidissimo e controverso rinascimento dell'ordine delle monache. Per oltre un millennio l'ordine non esistette nel contesto theravādin, sebbene in alcune regioni vi fossero molte donne, generalmente anziane, che adottavano uno stile di vita nubile e frequentavano gli ambienti monacali. Ma negli ultimi anni alcune donne determinate dei Paesi del Theravāda si recarono a Taiwan, dove ricevettero l'ordinazione nel lignaggio di monache che era stato trasmesso in Cina dallo Sri Lanka nel V secolo. Attualmente il numero di tali monache nei Paesi del Theravāda è ancora minuscolo e l'autenticità della loro ordinazione non è riconosciuta dalla grande maggioranza dei monaci e dei laici. Ma chiaramente è stato piantato il seme di un possibile rinascimento.

Durante il periodo moderno questi sviluppi essenzialmente monastici furono complementari a una serie di movimenti di orientamento civilizzatore, i quali tutti hanno attinto a tradizioni istituite da lunga data. Ma, nello stesso tempo, essi si sono appropriati di queste tradizioni e le hanno adattate in modi nuovi. Si possono citare come esempio quattro movimenti.

1. I movimenti millenaristi, che costituiscono il primo esempio, si possono dividere in almeno due tipi principali. Il primo tipo, che è comparso principalmente in Birmania e in altri Paesi dell'Asia sudorientale, è rappresentato da movimenti più mistici, politicamente passivi, che pongono ciascuno al proprio centro un culto rivolto a un personaggio carismatico (talvolta identificato con il futuro Buddha Metteyya), che ci si aspetta inauguri una nuova età, in un tempo futuro molto indefinito. Il secondo tipo è rappresentato da movimenti più attivisti che sono sorti in periodi e in contesti nei quali si verificarono crisi di potere. Tali movimenti millenaristi politicamente attivi comparvero nello Sri Lanka e in Asia su-

dorientale durante il periodo della conquista coloniale britannica e francese. Essi comparvero all'interno dello stesso contesto coloniale, come si nota specialmente nella famosa ribellione Saya San della Birmania. Essi sorsero anche quando i governi indigeni (specialmente in Birmania e in Thailandia) cercarono di estendere la propria autorità nelle regioni periferiche.

2. Una serie di movimenti strettamente correlata, particolarmente forte in Asia sudorientale implica la coltivazione della pratica della meditazione. Molti di questi movimenti si sono sviluppati intorno a personaggi carismatici che hanno raggiunto stati di meditazione avanzata e in alcuni casi godono la fama di essere *arahant*, o santi pienamente perfetti. Spesso in alcuni casi questi individui, molto avanti nella pratica della meditazione, rendono disponibile il proprio potere ai seguaci sotto forma di amuleti adeguatamente benedetti o di altri oggetti sacri. D'altro canto, molti dei movimenti di questa categoria pongono in rilievo l'importanza della meditazione per tutti. Si sono sviluppate forme speciali di pratica per monaci meno impegnati e per i laici. Molti centri di meditazione destinati ai laici sono stati fondati in Birmania, dove all'inizio del XX secolo si cominciò a evidenziare questo interesse contemporaneo per la meditazione, in Thailandia, dove negli ultimi anni la meditazione dei laici ha goduto di grande popolarità, e anche sempre più nello Sri Lanka.

3. Una terza serie di movimenti che hanno avuto un impatto significativo sono quelli che si possono caratterizzare come «modernisti» nel senso specifico definito sopra. Nel contesto monastico gli interessi modernisti furono molto spesso coinvolti nella formazione di numerose comunità monastiche che si svilupparono durante il XIX secolo nei diversi Paesi del Theravāda. Cosa altrettanto importante, sono comparsi e hanno messo radici notevoli movimenti laici con ideologie moderniste. Alla fine del XIX secolo nello Sri Lanka, Anagārika Dharmapāla e coloro che condividevano le sue opinioni sottolinearono una modalità «terzomondista» dell'ascetismo laico (*Anagārika* è un titolo che designa un asceta laico) e rifiutarono molte credenze e pratiche buddhiste tradizionali come superstiziose e inutili. Durante l'epoca di Dharmapāla e in seguito molti altri movimenti e associazioni modernisti si sono sviluppati fra i laici in tutto il mondo del Theravāda, specialmente nelle regioni urbane. L'influsso di questi movimenti e associazioni è evidente soprattutto nello Sri Lanka e in Thailandia, ma, in alcuni periodi, essi sono stati componenti attivi delle comunità della Birmania e, in misura minore, anche in Cambogia e Laos. È anche importante notare che parecchi di questi movimenti e associazioni modernisti sono stati strumentali alla fondazione e al mantenimento di un'importante organizzazione ecumenica buddhista nota come l'Associazione Mondiale dei Buddhisti.

4. Considerando il carattere civilizzatore del Buddhismo Theravāda, non c'è da sorprendersi che esso fu implicato in processi politici e tendenze ideologiche che hanno influenzato i diversi Paesi del Theravāda durante il XIX e il XX secolo. Nello Sri Lanka e in Birmania alcuni segmenti della comunità theravādin, compresa la comunità monastica, furono molto profondamente impegnati nei movimenti per l'indipendenza nazionale. Questi stessi gruppi si impegnarono anche in tentativi, durante il periodo seguito all'indipendenza, di costruire società nuove, a struttura democratica, che fossero sia buddhiste che socialiste. Negli anni '50 tali speranze furono espresse fortemente nel contesto del duemilacinquecentesimo anniversario della morte del Buddha, celebrato nel 1956. Tali celebrazioni compresero un «sesto» concilio buddhista molto pubblicizzato, che fu promosso dal governo birmano di U Nu.

A partire dai tardi anni '50 del XX secolo, la situazione cambiò considerevolmente in entrambi i Paesi. Nello Sri Lanka le antiche speranze della nazionalità buddhista furono gravemente erose e un governo non socialista prese il potere. Inoltre, alcuni politici cingalesi, che rappresentano sia la destra che la sinistra, utilizzano un linguaggio buddhista nella retorica che riguarda la violenza di tipo comunitario fra la maggioranza cingalese e la numerosa minoranza tamiḷ. Anche in Birmania le speranze di una nazionalità buddhista si sono affievolite e il governo militare che prese il potere all'inizio degli anni '60, nonostante il proprio sostegno nominale al socialismo buddhista, tentò di mantenere il Buddhismo isolato dalla corrente principale della vita nazionale. Ma nel caso birmano bisogna anche notare che negli ultimi anni il governo militare ha intrapreso una svolta nuova e significativa, dando inizio a una riforma dell'ordine monastico che mira a «purificarlo», a dimostrare interesse statale negli affari monastici e ad aprire canali di comunicazione fra il governo e il *saṃgha*.

Più a oriente, le interazioni fra Buddhismo Theravāda, politica e ideologia sono state ugualmente importanti ma di carattere molto diverso. In Thailandia le affinità fra la tradizione e il nazionalismo erano tanto forti quanto nello Sri Lanka e in Birmania. Ma dal momento che la Thailandia non fu mai conquistata da una nazione occidentale, tali affinità hanno avuto come esito una relazione fondamentalmente di cooperazione fra Buddhismo e governo istituzionale, e una continuazione piuttosto stabile della tradizionale relazione simbiotica fra il *saṃgha* e lo Stato. Negli ultimi anni il Buddhismo è sempre più strettamente associato con lo sviluppo capitalista, mentre il socialismo (buddhista o altro) è rimasto alla periferia politica e ideologica.

In Cambogia e nel Laos a un'antica continuità con la tradizione ricevuta seguì una frattura che fu sia drammatica che devastante. La continuità che caratterizzava la situazione religioso-politica durante il periodo coloniale era resa possibile dal fatto che i Francesi (i dominatori coloniali della regione) scelsero di governare a distanza e di lasciare l'ordine religioso e politico istituzionale largamente intatto.

La frattura radicale fu, naturalmente, il risultato dei disordini causati dalla guerra che devastò l'area fra la fine degli anni '60 e l'inizio degli anni '70, e dalla vittoria dei comunisti in entrambi i Paesi. In Cambogia, la devastazione comunista del Buddhismo durante il regime di Pol Pot (1975-1980) fu diffusa e brutale. Nel Laos (e, a partire dal 1980, in Cambogia) l'approccio delle autorità comuniste è stato considerevolmente più controllato; ma anche in questi contesti le istituzioni tradizionali buddhiste hanno subìto gravi danni e i valori tradizionali buddhisti sono stati direttamente e seriamente minacciati.

Il Buddhismo Theravada oggi

Il Buddhismo Theravāda rimane molto vitale nello Sri Lanka e nell'Asia sudorientale, sia come tradizione monastica che come forza civilizzatrice. Il *saṃgha*, nonostante i numerosi problemi da cui è afflitto, continua le tradizioni di erudizione *pāli* e di pratica di meditazione. Esso continua a produrre persone di levatura intellettuale e valore spirituale. Esso continua anche a generare movimenti (spesso movimenti in conflitto) volti alla riforma monastica, allo sviluppo spirituale e al benessere della società.

Inoltre, il Buddhismo Theravāda continua a esercitare la sua influenza sulle istituzioni e sui valori delle società nelle regioni tradizionalmente theravādin. Questa influenza assume forme molto diverse nello Sri Lanka, dove spesso le differenze etniche implicano differenze religiose; in Birmania, dove i *leader* della nazione hanno tentato di isolare la popolazione da molti aspetti della «modernità»; in Thailandia, dove il ritmo della «modernizzazione» è molto rapido; in Cambogia e nel Laos, dove il Buddhismo Theravāda è stato «destabilizzato» dai governi comunisti insediatisi recentemente. Ma in ogni caso il Buddhismo Theravāda continua a dare significato alla vita quotidiana dei suoi seguaci.

[Vedi anche *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*. Per una discussione correlata incentrata sull'interrelazione fra il Buddhismo e le culture locali vedi *CINGALESI, RELIGIONE DEI*, vol. 9; *ASIA SUDORIENTALE, RELIGIONI DELL'*; *BIRMANA, RELIGIONE DELLA*; *LAO, RELIGIONE DEI*; *KHMER, RELIGIONE DEI*; *THAI, RELIGIONE*, tutte nel vol. 13. Vedi inoltre *SAṂGHA*; e *CULTO E PRATICHE DI CULTO BUDDHISTE E REGALITÀ*, vol. 1].

BIBLIOGRAFIA

Purtroppo non vi sono testi che trattino adeguatamente il Buddhismo Theravāda nel suo insieme. Forse lo studio singolo più comprensivo riguardante il periodo premoderno è K.L. Hazra, *History of Theravāda Buddhism in South-East Asia*, New Delhi 1982, che tratta tanto gli sviluppi indiani quanto quelli dello Sri Lanka. È necessario integrare questo testo con altre opere che trattano aspetti particolari della tradizione, come W. Geiger, B. Ghosh (trad.), *Pāli Literature and Language*, Delhi 1943 (2ª ed.); J.C. Holt, *Discipline. The Canonical Buddhism of the Vinayapiṭaka*, Delhi 1981; J.R. Carter, *Dhamma. Western Academic and Sinhalese Buddhist Interpretations*, Tokyo 1978; S. Collins, *Selfless Persons. Imagery and Thought in Theravāda Buddhism*, Cambridge 1982; W.L. King, *Theravāda Meditation*, University Park/Pa. 1980; Bhikkhu Nyanatiloka, *Guide to the Abhidhamma-pitaka*, N. Thera (cur.), Kandy 1971 (3ª ed. riv. e ampl.). Molti degli aspetti di civiltà sono trattati in due testi correlati: B. Smith, *Religion and the Legitimation of Power in Thailand, Laos, and Burma*, Chambersburg/Pa. 1978, e B. Smith, *Religion and the Legitimation of Power in Sri Lanka*, Chambersburg/Pa. 1978. Argomenti simili sono esplorati in H. Bechert, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus*, I-III, Frankfurt a.M. 1966-1973. Due altri studi redatti per un pubblico più generico sono R.C. Lester, *Theravada Buddhism in Southeast Asia*, Ann Arbor 1973, e D.K. Swearer, *Buddhism and Society in Southeast Asia*, Chambersburg/Pa. 1981.

Grazie all'ampio impegno di traduzione, principalmente da parte della Pali Text Society, i non specialisti possono accedere a un ampio corpo della letteratura theravādin. Praticamente l'intero *Tipiṭaka* è stato tradotto in inglese ed è incluso nella collana «Sacred Books of the Buddhists» o nelle «Translation Series» della Pali Text Society. Tra i testi postcanonici più importanti disponibili in inglese si annoverano W. Geiger (trad.), *The Mahāvaṃsa. The Great Chronicle of Ceylon*, London 1964; B. Ñyāṇamoli (trad.), *The Path of Purification*, Colombo 1964 (2ª ed.), una traduzione dell'opera di Buddhaghosa del V secolo; F.E. Reynolds e M.B. Reynolds (tradd.), *Three Worlds According to King Ruang*, Berkeley 1982, la traduzione del *Trai Phūmi Phra Rūang*, il trattato cosmologico del XIV secolo di Phya Lithai.

Un'utile introduzione alla tradizione del Theravāda dello Sri Lanka si trova in F. Reynolds e B.L. Smith (curr.), *The Two Wheels of Dhamma. Essays on the Theravada Tradition in India and Ceylon*, (AAR Studies in Religion, 3), Chambersburg/Pa. 1973. Essa dovrebbe essere integrata dall'eccellente R.A.L.H. Gunawardhana, *Robe and Plough. Monasticism and Economic Interest in Early Medieval Sri Lanka*, Tucson 1979, e da K. Malalgoda, *Buddhism in Sinhalese Society, 1750-1900. A Study of Religious Revival and Change*, Berkeley 1976. Per due testi che trattano in dimensioni molto diverse la tradizione «contemporanea», cfr. M. Carrithers, *The Forest Monks of Sri Lanka. An Anthropological and Historical Study*, Delhi 1983, e R.F. Gombrich, *Precept and Practice. Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*, Oxford 1971.

La presentazione più generale del Buddhismo Theravāda in Birmania si trova in M.E. Spiro, *Buddhism and Society. A Great Tradition and its Burmese Vicissitudes*, New York 1970. Gli studiosi seri consulteranno anche l'importantissimo E.M. Mendelson, *Saṃgha and the State in Burma. A Study of Monastic Sectarianism and Leadership*, Ithaca/N.Y. 1975; E. Sarkisyanz, *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution*, The Hague 1965, e M. Nash, *The Golden Road to Modernity. Village Life in Contemporary Burma*, New York 1965.

La tradizione del Theravāda in Thailandia è stata studiata a fondo da St. J. Tambiah in una trilogia di testi eccellenti: *Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand*, Cambridge 1970; *World Conqueror and World Renouncer. A Study of Buddhism and Polity in Thailand Against a Historical Background*, Cambridge 1976; *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets. A study in Charisma, Hagiography, Sectarianism, and Millennial Buddhism*, Cambridge 1984. Altri testi interessanti sono: D.K. Swearer, *Wat Haripujjaya. A Study of the Royal Temple of the Buddha's Relic, Lamphun, Thailand*, Missoula/Mont. 1976; F.E. Reynolds e Regina T. Clifford, *Saṃgha, Society and the Struggle for National Integration. Burma and Thailand*, in F.E. Reynolds e T.M. Ludwig (curr.), *Transitions and Transformations in the History of Religions. Essays in Honor of Joseph M. Kitagawa*, Leiden 1980, pp. 56-88.

Gli studi che trattano il Buddhismo Theravāda in Laos e in Cambogia sono molto meno adeguati e sono praticamente tutti in francese. Le migliori introduzioni sono probabilmente gli articoli sul Buddhismo nelle raccolte curate da René de Berval: cfr. R. de Berval (cur.), *Présence du royaume Lao*, in *France-Asie*, Saigon 1956; R. de Berval (cur.), *Présence du Cambodge*, Saigon 1955. Due libri che presentano una sorta di panoramica sono M. Zago, *Rites et ceremonies en milieu bouddhiste lao*, Roma 1972, e L. Adhémard, *Le Bouddhisme au Cambodge*, Paris 1899. Gli studi recenti più importanti sono tre opere brevi ma erudite, che pongono in rilievo un importante influsso tantrico nelle tradizioni buddhiste *pāli* in Cambogia e che presentano implicazioni per l'interpretazione della tradizione più in generale: cfr. F. Bizot, *Le Figuier à cinq branches*, Paris 1976; F. Bizot, *La grotte de la naissance*, in «Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient», 66 (1979); F. Bizot, *Le Don de soi-même*, Paris 1981.

Ulteriori informazioni bibliografiche, comprese annotazioni di molte delle opere citate in questa sede, si possono trovare consultando le relative sezioni in F.E. Reynolds, J. Holt e J. Strong (curr.), *Guide to Buddhist Religion*, Boston 1981, e in F.E. Reynolds, *Buddhism*, in C.J. Adams (cur.), *A Reader's Guide to the Great Religions*, New York 1977 (2ª ed.), pp. 156-222.

FRANK E. REYNOLDS e REGINA T. CLIFFORD

TIANTAI. La tradizione del Tiantai del Buddhismo Mahāyāna cinese si fonda sugli scritti del monaco Zhiyi (538-597) e dei suoi successori. Questa tradizione è caratterizzata dall'estrema importanza data alla pratica della meditazione e alla metodologia esegetica e dalla centralità accordata alle dottrine del *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra* (cinese, *Miaofa lianhua jing*; titolo abbreviato *Fahua jing*; Il Sūtra del Loto) e del *Da ban niepan jing* (sanscrito, *Mahāyāna-parinirvāṇa Sūtra*). La tradizione del Tiantai, insieme con la tradizione dello Huayan, costituisce uno dei due principali sistemi accademici e dottrinali del Buddhismo Mahāyāna cinese. [Vedi *HUAYAN*].

Origini. Il principale testo di meditazione di Zhiyi, il *Mohe zhiguan* (La grande quiete e l'intuizione; T.D. n. 1911), afferma che la tradizione del Tiantai ebbe inizio con Huiwen, che trasmise l'essenza della sua esperienza di illuminazione al suo discepolo Huisi il quale, a sua volta, istruì Zhiyi. Per questa ragione, più tardi la storia della scuola del Tiantai farà riferimento a questi monaci definendoli i primi tre «patriarchi» del Tiantai cinese.

Huiwen. Poco si conosce della vita di Huiwen oltre al fatto che fu attivo durante il periodo dei Qi settentrionali (550-557). Anche le narrazioni più tarde dichiarano che sia il luogo di nascita sia le date sono sconosciute. La sua importanza per la tradizione deriva dai riferimenti che egli fece a certi concetti chiave che, negli scritti di Zhiyi, sarebbero divenuti centrali per il pensiero del Tiantai. Una fonte riporta che, mentre stava leggendo il *Da zhidu lun* (un commentario di venticinquemila *śloka* al *Prajñāpāramīta Sūtra*, tradizionalmente attribuito a Nāgārjuna), fu colpito da un passo che affermava: «Quando in un solo istante la mente ottiene ogni saggezza, la saggezza della Via e ogni specie di saggezza, allora tutte le contaminazioni e le loro tracce sono spazzate via». Questo concetto delle «tre saggezze in una sola mente» (*yixin sanzhi*) venne identificato, negli scritti di Zhiyi, con il concetto delle «tre intuizioni in una sola mente» (*yixin sanguan*), una dottrina basilare del sistema del Tiantai.

Tale legame con le dottrine di Nāgārjuna, fondatore del sistema dei mādhyamika e forse il più grande pensatore buddhista, venne in seguito formalizzato, riconoscendo a quest'ultimo il ruolo di primo patriarca indiano della tradizione e di ispiratore del sistema nel suo insieme. Tale legame *post facto* con figure indiane di innegabile autorità fu un mezzo comune, per le tradizioni buddhiste cinesi locali, di rivendicare legittimità e prestigio. In Asia orientale, infatti, Nāgārjuna è annoverato come «primo patriarca» di diverse tradizioni buddhiste. [Vedi *NĀGĀRJUNA*].

Huisi. Il maestro Huisi nacque nella provincia dello Hunan; le biografie più tarde affermano che la sua nascita ebbe luogo al tempo dei Wei del Nord, l'undicesimo giorno dell'undicesimo mese del 515. A quattordici anni intraprese la vita monastica e prese i voti, dedicandosi alla salmodia del testo del *Fahua jing*. A diciannove anni ebbe un'esperienza di illuminazione, mentre leggeva il *Miaoshengding jing* (Il sūtra del meraviglioso e inarrivabile *samādhi*; un testo di cui non si hanno altre attestazioni); da quel momento si isolò nei boschi e nelle foreste per praticare la meditazione in solitudine.

Qualche tempo dopo questa sua esperienza, Huisi conobbe il maestro Huiwen, il quale lo istruì sulla meditazione e sulla concomitante esperienza di illuminazione. Da quel momento, egli concentrò la propria pratica sulla meditazione. La tradizione riporta che Huisi ottenne l'illuminazione soltanto quando, disperando ormai di raggiungere lo scopo delle sue pratiche, salì in cima al muro del monastero per buttarsi di sotto. Più tardi, egli definirà tale risultato clamoroso con il termine *fahua sanmei*, o «*samādhi* del loto».

Uno dei temi ricorrenti nella sua predicazione è ben riassunto in una sua biografia: «La fonte dell'illuminazione non è remota e la propria natura [di Buddha], come il mare, non è lontana. Devi soltanto rivolgere la tua ricerca in te stesso; non aspettarti che l'illuminazione giunga da altri». Huisi morì in pace nel 577, all'età di sessantadue anni.

Delle opere attribuite a Huisi, sei sono giunte fino a noi: il *Dasheng zhiguan famen* (La dottrina del Mahāyāna della quiete e dell'intuizione; T.D. n. 1924); lo *Zhufa wucheng sanmei famen* (La dottrina dell'incontroverso *samādhi* riguardo a ogni fenomeno; T.D. n. 1923); il *Sui ciyi sanmei* (Il *samādhi* raggiunto con la volontà; *Zokuzōkyō* 2,3); il *Fahua jing anlo xingyi* (L'applicazione del capitolo *Anluo* del *Fahua jing*; T.D. n. 1926), un'opera che tratta l'etica del devoto del *Loto* in un'epoca di declino del *dharma*, secondo le direttive del quattordicesimo capitolo del *Loto*; lo *Shou pusa jieyi* (Il rituale per ricevere i precetti del *bodhisattva*; *Zokuzōkyō* 2,10); e il *Nanyue Sidashi lishi yuanwen* (I voti del maestro Si di Nanyue; T.D. n. 1933). L'autenticità di alcune di queste opere dev'essere ancora accertata da uno studio attento. In alcuni cataloghi posteriori, altre quattro opere non sopravvissute vengono attribuite a Huisi e, a giudicare dai titoli di tali opere, questo può rappresentare un tentativo retrospettivo di ascrivere alcune delle principali dottrine di Zhiyi all'ispirazione del suo maestro.

Zhiyi. Zhiyi, fondatore *de facto* della tradizione del Tiantai, nacque a Jingzhou (nell'attuale provincia dello Hunan) nel 538. A diciassette anni intraprese la vita monastica, sotto la direzione del maestro Fazhu nel monastero di Guoyuan nello Xiangzhou; dopo la sua ordinazione, cominciò a studiare il *vinaya* (le regole di disciplina monastica) con Huikuang, leggendo allo stesso tempo vari testi del Mahāyāna. Qualche tempo dopo, Zhiyi compì un pellegrinaggio al monte Taixian, dove si ritirò a recitare le «tre scritture del *Loto*», ossia il *Fahua jing*, il *Wuliang yi jing* e il *Puxianguan jing*. Continuò a salmodiare per venti giorni, al termine dei quali ottenne la perfetta comprensione del significato di quei testi.

Nel 560, Zhiyi fece un viaggio al monte Dasu dove incontrò Huisi che gli venne destinato come diretto superiore. Huisi lo istruì nelle devozioni incentrate sulla figura del *bodhisattva* Samantabhadra (cinese, Puxian) e nelle pratiche dell'*Anluo*, illustrate nel quattordicesimo capitolo (*Anluoxing pin*) del *Fahua jing*. A seguito dell'esperienza di illuminazione di Zhiyi, Huisi lo nominò suo erede del *dharma* e successore. In seguito, Zhiyi prese residenza nel monastero di Waguan a Jinling (Nanchino), dove rimase per otto anni. In questo periodo, tenne lezioni sul *Loto* e sul *Da zhidu lun* e insegnò una pratica di meditazione graduale ai suoi discepoli. Questi insegnamenti formarono la base del suo *Fajie ziti chumen* (T.D. n. 1925). Nel 575, si recò al monte Tiantai, che costituirà la sua sede principale per il resto della sua vita, e dal quale la tradizione prese il nome. Nel 577, a Zhiyi e ai suoi seguaci furono assegnati, da un editto imperiale, gli introiti fiscali della Prefettura (*xian*) di Shifeng, e due clan furono gravati dell'onere di fornire alla sua comunità viveri e acqua. In quegli anni, Zhiyi tenne lezioni sul *Jingming jing* (il *Vimalakīrtinirdeśa Sūtra*) e sul *Jinguangming jing* (un testo della *prajñāpāramitā*): entrambi gli argomenti vennero trattati nelle sue opere successive.

Nel 585, Zhiyi tenne lezioni, davanti all'ultimo imperatore della dinastia Chen, sul *Da zhidu lun*. Durante il suo soggiorno nella capitale dei Chen (Jinling), tenne lezioni anche sul *Renwang panruo jing* (Sūtra dei re benevoli; T.D. n. 246) e rimproverò l'imperatore contro l'intervento dello Stato negli affari del *saṃgha*. Nel 587, Zhiyi tenne una serie di lezioni sul *Fahua jing* al monastero di Guangze; queste lezioni costituirono la base del suo *Miaofa lianhua jing wenju* (Sentenze e frasi del *Loto*; T.D. n. 1718). Con l'insediamento della dinastia Sui (589-618) e la riunificazione della Cina dopo tre secoli e mezzo di divisione, l'area compresa tra le due regioni dello Xiangzhou e dello Xingzhou ritrovò la pace e Zhiyi poté compiere un pellegrinaggio al monte Lu, un sito famoso nella storia del Buddhismo della Terra Pura. Nel 591, a Yangzhou, amministrò i precetti del *bodhisattva* al principe Guang, che sarebbe divenuto in seguito il secondo imperatore Sui.

Nel 593, Zhiyi tenne lezioni sul *Fahua jing* al monastero di Yuchuan, nella prefettura di Dangyang, alla cui costruzione aveva sovrainteso. La trascrizione di queste lezioni ad opera di un amanuense, discepolo di Zhiyi, Guanding, servì da base al *Miaofa lianhua jing xuanyi* (I profondi princìpi del *Loto*; T.D. n. 1716). L'anno seguente, Zhiyi tenne lezioni sulla pratica della meditazione, e queste lezioni, ancora trascritte da Guanding, stanno alla base dell'ultima delle sue tre opere principali, il *Mohe zhiguan*. Nel 595, nuovamente su richiesta del principe, Zhiyi tornò nella capitale Jinling, dove compose un commentario sul *Vimalakīrti Sūtra* per incarico del suo più eminente mecenate. Poco tempo dopo, tut-

tavia, ispirato da una premonizione della propria morte imminente, Zhiyi tornò al Tiantai per impartire ai suoi discepoli gli ultimi insegnamenti, che vennero trascritti con il titolo *Guanxin lun* (Del visualizzare la mente; T.D. n. 1920). Zhiyi morì l'undicesimo mese del 597.

Sebbene Zhiyi si considerasse parte di un lignaggio spirituale che derivava in ultima analisi da Nāgārjuna e che gli era stata trasmessa attraverso Huiwen e Huisi, le dottrine che in Asia orientale vennero tipicamente attribuite al (primo) Tiantai, sono il prodotto della sua abilità di insegnante ed esegeta. Le biografie di Zhiyi riportano che egli fu responsabile della costruzione di almeno trentacinque monasteri, copiò quindici esemplari del *Tripiṭaka* e realizzò migliaia di immagini del Buddha, ordinò più di mille monaci, di cui trentadue si perfezionarono sotto la sua guida personale, e produsse un gran numero di opere di dottrina e meditazione. (Quarantasei gliene vengono attribuite, ma alcune sono chiaramente falsificazioni più tarde).

Altrettanto importanti furono i legami stretti da Zhiyi con la casa regnante Sui, che vide nella sintesi dei vari fili conduttori della tradizione buddhista un degno contrappunto all'unificazione politica dell'Impero. Sfortunatamente, la stretta relazione di cui Zhiyi godette con i regnanti Sui, e il generoso sostegno che lui e la sua comunità ricevettero dalle loro mani, furono all'origine della repentina perdita di prestigio della scuola in seguito alla caduta della dinastia nel 518. La nuova dinastia, i Tang, desiderosi di prendere le distanze dalla politica dei Sui, naturalmente evitarono tutti quei simboli di legittimità religiosa che avevano caratterizzato i loro predecessori. [Vedi *ZHIYI*].

Dottrina e pratica. La tradizione del Tiantai è caratterizzata dall'uso di un metodo esegetico che Zhiyi sviluppò e impiegò nelle sue opere, imitato poi da tutti gli scrittori successivi. [Vedi *LETTERATURA BUDDHISTA*, articolo su *Esegesi ermeneutica*]. La dottrina del Tiantai si basa su una particolare lettura del *Sūtra del Loto*, con la quale vengono indicate svariate dottrine proprie di altri testi e tradizioni e un principio organizzativo all'interno del quale i testi e le dottrine del Buddhismo Mahāyāna vengono visti nel contesto di uno schema globale di rivelazione e di livelli di interpretazione testuale. Sebbene la sistematizzazione di tale struttura nella cosiddetta dottrina dei Cinque Periodi e degli Otto Insegnamenti sia probabilmente da ascriversi a una mano più tarda, l'ispirazione di base di questo sistema deriva chiaramente da Zhiyi. A tre opere in particolare, tutte di Zhiyi, la tradizione attribuisce il ruolo di nocciolo ed epitome dei suoi insegnamenti.

Il Miaofa lianhua jing wenju. La prima di queste opere, il *Miaofa lianhua jing wenju* (in forma abbreviata, *Fahua wenju*), o *Parole e frasi del Sūtra del Loto*, si basa sulle lezioni che Zhiyi tenne nel 587, al monastero di Guangze, sul significato delle parole e delle frasi chiave del *Sūtra del Loto*. La compilazione dell'opera a cura di Guanding e la redazione degli appunti presi alle lezioni vennero completate nel 629.

Il *Wenju* impiega quattro criteri esplicativi (*sishi*) a commento del testo:

1. Il criterio basato sulle condizioni (*yinyuan shi*), nelle quali l'autore analizza il Buddha e i suoi fedeli e i quattro «benefici» (*siddhānta*) prodotti dal *sūtra* preso in esame (se esso conduca alla gioia e alla felicità; se generi i semi del bene; se possa sradicare il male e se sappia rendere capaci i suoi devoti di giungere alla comprensione dell'Assoluto).
2. Il criterio secondo il quale ogni *sūtra* è analizzato sulla base del posto che occupa negli insegnamenti del Buddha nel corso della sua vita (*yuejiao shi*). I criteri per valutare ciascun insegnamento sono due: stabilire se esso è «parziale» oppure «perfetto» (ossia, se esso esprime pienamente o soltanto in parte la dottrina del Buddha), hīnayānico o mahāyānico; e quale posto occupi nello schema dei Cinque Periodi e degli Otto Insegnamenti.
3. Il criterio secondo il quale gli insegnamenti in questione costituiscano il messaggio «di base» o «periferico» del *sūtra* (*benji shi*).
4. Il criterio fondato sul tipo di pratica meditativa insegnata nel *sūtra* (*guanxin shi*).

Questi quattro metodi esegetici sono impiegati nell'analisi globale del *Sūtra del Loto* e poi nell'analisi dei titoli di ogni singolo capitolo e di passi scelti di ciascun capitolo. I primi tre criteri sono di ordine teorico, l'ultimo pratico.

Zhiyi aveva suddiviso i contenuti del *Sūtra del Loto* secondo una modalità tripartita, una modalità bipartita e una combinazione delle due. Divise il testo totale in tre parti: introduzione (capitolo 1), nucleo degli insegnamenti (dal capitolo 2 alla prima metà del capitolo 17), e postfazione (dalla seconda metà del capitolo 17 al capitolo 28, che costituisce la fine dell'opera). Quindi operò un'ulteriore suddivisione del testo, questa volta in due parti (basandosi sul metodo *benji shi*, menzionato prima): i primi quattordici capitoli costituiscono gli insegnamenti fittizi o temporanei, mentre gli altri quattordici capitoli costituiscono il livello basilare o assoluto dell'insegnamento. Anche in questo caso, ciascuna delle due sezioni viene analizzata secondo una metodologia tripartita. Gli insegnamenti fittizi o temporanei sono composti da un'introduzione (capitolo 1), un nucleo (capitoli 2-6) e una postfazione (capitoli 7-14). Gli insegnamenti basilari o assoluti, a loro volta, sono sud-

divisi in introduzione (prima metà del capitolo 15), nucleo (dalla seconda metà del capitolo 15 alla prima metà del capitolo 17), e postfazione (dalla seconda metà del capitolo 17 alla fine dell'opera).

Secondo Zhiyi, gli insegnamenti della prima metà del *Loto* (i primi quattordici capitoli) sono incentrati sulla promessa di salvezza per tutti gli esseri. In questa parte, il Buddha Śākyamuni rivela che le vie (*yāna*) soteriologiche, che la tradizione distingue in via dello *śrāvaka*, o del devoto dello «Hīnayāna», formata dalla dottrina e dalla pratica delle Quattro Nobili Verità; via del *pratyekabuddha*, o dell'autoilluminazione del Buddha, espressa dalla dottrina della coproduzione condizionata (*pratītya-samutpāda*); e via del *bodhisattva*, o del fedele del Mahāyāna, caratterizzata dalla pratica delle «perfezioni» (*pāramitā*), non sono che percorsi religiosi *apparentemente* distinti. Di fatto, lo scopo di ciascuno di essi non è altro che la piena e completa buddhità; non vi sono tre veicoli differenti che conducono alla salvezza, bensì uno solo, l'*ekabuddhayāna*, l'«Unico Veicolo del Buddha». Questa parte del *sūtra* insegna inoltre, secondo Zhiyi, che l'esistenza fenomenica è identica all'esistenza assoluta, e che tutti i *dharma* possiedono caratteristiche reali e tangibili.

La seconda parte del *sūtra* dichiara, tuttavia, che l'apparizione di Śākyamuni in questo mondo non è che una semplice finzione, un espediente impiegato, sostiene Zhiyi, dall'unico, eterno Buddha per aiutare tutti gli esseri a raggiungere la salvezza. Secondo una tale interpretazione, il Buddha storico, e dunque tutti i Buddha delle dieci direzioni, non sono null'altro che emanazioni dell'unico Buddha, e le tappe della loro carriera in terra – la sequenza paradigmatica di nascita, rinuncia alla famiglia, dedizione alle pratiche ascetiche, e persino l'illuminazione e il *nirvāṇa* finale (*parinirvāṇa*) – non sono che mere scene di un grande dramma soteriologico, inteso a rivelare il *dharma* agli esseri senzienti. Per questa ragione, Zhiyi definì temporanei gli insegnamenti della prima metà del testo; soltanto la seconda metà, infatti, costituisce la piena rivelazione della verità assoluta.

Tutti i successivi scritti del Tiantai che hanno le parole *wenju* nel titolo impiegheranno il metodo esegetico quadripartito ora descritto.

Il Miaofa lianhua jing xuanyi. La seconda delle opere principali di Zhiyi, il *Miaofa lianhua jing xuanyi*, è innanzitutto un'esegesi delle cinque parole del titolo del *sūtra*, analizzate da cinque differenti angolazioni. Per questo motivo, il metodo esegetico impiegato nel commentario viene chiamato i «cinque tipi di profondi princìpi» (*wuzhong xuanyi*). Queste cinque categorie esegetiche caratterizzeranno tutti i successivi scritti del Tiantai che hanno il termine *xuanyi* nel titolo, e verranno impiegate per analizzare non soltanto il *Loto*, ma tutte le scritture buddhiste. La prima categoria (detta *shiming*) è intesa a spiegare il nome del *sūtra*; la seconda (detta *bienti*) è un'analisi dettagliata della filosofia del *sūtra*, una filosofia che può anche non essere necessariamente espressa nel testo stesso; la terza (detta *mingzong*) è intesa a chiarire alcuni importanti concetti espressi nel corpo del testo; la quarta (detta *lunyong*) tratta della necessità di agire e pensare secondo l'insegnamento del testo, in conformità a quanto il *sūtra* richiede agli individui; e la quinta (detta *panjiao*) valuta il *sūtra* e lo classifica in relazione agli insegnamenti assoluti presentati nel *Loto*. Zhiyi prosegue poi spiegando la pratica di meditazione insegnata nel *Loto*, grazie alla quale il devoto dovrebbe visualizzare l'insegnamento secondo il quale le differenti caratteristiche di ciascun *dharma* esistono tutte nella propria mente, e questa mente in verità (e non soltanto in potenza) possiede ogni *dharma*.

La spiegazione specifica che Zhiyi offre del significato del termine *fa* (*dharma*) deriva dalla spiegazione appresa dal suo maestro Huisi: il termine *fa* include l'aspetto della mente, quello del Buddha e quello degli esseri senzienti. Questi tre aspetti sono tutti al contempo transitori e assoluti, e tale verità è pienamente compresa quando il devoto si rende conto che egli stesso e tutti gli altri esseri senzienti possiedono le «dieci quiddità» (*shi rushi*), e i «dieci *dharmadhatu*», o regni della rinascita (*shi fajie*). Ogni regno possiede ognuna di queste dieci quiddità, per un totale di mille caratteristiche, e ciascuna di queste mille caratteristiche è vuota (*kong*), è temporaneamente esistente (*jia*), ed è sia vuota che esistente allo stesso tempo (*zhong*). Questa triplice caratterizzazione è detta delle «tre saggezze».

Nell'ultima parte del commentario, Zhiyi confuta varie teorie dei primi maestri dello Huayan e del Weishi (Yogācāra); nega l'equivalenza, in opposizione a molti altri filosofi, tra il *Sūtra del Loto* e lo *Huayan jing* e respinge le teorie formulate da diversi pensatori precedenti a proposito del *Loto*.

Il Mohe zhiguan. L'ultima delle grandi opere di Zhiyi è il *Mohe zhiguan*. A differenza delle due trattazioni precedenti, che vertono principalmente sulla teoria, e soltanto incidentalmente sulla meditazione, quest'opera costituisce il nucleo degli insegnamenti del Tiantai nel campo della pratica. Il testo dello *Zhiguan* venne composto da Zhiyi, ma l'introduzione all'opera fu scritta da Guanding. In essa, Guanding tratta della tradizione del Tiantai sia per quel che concerne la meditazione che la dottrina e delinea due linee di trasmissione: la prima, che comprende anche Nāgārjuna, è tratta dal *Fu fazang jing*, ipotizza come proprio fondatore il Buddha Śākyamuni e può essere ricondotta al monaco indiano Siṃha.

Poiché comincia con le «auree parole» del Buddha, essa è chiamata «linea della bocca d'oro». La seconda linea di trasmissione, invece, è detta «linea dei maestri contemporanei» e fa risalire le proprie origini a Nāgārjuna, attraverso Huiwen, Huisi e Zhiyi.

I cinque periodi e gli otto insegnamenti. Uno dei tratti più distintivi del pensiero del Tiantai fu la classificazione delle dottrine di Śākyamuni, ossia dell'intero Buddhismo, in cinque periodi, durante i quali si riteneva che il Buddha avesse insegnato diverse dottrine a diverse classi di persone. Questi insegnamenti vengono poi ulteriormente suddivisi sulla base dei loro contenuti.

I «cinque periodi» (*wushi*) sono: 1) il periodo dello Huayan (sanscrito, Avataṃsaka); 2) il periodo dello Ahan, o Agama, detto anche periodo del Luyuan (sanscrito, Mṛgadava, «il parco del daino»); 3) il periodo del Fangdeng (sanscrito, Vaipulya); 4) il periodo del Boruo (sanscrito, Prajñāpāramitā); e 5) il periodo del Fahua (sanscrito, Saddharmapuṇḍarīka) o Niepan (sanscrito, Nirvāṇa). Essi prendono il loro nome, ovviamente, da particolari scritture o raccolte scritturali predicate durante le rispettive ere.

Gli «otto insegnamenti» (*bajiao*) sono suddivisi in due serie di quattro in base al metodo e al tipo, o contenuto, dell'insegnamento impiegato. I primi quattro, gli *huayi*, o metodi di conversione, sono: 1) l'Insegnamento Improvviso (*dunjiao*); 2) l'Insegnamento Graduale (*jianjiao*); 3) l'Insegnamento Segreto (*bimi jiao*); e 4) l'Insegnamento Indeterminato (*buding jiao*). Gli insegnamenti *huafa*, ossia i quattro classificati sulla base dei loro contenuti, sono: 1) gli Insegnamenti *Piṭaka* (*zangjiao*); 2) gli Insegnamenti Comuni (*tongjiao*); 3) gli Insegnamenti Separati (*biejiao*); e 4) gli Insegnamenti Perfetti (*yuanjiao*).

Quando il Buddha Śākyamuni raggiunse la sua prima illuminazione si dice che sia stato seduto in silenzio per ventuno giorni, nel corso dei quali varie emanazioni del suo corpo trasmisero una serie di dottrine, che più tardi furono raccolte in un'opera dal titolo *Huayan jing* (*Avataṃsaka Sūtra*). Durante quei ventuno giorni, il Buddha illustrò le sue dottrine ai *bodhisattva* più esperti, gli unici esseri capaci di comprenderne gli elevati contenuti.

Terminato questo periodo, il Buddha dedicò i successivi dodici anni a predicare le dottrine dello Hīnayāna a coloro che sarebbero stati incapaci d'intendere un'esposizione «repentina» degli insegnamenti del Mahāyāna dello *Huayan jing*. Queste dottrine dello Hīnayāna, dette anche *āgama* (e, in pāli, *nikāya*), vennero impartite per la prima volta nel Parco del Cervo (Mṛgadāva) della città di Sārnāth, un sobborgo di Benares, e furono considerate propedeutiche all'apprendimento di insegnamenti più avanzati (ossia del Mahāyāna). Questi discorsi dello Hīnayāna furono dunque ritenuti accorgimenti (*upāya*) intesi a guidare infine i seguaci del Buddha a una maggiore comprensione del livello ultimo o assoluto della Verità.

In seguito, il Buddha predicò per otto anni a quei seguaci che avevano già raccolto i frutti degli insegnamenti dello Hīnayāna, cioè agli *arhat*, per far loro comprendere che lo stato di *arhat* non costituisce l'apice del cammino religioso. Così, il Buddha tenne un gran numero di sermoni del Mahāyāna – rappresentati da scritture come il *Weimo jing* (*Vimalakīrtinirdeśa*), lo *Shengman jing* (*Śrīmālādevī Sūtra*), il *Jinguang ming jing* (*Suvarṇaprabhāsa Sūtra*) – impartiti, come afferma Zhiyi, «per deprecare il parziale e lodare il perfetto; demolire lo Hīnayāna e lodare il Mahāyāna», affinché i seguaci «si vergognassero dello Hīnayāna e anelassero al Mahāyāna».

Quindi il Buddha insegnò la dottrina della *Prajñāpāramitā* (Perfezione della Saggezza) della vacuità di tutti i *dharma*. Questo periodo, della durata di ventidue anni fu seguito dall'insegnamento, per la prima volta dal tempo dello *Huayan jing*, della verità assoluta: per i successivi otto anni il Buddha insegnò il *Sūtra del Loto*. Quando il Buddha si trovò in punto di morte, trascorse i suoi ultimi giorni e le sue ultime notti in preghiera, recitando quello che sarà il *Mahāparinirvāṇa Sūtra*, o *Niepan jing*. Grazie a tale dottrina, secondo la quale tutti gli esseri possiedono la natura di Buddha, ossia il potenziale per divenire dei Buddha pienamente illuminati, egli convertì coloro che non erano stati toccati dalla predicazione del *Sūtra del Loto*. Per togliere le illusioni di coloro che, dotati «di scarse capacità tra le generazioni a venire», avrebbero potuto cedere a «false credenze di estinzione e annichilimento», egli sottolineò l'importanza del *vinaya* e dei suoi precetti per la vita morale, e insegnò l'eterna esistenza del Buddha. Dal momento che sia il messaggio, sia l'epoca della predicazione erano approssimativamente gli stessi, il *Sūtra del Loto* e il *Mahāparinirvāṇa Sūtra* furono attribuiti entrambi a una stessa era.

Zhiyi, in realtà, non assegnò un numero specifico di anni a ciascuno di questi periodi; essi furono aggiunti allo schema per la prima volta all'inizio del XIII secolo dal monaco e studioso Yuansui nel suo *Sijiaoyi beishi* (*Zokuzōkyō* 2,7,1). Questa attribuzione di una particolare durata a ciascun periodo divenne la norma nei circoli del Tiantai, sebbene fosse criticata da Zhixu (nel suo *Jiaoguan kangzong*), dal maestro giapponese Shōshin (nell'opera *Hokkegengi shiki*) e da Fujaku e Hōtan, maestri giapponesi del XVII e del XVIII secolo.

Dei quattro metodi di conversione, l'Insegnamento Improvviso viene identificato con il periodo dello Huayan, mentre l'Insegnamento Graduale viene identifica-

to con il secondo, il terzo e il quarto periodo. Gli Insegnamenti Segreti sono quelli in cui a un gruppo di persone viene impartito l'Insegnamento Improvviso e a un altro l'Insegnamento Graduale, ma nessuno dei due gruppi comprende che l'altro ha ricevuto una diversa modalità di insegnamento. Per questa ragione sono definiti «segreti [e indeterminati]». Ma quando i due gruppi comprendono che ognuno ha ricevuto un diverso insegnamento e un diverso tipo di beneficio spirituale, allora gli insegnamenti prendono il nome di «insegnamenti indeterminati [rivelati]». Nessuna scrittura specifica è assegnata a queste ultime due categorie.

La classificazione degli insegnamenti sulla base dei loro contenuti inizia con gli Insegnamenti *Piṭaka*, sinonimo di Hīnayāna. In essi, le Quattro Nobili Verità vengono insegnate in maniera differente a *śrāvaka*, *prateyekabuddha* e *bodhisattva*. Quando le Quattro Verità sono insegnate allo stesso modo, per quel che concerne la vacuità e la non produzione, a tutte e tre le categorie di seguaci, si ha l'Insegnamento Comune. Quando invece un numero illimitato di Quattro Verità viene impartito soltanto ai *bodhisattva* del Mahāyāna, tale insegnamento viene accresciuto da una presentazione delle tre intuizioni, ossia la vacuità (*gu*), l'esistenza momentanea (*jia*) e il mezzo, o conciliazione (*zhong*) di questi due termini, in maniera sequenziale. Si tratta in questo caso dell'Insegnamento Separato, in cui ciascuna contaminazione viene isolata dalle altre. Quando, infine, viene impartito l'insegnamento delle tre intuizioni, che vengono coltivate e comprese simultaneamente, e quando al contempo le tre contaminazioni vengono isolate, allora si ha l'Insegnamento Perfetto.

L'insegnamento proprio del periodo dello Huayan è l'Insegnamento Perfetto, seppur non in maniera esclusiva, giacché esso contiene tracce di Insegnamento Separato. Il periodo del Parco del Cervo è dedicato esclusivamente agli Insegnamenti *Piṭaka*. Il terzo periodo, il periodo misto del Mahāyāna o Vaipulya, contiene elementi di tutti e quattro gli insegnamenti, mentre il quarto, caratterizzato dall'Insegnamento Perfetto, presenta tuttavia forti tracce sia di Insegnamento Comune che Separato. Nel quinto periodo, invece, il *Sūtra del Loto* rappresenta, nella sua purezza, l'Insegnamento Perfetto, senza alcuna commistione con altri insegnamenti, mentre il *Mahāparinirvāṇa Sūtra* costituisce un elemento sussidiario, dal momento che include tutti e quattro gli insegnamenti.

Meditazione. Secondo Guanding, la dottrina della meditazione insegnata da Zhiyi risale al maestro Huisi e comprende «tre tipi di quiete e meditazione intuitiva» (*sanzhong zhiguan*): il raggiungimento graduale di quiete e intuizione (illustrato nell'opera di Zhiyi, *Shichan poluomi ziti famen*, T.D. n. 1916), il raggiungimento indeterminato di quiete e intuizione (illustrato nel *Liumiao famen*, T.D. n. 1917), e il raggiungimento perfetto e improvviso di quiete e intuizione (illustrato nel *Mohe zhiguan*).

Il *Mohe zhiguan* è diviso in dieci capitoli principali, e i capitoli primo e settimo sono a loro volta suddivisi in importanti sottocapitoli. Il primo capitolo s'intitola *Dayi* («Grande insegnamento») ed è suddiviso nei seguenti sottocapitoli: 1) come generare il *bodhicitta*, nel quale sono enumerati dieci tipi di *bodhicitta* buoni e cattivi; 2) come coltivare la grande pratica, nel quale sono elencati quattro tipi di *samādhi*: il «*samādhi* del perpetuo cammino», il «*samādhi* del perpetuo star seduti», il «*samādhi* del metà-camminare e metà-star seduti» (che, insieme con la recitazione perpetua del *nembutsu*, sarà fondamentale nelle pratiche del Tendai e della Terra Pura giapponesi), e il «*samādhi* del non camminare né star seduti»; 3) come sperimentare il grande risultato (ossia, il *saṃbhogakāya*); 4) come spezzare il grande tranello del dubbio, nel quale l'autore confuta dubbi e obiezioni basati su altri scritti e insegnamenti; e 5) come tornare alla grande fonte, il *nirvāṇa*.

Il secondo capitolo spiega il titolo (*Quiete e intuizione*) del volume. Il terzo capitolo ne discute le caratteristiche; il quarto sostiene che questa pratica abbraccia tutti i *dharma*; il quinto discute se essa sia una pratica parziale o perfetta; e il sesto fornisce venticinque diversi tipi di preparazione esteriore e interiore alla pratica della meditazione. Il settimo capitolo si intitola *La pratica reale* ed è suddiviso in dieci sottocapitoli. In questo capitolo, l'autore insegna che il devoto, quando inizia la sua pratica di intensa meditazione, si dovrebbe concentrare su «i tremila *dharma* in un solo istante mentale» (*yinian sanqian*), una pratica che diverrà uno dei segni distintivi della meditazione del Tiantai. Questa dottrina afferma che i cinque *skandha* del devoto contengono già tutti i *dharma* («i tremila *dharma*») dell'esistenza. Essi sono composti dai dieci regni della rinascita (inferno, *preta*, animali, *asura*, umani, *deva*, *śrāvaka*, *pratyekabuddha*, *bodhisattva* e Buddha) moltiplicati per le dieci «quiddità», o caratteristiche reali e tangibili (natura, caratteristiche esteriori, corpo, potere, abilità creativa, cause, condizioni, risultati, ricompense e la totalità dell'Assoluto), a loro volta moltiplicate per i tre regni (il regno degli esseri senzienti, i loro territori fisici e i loro cinque *skandha*).

La restante parte del settimo capitolo descrive le pratiche meditative intese a rimuovere le influenze (*vāsanā*) del *karman* passato di un individuo. A questo punto, il *Mohe zhiguan* s'interrompe bruscamente, al settimo sottocapitolo del settimo capitolo; i rimanenti capitoli (dall'ottavo al decimo) sono andati perduti, ma ne conosciamo i titoli grazie all'introduzione dell'opera: l'ottavo ca-

pitolo era dedicato ai risultati karmici, il nono agli insegnamenti, e il decimo a valutazioni generali. Due sono le ragioni addotte dalla tradizione per spiegare questa brusca fine del testo: o era stato chiesto a Zhiyi di tenere una conferenza di una certa durata, e a questo punto l'oratore aveva esaurito il tempo a sua disposizione, oppure aveva cominciato a parlare di stati meditativi che non potevano essere espressi a parole. Bisogna poi aggiungere che, se il devoto era progredito fino al punto descritto nel testo, avrebbe automaticamente potuto conoscere da sé la fine del libro. [Vedi *MEDITAZIONE BUDDHISTA*].

Manuali introduttivi. Benché i principali scritti della tradizione del Tiantai siano costituiti da trattazioni lunghe e dettagliate, presto fu chiaro a Zhiyi che il suo pensiero avrebbe trovato miglior presentazione in brevi epitomi del suo insegnamento. Uno dei tratti distintivi della tradizione del Tiantai saranno infatti le numerose monografie dedicate ai punti salienti della dottrina del Tiantai espressi in forma breve e facile da memorizzare.

Una delle prime opere di questo genere è la trattazione di Guanding, *Tiantai bajiao dayi* (I punti principali degli Otto Insegnamenti del Tiantai; T.D. n. 1930). Un'altra popolare monografia introduttiva al pensiero del Tiantai è il *Tiantai sijiaoyi* (coreano, *Cheondee sagyeongui*; T.D. n. 1931), ad opera del monaco coreano Chegwan (cinese, Tiguan). Questo testo è diviso in due capitoli: il primo descrive i «cinque periodi» (dell'insegnamento del Buddha) e i «quattro insegnamenti» (i quattro tipi di dottrina predicati da Śākyamuni); il secondo illustra la pratica meditativa della tradizione del Tiantai. Con questa bipartizione, l'autore sembra voler separare l'aspetto dottrinale dell'insegnamento da quello pratico, cosa per la quale venne criticato da autori posteriori (ad esempio, Zhixu).

Un'altra breve monografia di carattere introduttivo è il *Jiaoguan kangzong* (T.D. n. 1939) del maestro della dinastia Ming, Zhixu (1599-1655). In quest'opera, Zhixu tenta di presentare l'insegnamento ortodosso del Tiantai senza aggiungervi alcuna interpretazione propria, ma la sua definizione di ortodossia ricalca il pensiero dei maestri dello Shanjia della dinastia Song. Quest'opera fu scritta sulla falsariga del *Sagyeongui* di Chegwan ma, mentre Chegwan presenta le pratiche meditative dei Quattro Insegnamenti in forma separata dalle loro rispettive dottrine, Zhixu sottolinea la stretta correlazione tra teoria e pratica (meditazione) per ciascuno degli Insegnamenti.

Altra breve opera introduttiva di Zhixu, tuttora ampiamente letta sia in Cina che in Giappone, è il *Fahua lunguan* (Sunto del *Sūtra del Loto*; *Zokuzōkyō* 50). In quest'opera, Zhixu adotta il metodo esegetico di Zhiyi e compie una selezione di passi tratti dal *Fahua xuanyi* e dal *Fahua wenju* di Zhiyi per illustrare i propositi e il titolo del *sūtra* e per commentare i contenuti di ciascuno dei ventotto capitoli del *Sūtra del Loto*.

Opere storiografiche del Tiantai. Il contributo del Tiantai al Buddhismo cinese non è limitato alle sole opere dottrinali. Due importanti storie della tradizione religiosa, il *Fozu tongji* (Cronaca completa del Buddha e dei Patriarchi; T.D. n. 2035) e lo *Shimen chengtong* (*Zokuzōkyō* 2,3,5), portano l'impronta del pensiero del Tiantai.

La prima opera, composta nel 1269 da Zhipan, è una storia generale del Buddhismo sia cinese che indiano, compilata dal punto di vista del Tiantai. Essa contiene le biografie del Buddha e delle più importanti figure di patriarchi, le cronologie della storia del Tiantai in Cina e in India, storie di ordini rivali, la cosmologia del Tiantai, notizie sulle relazioni tra la chiesa e lo Stato, narrazioni miracolose e testi che figuravano su stele importanti. L'opera contiene molto materiale riguardante i dibattiti dello Shanjiashanwai del periodo dei Song settentrionali, ed è pregevole anche per l'attenzione riservata alla tradizione cinese della Terra Pura, alla cui storia sono dedicati ben tre volumi.

Il secondo testo, lo *Shimen chengtong*, nella sua forma attuale è opera di un maestro della dinastia Song meridionale, Zongqian, che riscrisse il testo di una storia più antica, lo *Zongyuan lu*, modellato su scritti storici cinesi secolari. Nelle sue cinque sezioni, esso comprende cronache del Buddha e delle maggiori figure indiane, tradizioni settarie, monografie dedicate ad argomenti quali gli usi popolari, il benessere sociale o l'amministrazione monastica, biografie di maestri del Tiantai minori e cronache di altre tradizioni.

Maestri posteriori. Benché Zhiyi rappresenti la chiave di volta del Tiantai cinese, la sua opera fu portata avanti e sviluppata da una serie di maestri successivi, i cui sforzi assicurarono che il Tiantai rimanesse una delle tradizioni più influenti e dottrinariamente sofisticate nell'ambito del Buddhismo dell'Asia orientale.

Guanding. Il successore di Zhiyi nel ruolo di abate e guida della tradizione del Tiantai fu Guanding (561-632). Nativo di Zhang'an (provincia dello Zhejiang), Guanding intraprese la carriera monastica all'età di sei anni, distinguendosi particolarmente negli studi letterari. A diciannove anni prese gli ordini definitivi. Dopo la morte del maestro che l'aveva ordinato, Guanding lasciò il monastero locale e si trasferì allo Xiuchan Si (che sarà il monastero principale della tradizione del Tiantai) sul monte Tiantai, dove incontrò per la prima volta Zhiyi. Qui cominciò a dedicarsi alle pratiche di meditazione del Tiantai e alla sintesi dottrinale stabilita da Zhiyi.

Nel 583, Guanding accompagnò Zhiyi al Guangze Si

a Jinling; qui studiò meditazione sotto la sua guida e venne nominato quale successore di Zhiyi e suo collaboratore. Nel 614, Guanding completò i suoi commentari al *Mahāyāna-parinirvāṇa Sūtra*, il *Daniepan jing xuanyi* in due volumi, e il *Daniepan jing shu* in trentatré volumi. Grazie a queste opere, la tradizione del Tiantai ora poteva vantare commentari completi sui due testi più importanti della sua tradizione, il *Sūtra del Loto* e il *Mahāyāna-parinirvāṇa Sūtra*, le cui dottrine, secondo Zhiyi e Guanding, costituivano il «perfetto» o «rotondo» insegnamento (*yuanjiao*). Il biografo di Guanding afferma che, a causa dei disordini civili scatenatisi al collasso della dinastia Sui, i cinque anni che gli occorsero a completare i suoi commentari furono anni di indigenza estrema.

Nei suoi ultimi anni, Guanding visse nella città di Kuaiji, dove tenne lezioni sul *Sūtra del Loto*. La sua biografia riporta anche certi componimenti popolari dell'epoca, che lo elogiavano sostenendo che egli «aveva sorpassato Falang, Huiji, Fayun e Sengyin», ossia i principali studiosi dei suoi tempi. Fu grazie ai suoi sforzi che il monastero sul monte Tiantai tornò a godere della protezione imperiale e, per merito suo, vennero trascritte e diffuse le opere maggiori e minori di Zhiyi, assicurandone così la fama presso le generazioni successive.

Oltre alle opere che abbiamo menzionato, il *corpus* dei testi sopravvissuti di Guanding comprende il *Guanxin lun shu*, un commentario al *Guanxin lun* di Zhiyi; il *Sui Tiantai Dashi biezhuan*, una biografia, in un solo volume, di Zhiyi che costituisce la fonte primaria delle nostre conoscenze per quel che concerne la vita e le opere del maestro; e il *Guoqing bailu*.

Zhanran. Zhanran, considerato il nono patriarca del Tiantai, nacque nel 711 a Jingxi (nell'attuale provincia del Jiangsu) da una famiglia che aveva già dato generazioni di dotti e funzionari confuciani. La sua biografia afferma che da giovane si distinse negli studi; a sedici anni prese ad interessarsi al Buddhismo e cominciò a cercare chi potesse istruirlo nella fede. Il suo primo maestro fu Fangyan, che gli insegnò gli elementi della meditazione dello Zhiguan. A diciassette anni incontrò Xuanlang (che sarà poi annoverato quale ottavo patriarca della tradizione del Tiantai), il quale, si narra, immediatamente riconobbe l'intelligenza del giovane e gli insegnò sia le dottrine sia le tecniche di meditazione della tradizione del Tiantai.

Nei due decenni successivi, Zhanran, ancora laico, si dedicò allo studio delle dottrine del Tiantai, prendendo infine i voti nel 748. Dopo la sua ordinazione, soggiornò al monastero di Kuaiji, dove studiò la disciplina monastica con il maestro di *vinaya*, Tanyi (coreano, Tamil). Qualche tempo dopo, Zhanran tenne una serie di lezioni sul *Mohe zhiguan* nel monastero Kaiyuan di Wujun. Dopo la morte di Xuanlang, avvenuta nel 754, Zhanran si assunse il compito di diffondere le dottrine del Tiantai, scrivendo commentari alle tre opere principali di Zhiyi, opere polemiche contro i sistemi dello Huayan, dello Yogācāra e del Chan, e brevi manuali di meditazione. I suoi voluminosi scritti gli valsero il titolo informale di *jizhu*, Maestro dei Commentari. Zhanran morì nel 782 e venne tumulato accanto alle spoglie di Zhiyi. In virtù del suo ruolo nel diffondere le dottrine del Tiantai in un'epoca in cui tale tradizione languiva, Zhanran venne definito «il patriarca che ripristinò la tradizione del Tiantai» (*Tiantai zhongxing zu*). Ebbe trentanove discepoli, tra i quali Daosui, Xingman e l'accademico Liang Xiao.

La fama di Zhanran è dovuta alle sue opere letterarie, che comprendono i commentari alle tre opere principali di Zhiyi: *Fahua wenju ji* (T.D. n. 1719), *Fahua xuanyi shiqian* (T.D. n. 1717) e *Zhiguan fuxing zhuanhongjue* (T.D. n. 1712). Inoltre, portò a termine una riedizione del *Niepan shu* e compose tre commentari sul *Weimo jing* (*Vimalakīrtinirdeśa Sūtra*); compilò un'antologia di passi significativi tratti dal *Mohe zhiguan* dal titolo *Zhiguan wenju*, fu autore di opere sullo Huayan (*Huayan gumu*), su argomenti particolari di dottrina dello Tiantai (*Jingang bi lun* e *Shibuer men*, opere che avranno vasta eco nell'ambito dei dibattiti dello Shanjiashanwai sotto la successiva dinastia Song) e diversi manuali introduttivi alla meditazione.

Zhili. Zhili, che sarà annoverato quale diciassettesimo patriarca della tradizione del Tiantai, nacque nel 960 a Siming (provincia dello Zhejiang). A sei anni perse la madre, e il padre lo mandò a vivere nel monastero locale. Fu lì, a quattordici anni, che ricevette gli ordini. A diciannove, iniziò lo studio delle dottrine del Tiantai sotto la guida di Yitong (coreano, Uiteong). Dopo un solo mese di studio, Yitong gli insegnò lo *Xinjing* (*Prajñāpāramitāhṛdaya Sūtra*) e, in capo a tre anni, gli impartì tutte le conoscenze di cui era in possesso. Morto Yitong nel 988, Zhili si trasferì, nel 991, al Qianfu, dove rimase per quattro anni insegnando le dottrine e gli scritti del Tiantai. Divenuto troppo grande il numero dei suoi allievi, Zhili lasciò nel 995 il piccolo monastero di Qianfu, per trasferirsi al Baoen Yuan dove, l'anno successivo, l'abate rinunciò al suo incarico e Zhili poté trasformare il monastero in un centro di insegnamento del Tiantai.

Zhili dedicò tutta la vita all'istruzione religiosa. Oltre a un voluminoso *corpus* di scritti, che annovera ben ventitré titoli, e alle lezioni sulle principali opere del Tiantai e sui loro commentari, egli intraprese anche una brillante carriera liturgica e di meditazione. Promosse la costruzione di centinaia di monasteri, la divulgazione capillare di testi della letteratura del Tiantai, la realizza-

zione di immagini sacre e l'inaugurazione di una «Assemblea per la recitazione del nome del Buddha e per impartirne i suoi precetti» (*nianfo shijie hui*), che si radunava ogni anno nel quindicesimo giorno del secondo mese. Ma Zhili è forse ancor più noto per il suo ruolo nei cosiddetti dibattiti dello Shanjiashanwai, la feconda disputa del Tiantai del periodo dei Song settentrionali (960-1127).

Lo Shanjia («scuola della montagna», che rappresentava la posizione «ortodossa») s'incentrava appunto sul pensiero di Zhili e dei suoi seguaci; lo Shanwai («al di fuori della montagna», ossia la posizione non ortodossa) era capeggiato dai monaci Qingzhao e Zhiyuan. La disputa verteva intorno al quesito dottrinale se il corretto oggetto della meditazione avrebbe dovuto essere la «mente così come essa è», ossia contaminata e ignorante, o non piuttosto la «vera mente», nel qual caso il devoto avrebbe dovuto visualizzare una divinità o un qualche altro oggetto trascendente, per far sì che la mente potesse assumere i tratti dell'oggetto su cui stava meditando. Nel corso del dibattito, venne anche messa in discussione l'autenticità di certe opere popolarmente attribuite a Zhiyi e a Zhanran, cosicché il vero punto focale della disputa finì per incentrarsi sulla scelta di quali insegnamenti dovessero essere ammessi quale dottrina «ortodossa» del Tiantai. All'inizio, il dibattito sorse da un carteggio tra Zhili e le sue controparti dello Shanwai, Wuen, Qingzhao e Zhiyuan. Molte di queste lettere sono conservate nell'*opera omnia* di Zhili, il *Siming zunzhe jiaoxing lu* (T.D. n. 1937). Nel corso di tale corrispondenza, Zhili sostenne la tesi secondo la quale la mente comune, pur contaminata com'è, deve costituire l'oggetto della meditazione, e intorno alla sua tesi si venne cristallizzando tutta una serie di nozioni concernenti la natura dell'Assoluto.

Alla sua morte, avvenuta nel 1028, Zhili aveva ormai radunato intorno a sé un gran numero di studenti, una trentina dei quali furono suoi stretti discepoli. Zhili in persona, inoltre, ordinò anche più di settanta monaci.

Zhixu. Il dotto monaco Zhixu nacque nel 1599 nel distretto di Suzhou nell'attuale provincia del Jiangsu. Da ragazzo studiò avidamente i testi confuciani e, come molti dotti confuciani del suo tempo, nutrì grande disprezzo per il Buddhismo e compose persino un saggio inteso a confutare la dottrina buddhista. Ma, a sedici anni, la lettura dello *Zizhilu* e dello *Zhushuang suibi* del maestro Yunqi Zhuhong (1535-1615) cambiò completamente le sue idee e lo indusse a convertirsi al Buddhismo. A diciannove anni ebbe un'esperienza di illuminazione mentre leggeva il *Lunyu* (*Analecta*) di Confucio; il suo biografo afferma che «egli fu illuminato al pensiero (*xinfa*) di Confucio e Yanzi».

Nel 1638, Zhixu decise di comporre un commentario sul *Fanwan jing* (T.D. n. 1815), il testo normativo per la trattazione dei precetti del Mahāyāna cinese. Incerto sulla prospettiva dottrinale da adottare nel commento del testo, prese quattro gettoni per praticare un rito di divinazione di fronte a una immagine del Buddha. Sui gettoni scrisse rispettivamente «tradizione dello Huayan», «tradizione del Tiantai», «tradizione del Weishi» e «tradizione mia propria», intendendo con quest'ultima affermazione che avrebbe dovuto elaborare una propria personale interpretazione degli insegnamenti del Buddha. Durante il rito, uscì il gettone che indicava la tradizione del Tiantai e, da quel momento in poi, egli compose tutti i suoi commentari secondo i princìpi del Tiantai.

Nell'estate del 1655, Zhixu cadde malato e, durante la malattia, compose il *Jingtu shiyao* (Dieci opere essenziali sulla Terra Pura), un'antologia di dieci saggi concernenti le dottrine della Terra Pura. Alla fine dell'estate, superata la malattia, poté finalmente completare il suo *magnum opus*, i quarantaquattro volumi del *Yuezang zhijin* e i cinque volumi del *Fahai guanlan*. Qualche mese dopo, però, cadde nuovamente malato, e in seguito a ciò stabilì una confraternita religiosa della Terra Pura componendo per i suoi fedeli una serie di voti e una breve opera poetica (*Qiusheng jingtu jie*) dedicata alla rinascita nella Terra Pura. Zhixu morì nel 1655 all'età di cinquantasei anni e fu insignito del titolo postumo di Lingfeng Yuyi Dashi. Di lui ci restano moltissimi scritti: ben quarantasei titoli vengono annoverati in varie raccolte canoniche e altri ancora in forma monografica. I lavori in forma miscellanea vennero raccolti nel 1678 dal suo discepolo Chengshi nell'opera in dieci volumi *Lingfeng Yuyi Dashi zonglun*.

Il *corpus* di Zhixu comprende diversi studi dedicati al *Lengyen jing*, uno scritto che fino a quel momento non era stato mai commentato secondo la dottrina del Tiantai, varie opere concernenti i precetti, la logica buddhista, diversi aspetti della filosofia buddhista, vari commentari alle scritture e, di particolare rilievo, un commentario buddhista ai Quattro Libri (quattro classici confuciani) e un'opera in dieci volumi, *Zhouyi chanjie* (un commentario del Chan al *Libro delle Mutazioni*). L'opera maggiore di Zhixu è lo *Yuezang zhijin* (Dell'esaminare il canone e determinarne la profondità). In quest'opera, l'autore commenta tutti i libri che compongono il canone buddhista, un compito a cui si dedicò dall'età di ventinove anni.

Il testo di Zhixu suddivide il canone in quattro parti: *sūtra*, *vinaya*, *śāstra* e miscellanea. La sezione dedicata ai *sūtra* distingue i *sūtra* del Mahāyāna dai *sūtra* dello Hīnayāna; i primi sono a loro volta ripartiti, sulla base dei Cinque Periodi, in testi dello Huayan, del Vaipulya e della Prajñā, testi correlati con il *Loto* e testi del

Mahāparinirvāṇa. Le scritture del Vaipulya si dividono in Insegnamenti Rivelati e Insegnamenti Segreti, e gli Insegnamenti Segreti in scritture segrete (ossia tantriche) e letteratura del *sādhana*.

Il *vinaya* si divide in testi *vinaya* del Mahāyāna e testi *vinaya* dello Hīnayāna, così come la sezione dedicata ai *śāstra* comprende gli *śāstra* del Mahāyāna e gli *śāstra* dello Hīnayāna. I primi si suddividono in tre categorie: gli *śāstra* a commento delle scritture, gli *śāstra* settari e gli *śāstra* a commento di altri *śāstra*; in questa sezione, l'autore analizza i componimenti anche sulla base della loro origine indiana o cinese. La sezione di miscellanea separa le opere composte in India da quelle composte in Cina, e suddivide quest'ultima categoria in quindici sottocategorie: riti penitenziali, Terra Pura, Tiantai, Chan, Huayan, Weishi, Tantrismo, *vinaya*, compilazioni, biografie, difese della fede (ossia, opere polemiche), glossari, indici, «prefazioni, inni, poemi e canti» e, in ultimo, una lista di opere che *dovrebbero* essere incluse nel canone. Zhixu commenta ben 1773 titoli; di ciascuna opera fornisce il nome del traduttore o dell'autore, un sunto del contenuto e i titoli dei capitoli. La sua classificazione delle scritture buddhiste venne utilizzata per l'edizione del *Dai-Nippon kōtei shukkoku daizōkyō* ed è evidente la sua influenza nella sistematizzazione del *Taishō daizōkyō*.

L'opera *Yuezang zhijin* non venne pubblicata quando Zhixu era ancora in vita. La prima edizione apparve nel 1669, e nel 1892 se ne fece una ristampa a Nanchino. La prima edizione integrale giapponese è del 1783 e, oggi, l'opera è compresa nel terzo volume dello *Shōwa hōbō sōmokuroku*, in appendice al *Taishō daizōkyō*.

Zhixu fu autore anche di una breve opera, il *Fahai guanlan* (Gocce di intuizione nel mare del *dharma*), dedicata alla sua classificazione del canone, che venne pubblicata a stampa per la prima volta nel 1654. In quest'opera, Zhixu suddivide la letteratura buddhista in cinque sezioni: *vinaya*, testi che trattano «dell'insegnamento e dell'intuizione» (Tiantai, Huayan e Weishi), Chan, gli Insegnamenti Segreti e le opere della Terra Pura.

[Vedi *NIRVĀṆA*; *FILOSOFIA BUDDHISTA*; *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*, articolo sul *Buddhismo Mahāyāna*. Per una trattazione del Tiantai in relazione alle altre scuole buddhiste cinesi, vedi *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*, articolo sul *Buddhismo cinese*. Per lo sviluppo del Tiantai giapponese, vedi *TENDAISHŪ*].

BIBLIOGRAFIA

Toshio Andō, *Tendai shisōshi*, Kyoto 1959.
Toshio Andō, *Tendaigaku. Konpon shisō to sono tenkai*, Kyoto 1968.
Toshio Andō, *Tendaigaku ronshū*, Kyoto 1975.
D. Chappell e M. Ichishima, *Tiantai Buddhism. An Outline of the Fourfold Teachings*, Honolulu 1983.
Gyōei Fukuda, *Tendaigaku gairon*, Tokyo 1954.
Jikō Hazama, *Tendaishūshi gaisetsu*, Ōkubo Ryōjun (cur.), Tokyo 1969.
Senshō Hibi, *Tōdai Tendaigaku josetsu*, Tokyo 1966.
Senshō Hibi, *Tōdai Tendaigaku kenkyū*, Tokyo 1975.
L.N. Hurvitz, *Zhiyi (538-597). An Introduction to the Life and Ideas of a Chinese Buddhist Monk*, Bruxelles 1962.
L.N. Hurvitz (trad.), *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma*, New York 1976.
Enjō Inaba, *Tendai shikyōgi shinshaku*, Kyoto 1925.
Teruji Ishizu, *Tendai jissōron no kenkyū*, Tokyo 1947.
P. Magnin, *La Vie et l'oeuvre de Huisi. Les origines de la secte bouddhique chinoise du Tiantai*, Paris 1979.
Yukio Sakamoto, *Hokekyō no shisō to bunka*, Kyoto 1965.
Kentoku Sasaki, *Tendai kyōgaku*, Kyoto 1951.
Tetsuei Satō, *Tendai Daishi no kenkyū*, Kyoto 1961.
Shindai Sekiguchi, *Tendai shoshikan no kenkyū*, Tokyo 1954.
Daitō Shimaji, *Tendai kyōgakushi*, Tokyo 1929.
Zhengxin Sun, *Tiantai sixiangdi yuanyuan yu qi tezhi*, in «Zhongguo fojiaoshi lunji», 2 (1956), pp. 687-713.
S. Weinstein, *Imperial Patronage in the Formation of T'ang Buddhism*, in A. Wright e D. Twitchett (curr.), *Perspectives on the Tang*, New Haven/Conn. 1973.

LEO M. PRUDEN

TILOPA (Ti lo pa, 988-1069) è uno degli ottantaquattro *mahāsiddha* («i completamente perfetti») del Vajrayāna indiano ed è conosciuto anche come Tillipa e Te lo pa. Tilopa è considerato il fondatore umano della discendenza del Vajrayāna, che in seguito venne chiamata Bka' brgyud (Kagyu), una delle quattro scuole principali del Buddhismo tibetano. Il suo discepolo più importante fu l'indiano Nāropa (Nā ro pa, 1016-1100). La successione maestro-discepolo continua con Marpa (Marpa, 1012-1096), il discepolo tibetano di Nāropa, quindi con il tibetano Milarepa (Mi la ras pa, 1040-1123) e i discendenti kagyupa che derivano da lui. Si ritiene che Tilopa abbia avuto altri discepoli indiani, ma non si conosce nulla della discendenza che questi possono aver generato o dell'impatto storico che possono aver avuto.

Esiste un breve racconto di una pagina della vita di Tilopa in un'opera indiana sugli ottantaquattro *siddha* conservata in tibetano e risalente alla fine dell'XI o all'inizio del XII secolo. Inoltre, l'importanza assunta da Tilopa nella tradizione tibetana è testimoniata dall'esistenza di parecchie ampie biografie scritte su di lui in questa lingua, composte da Tibetani, ma in alcuni casi chiaramente basate su testi originali indiani che non sono giunti sino a noi. Come per il materiale biografico sugli altri ottantaquattro *mahāsiddha* buddhisti indiani

e sugli altri *siddha*, la vita di Tilopa rappresenta una convergenza, da una parte della specificità e della concretezza storiche, dall'altra della simbologia e della mitologia cosmica del Vajrayāna. Il numero e la diversità delle biografie di Tilopa indicano che la storia della sua vita fu in processo di formazione per decenni e anche nei secoli successivi alla sua morte, cosicché nessun punto finale nel processo biografico può essere identificato. Le biografie di Tilopa possono forse essere comprese meglio come racconti della conoscenza di quel *siddha* da parte del Buddhismo tibetano e della devozione verso di lui, conoscenza che si sviluppò nel corso dei secoli e continuò a ispirare la tradizione del Kagyu. Nonostante la molteplicità delle biografie tibetane di Tilopa e la loro diversità, uno dei principali biografi, lo storico kagyupa, Pad ma Dkar po (a cavallo tra il XVI e il XVII secolo), identificò alcuni temi comuni alle biografie e, ancora oggi, questi temi sono ritenuti dai Tibetani le caratteristiche più significative di Tilopa.

Tilopa, secondo Pad ma Dkar po, nacque brahmano in una città dell'India orientale chiamata Jago. Da bambino incontrò il grande *siddha* Nāgārjuna, che lo riconobbe come uno scrigno per l'insegnamento del Vajrayāna. Tilopa iniziò il suo percorso buddhista come monaco al monastero Somapuri. In seguito, viaggiò come uno *yogin* errante, ricevette l'insegnamento da Nāgārjuna, Kṛṣṇācārya e altri *siddha* ed eseguì la meditazione e le liturgie del Vajrayāna. Trascorse dodici anni in Bengala schiacciando semi di sesamo di giorno e servendo una prostituta di notte, come parte della sua pratica spirituale. Il nome *Tilopa* deriva, infatti, dal sanscrito *tila*, che significa «seme di sesamo». Quando Tilopa ottenne l'intuizione della santità della sua ordinaria attività quotidiana e acquisì in questo modo una qualche realizzazione, cominciò di nuovo a girovagare, insegnando agli altri. Come molti altri grandi *siddha*, Tilopa viene rappresentato come una figura potente e imprevedibile, che ispira rispetto sia tra gli esseri umani che tra quelli non umani e che tiene tra le sue mani tutti i tipi di potere magico. In particolare, egli viene mostrato mentre sfida e converte molti uomini santi non buddhisti.

Malgrado la sua realizzazione, Tilopa non era soddisfatto e sentiva che l'illuminazione più alta ancora gli sfuggiva. Si rifugiò, allora, in una capanna di paglia in un cimitero, dove rimase immobile in meditazione finché incontrò il Buddha celeste Vajradhāra («possessore del risveglio adamantino») e ricevette l'insegnamento più alto. Pad ma Dkar po cita Tilopa che, dopo questo incontro, commenta: «Non ho un *guru* umano. Il mio *guru* è l'Onnisciente. Ho conversato con il Buddha». Fu dopo il risveglio più alto che Tilopa incontrò il suo discepolo principale, Nāropa, e gli trasmise i suoi insegnamenti.

Secondo Pad ma Dkar po, questi sono i lineamenti della «biografia esteriore» di Tilopa. Tuttavia, Pad ma Dkar po ci dice che vi è un'altra biografia, più profonda e segreta di Tilopa, che riguarda la sua buddhità emergente. Questa biografia, narrata anch'essa da Pad ma Dkar po, si concentra sulla credenza iniziale di Tilopa in una identità terrena e condizionata, poiché era una determinata persona, con un retroscena e una storia di vita particolari. Attraverso un varietà di prove e tribolazioni Tilopa riscopre gradualmente se stesso come una persona senza tempo e trans-storica, come una persona il cui padre è il Buddha celeste maschile Cakrasaṃvara, la cui madre è il Buddha celeste femminile Vajrayoginī e il cui Paese è la terra senza tempo dell'illuminazione. Scopre di essere egli stesso nient'altro che un Buddha illuminato. La biografia redatta da Pad ma Dkar po finisce con questa realizzazione senza tempo di Tilopa e pone in questo modo le basi per la credenza che la presenza di Tilopa continui nella discendenza come una forza potente e attiva.

Il traguardo più importante raggiunto da Tilopa fu la fondazione di una discendenza che sarebbe poi diventata il Kagyu, che sin dall'inizio svolse un ruolo centrale nella vita politica e religiosa del Tibet. Tra i suoi insegnamenti più importanti vi erano le «quattro trasmissioni speciali», quattro raccolte di pratiche tantriche dello *yoga* che egli ricevette da molti dei suoi maestri. Queste pratiche diventarono le basi fondamentali della tradizione del Kagyu. Il nome di Tilopa è anche legato alla diffusione di un importante ciclo di pratiche tantriche, il *Kālacakra Tantra*. Tilopa è l'autore di circa nove opere del *Bstan 'gyur* (*Tengyur*) tibetano, che comprendono una raccolta di canzoni tantriche, diversi commentari su argomenti del Vajrayāna e alcuni testi liturgici tantrici.

[Vedi *BUDDHISMO*, articolo sul *Buddhismo in Tibet*; *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*, articolo sul *Buddhismo tibetano*; e *MAHĀSIDDHA*].

BIBLIOGRAFIA

Per la traduzione di una piccola parte della biografia di Tilopa redatta da Pad ma Dkar po (Padma Karpo), cfr. H. Hoffman, *The Religions of Tibet*, E. Fitzgerald (trad.), New York 1961, pp. 140-45. Per la biografia indiana di Tilopa, che però fornisce un racconto ridotto rispetto ai più dettagliati racconti tibetani, cfr. J.B. Robinson (trad.), *Buddha's Lions. The Lives of the Eighty-four Siddhas*, Berkeley 1979, pp. 98-99.

[In italiano è possibile consultare F. Torricelli, *Tilopa. Atti e parole*, Roma 1998].

REGINALD RAY

TRIADI. Vedi vol. 4.

TSONGKHAPA (Tsong kha pa, 1357-1419), monaco buddhista tibetano, studioso, mistico, e riformatore. Tsongkhapa non solo portò il pensiero buddhista tibetano alla sua piena maturità, ma fondò anche delle istituzioni che divennero le basi della struttura religiosa tibetana per 550 anni, dal 1409 fino all'invasione cinese del 1959 che provocò l'esilio e la diaspora dei buddhisti tibetani. Tsong kha pa (Tsongkhapa) Blo bzang grags pa (Lobzang Trakpa) nacque al tempo della riaffermazione dell'indipendenza del Tibet da parte di Byang chub rgyal mtshan durante la disgregazione dell'Impero mongolo, terminata nel 1368. La sua vita trascorse, quindi, in un periodo di autodefinizione della civiltà tibetana. La sua realizzazione personale, la sua sintesi intellettuale e le sue azioni pubbliche furono cruciali per l'identità nazionale.

Quasi dalla sua nascita, Tsongkhapa venne considerato un prodigio. Don grub rin chen, un dotto maestro dell'ordine dei bka' dgams pa (kadampa), percorse tutte le strade del Tibet nordorientale per poter prendere questo bambino sotto la sua tutela. Tsongkhapa lasciò la sua casa all'età di tre anni e iniziò immediatamente i suoi studi. Il suo promettente genio si rivelò chiaramente quando aveva sei o sette anni ed egli fu ordinato come novizio e iniziato nei *maṇḍala* contemplativi. L'inizio della sua vita mistica fu segnato dalle visioni di antenati che furono grandi nella sua tradizione, in particolare Atīśa (982-1054), il fondatore dell'ordine dei kadampa. [Vedi *ATĪŚA*]. Tsongkhapa studiò sia gli insegnamenti di Maitreyanātha (dell'epoca di Asaṅga, circa 320-430) sull'etica del *bodhisattva*, sia gli insegnamenti contemplativi dei kadampa. Egli memorizzò molti altri importanti libri di testo del programma monastico buddhista indiano, come prevedeva il metodo educativo dei kadampa e dei sa skya pa (sakyapa).

Nel 1372 fu mandato dal suo tutore nel Tibet centrale, dove, nelle grandi università monastiche di Dbus e Gtsang, si distinse presto negli studi di logica, epistemologia, etica, metafisica, psicologia e cosmologia, così come nella pratica della contemplazione. Non aveva ancora vent'anni quando entrò in stato di *trance* in una grande assemblea a Skyor mo lung, rimanendo diritto come un fuso benché estraniato in concentrazione sulla privazione di essere-in-sé, o vacuità, per sedici ore. Poco tempo dopo, iniziò a comporre la sua opera più importante, il *Rosario d'oro della vera eloquenza*, nella quale spiegava gli insegnamenti e la pratica della *Prajñāpāramitā* (Perfezione della Saggezza). Il libro fu accolto come un'opera geniale ed estese a livello nazionale la fama di Tsongkhapa prima che egli compisse trent'anni. Anche se il suo maestro più importante fu Red mda' ba Gzhon nu blo gras (1349-1412) dell'ordine dei sakyapa, Tsongkhapa studiò con tutti i maggiori studiosi e prelati dell'epoca, senza badare all'ordine al quale appartenevano.

Verso i trent'anni, Tsongkhapa cominciò a studiare in maniera più ampia la vasta letteratura dei *tantra*, poiché non era soddisfatto della sua comprensione dei punti più profondi dell'insegnamento mediano (*madhyamaka*) della vacuità (*śūnyatā*). Egli era frustrato perché i suoi dotti maestri lo scoraggiavano in questo suo interesse, raccomandandogli di continuare i suoi studi filosofici. La tradizione riporta che a questo punto il *bodhisattva* Mañjuśrī intervenne nel suo sviluppo spirituale, inizialmente tramite un intermediario, il monaco Dbu ma pa, che convinse Tsongkhapa a lasciare il monastero, e in seguito istruendo direttamente il giovane mistico. [Vedi *MAÑJUŚRĪ*]. Mañjuśrī fu il suo maestro principale da quel momento in avanti, anche se egli continuò comunque a cercare istruzioni da molti altri maestri. Si suppone che Mañjuśrī abbia comandato a Tsongkhapa di rimanere in ritiro per cinque anni, dal 1393 al 1398, prendendo con sé otto dei suoi discepoli più stretti. In questi anni, Tsongkhapa diede grandi prove di ascetismo.

La storia narra che infine, una mattina prima dell'alba, nell'autunno dell'anno 1398, Tsongkhapa raggiunse l'illuminazione perfetta al 'O de gung rgyal a Olkha. Si svegliò, gioioso e rinvigorito, da un sogno profetico nel quale aveva ricevuto le benedizioni dai grandi maestri indiani Nāgārjuna e Buddhapālita. Poi, studiò la critica del sé nel capitolo 18 del *Mūlamadhyamakavṛtti* di Buddhapālita. Significativamente, la sua illuminazione giunse nel momento in cui il suo dito era puntato sul passo che commentava le parole: «Il sé non è l'insieme [di corpo e mente], e neppure è altro che l'insieme». Da questo momento in poi, Tsongkhapa fu molto esplicito riguardo alla sua visione, impegnandosi senza falsa umiltà nella sua comprensione. I suoi scritti non sono solo critici e dotti, ma anche acuti e autoritari. La sua *opera omnia* comprende più di diciassette volumi e riguarda ogni soggetto importante delle arti e delle scienze buddhiste. Altri quattordici volumi furono scritti dai suoi due discepoli più importanti, Rgyal tshab Dar ma rin chen (1364-1432) e Mkhas grub Dge legs dpal bzang po (1385-1438), e molte delle opere in essi contenute hanno come fonte i suoi insegnamenti.

Le biografie fanno riferimento ad un insieme di base di «quattro azioni maggiori» che rivelano la natura del contributo di Tsongkhapa alla nazione tibetana. Nella prima azione, Tsongkhapa si fa valere contro la crescente percezione buddhista del mondo come affondato in un periodo di oscurità. Egli riedificò e riconsacrò l'immagine e il tempio di Maitreya a Rdzing phyi nel 1399 e nel 1401. Poiché il *bodhisattva* Maitreya è considerato il prossimo Buddha di questo mondo, un tale sforzo indica un forte orientamento millenaristico nel pensiero di Tsongkhapa. [Vedi *MAITREYA*].

La seconda azione riguarda la convocazione, nel 1403, di un concilio di tre mesi sulla disciplina monastica (*vinaya*) al quale parteciparono i maestri e i monaci appartenenti agli ordini maggiori: sakyapa, kagyupa e kadampa. Ciò portò a un rinnovamento del codice della comunità monastica tibetana (*saṃgha*), con il ritorno alla lettera e allo spirito del *vinaya* originario, utilizzando come fonte primaria il *Mūlasarvāstivāda Vinaya*, interpretato e raffinato dal grande moralista Guṇaprabhā (attivo a Nālandā intorno al V secolo d.C.). Nonostante il personale raggiungimento dell'intuizione secondo l'insegnamento mediano del «Veicolo Universale» (Mahāyāna) e il suo grande rispetto per la metodologia contemplativa tantrica, Tsongkhapa affermò la supremazia dell'ordine monastico del «Veicolo Individuale» (Hīnayāna). Egli credeva che finché la «Disciplina della Liberazione Individuale» (il *prātimokṣavinaya*) fosse stata mantenuta pura nel mondo, il *buddhadharma* non sarebbe scomparso.

La terza azione rappresenta l'espansione del millenarismo di Tsongkhapa nel cuore della società tibetana. Egli fondò la Grande Festa della Preghiera (Smon lam chen mo) istituzionalizzando una celebrazione annuale del Nuovo Anno a Lhasa. La festa di due settimane celebrava le due settimane di miracoli che Śākyamuni aveva compiuto a Śrāvastī, esso stesso un evento apocalittico. Le autorità laiche davano le chiavi della capitale della nazione ai capi religiosi di tutti gli ordini riuniti insieme e la gente veniva da tutte le parti del Tibet per la celebrazione annuale della trascendenza, della fusione del sacro e del profano. Offrendo gli ornamenti del Corpo Beatifico all'icona, Tsongkhapa proclamava simbolicamente la fusione del regno celeste con quello terrestre nel cuore della civiltà tibetana.

Infine, con la quarta azione, Tsongkhapa permise ai suoi devoti di costruirgli un monastero (che egli chiamò Dga 'ldan, come il Cielo Tuṣita dove Maitreya aspetta la nascita in questo mondo), cosicché egli avrebbe potuto edificare all'interno delle mura i *maṇḍala* architettonici delle forme divine a lui favorite della buddhità (cioè le forme tantriche del Buddha: Guhyasamāja, Cakrasaṃvara e Vajrabhairava). In breve, le sue ultime tre azioni maggiori mostrano rispettivamente la sua dedizione al Veicolo Individuale, al Veicolo Universale e al Veicolo di Diamante, che illustrano adeguatamente la sintesi del suo insegnamento, che venne conosciuta come l'«integrazione dei Tre Veicoli» (*theg pa gsum zung 'brel*).

Grazie alla massiccia conversione dei Mongoli da parte dei Dalai Lama e dell'ordine dei dge lugs pa (gelugpa) nei secoli successivi, Tsongkhapa fu molto venerato fuori dal Tibet dai Mongoli e dai Manciù. Non fosse stato così, il suo impatto sul mondo buddhista più ampio sarebbe stato debole. Tuttavia, soltanto ora l'importanza della sua opera inizia a essere riconosciuta in Giappone e in Occidente.

[Vedi *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*, articolo sul *Buddhismo tibetano*; e *CULTO E PRATICHE DI CULTO BUDDHISTE*, articolo sulle *Pratiche di culto in Tibet*].

BIBLIOGRAFIA

Per le biografie di Tsongkhapa, cfr. R. Kaschewsky (cur.), *Das Leben des Lamaistischen Heiligen Tsongkhapa Blo-bzan-grags-pa*, I-II, Wiesbaden 1971; R.A.F. Thurman (cur.), *The Life and Teachings of Tsong Khapa*, Dharamsala 1982, e *Tsong Khapa's Speech of Gold in the Essence of True Eloquence. Reason and Enlightenment in the Central Philosophy of Tibet*, Princeton 1984.

ROBERT A.F. THURMAN

UICHEON (1055-1101), noto anche come Maestro Nazionale Daegak; catalogatore buddhista e fondatore della scuola del Cheontae (cinese, Tiantai) del Buddhismo coreano. Uicheon, quarto figlio di Munjong (regnante dal 1046 al 1083), re di Goryeo, fu uno dei primi chiosatori della chiesa buddhista del regno (973-1392). Narra la tradizione che, fin da giovanissimo, conoscesse alla perfezione tutte le principali correnti della filosofia buddhista e molta della letteratura classica cinese. Il Buddhismo coreano dell'epoca era scisso in due tradizioni sempre più ostili: le scuole accademiche (Gyo; cinese, Jiao) dominate dalla filosofia dello Hwaeom (cinese, Huayan) e le scuole delle Nove Montagne del Seon (cinese, Chan), che si interessavano soprattutto di pratiche meditative. Uicheon deplorava il settarismo che aveva infettato l'ordine e criticava gli adepti sia delle scuole del Seon sia di quelle accademiche per la loro intransigenza.

Per risolvere questo conflitto, Uicheon propose un approccio alla formazione religiosa buddhista che riconoscesse pari importanza allo studio delle scritture e alla pratica della meditazione. Uicheon sviluppò quindi un corso di apprendimento basato su testi fondamentali, come l'*Abhidharmakośabhāṣya*, il *Vijñaptimātratāsiddhi Śāstra*, il *Dasheng qixin lun* e l'*Avataṃsaka Sūtra*, che potessero fornire ai suoi studenti una conoscenza globale degli insegnamenti buddhisti. Pur riconoscendo agli studi scritturali il loro giusto pregio nel concettualizzare i fini della pratica e il percorso da seguire per raggiungere tali fini, Uicheon ne evidenziava tuttavia anche i limiti. La formazione meditativa formale si imponeva, come mezzo essenziale, all'adepto che volesse acquisire un'esperienza personale di ciò che aveva appreso negli scritti dottrinali buddhisti. Perciò, una vocazione buddhista funzionale e feconda avrebbe dovuto mantenere il giusto equilibrio tra apprendimento e meditazione.

Pare che lo stesso Uicheon sia stato un anticipatore in questa direzione servendosi delle sue prerogative regali per tentare di sanare la spaccatura venutasi a creare tra le scuole del Seon e le scuole del Gyo. Per mettere in pratica la sua idea di una tradizione buddhista unificata, nella quale studio e pratica potessero godere della medesima importanza, Uicheon nel 1085 si recò clandestinamente in Cina, dove ricevette gli ordini del Tiantai, una delle più ecumeniche scuole buddhiste. Tornato in Corea l'anno seguente, Uicheon tentò di fondere i rami del Seon e del Gyo della chiesa coreana in una nuova scuola, il Cheontae, che egli intendeva come una bandiera sotto la quale entrambi i rami si sarebbero potuti unificare. Benché il Cheontae fosse già conosciuto in Corea prima d'allora, Uicheon fu il primo in grado di strutturarlo come una scuola completamente funzionale e autonoma e, per tale ragione, egli è considerato il fondatore della scuola del Cheontae coreana. Quali che fossero le sue prospettive di successo, la sua morte a soli quarantasette anni portò i suoi sforzi a una fine prematura, e il Buddhismo coreano rimase diviso finché Jinul (1158-1210), tre generazioni più tardi, non si applicò allo stesso progetto.

Oltre a dedicarsi con passione all'unificazione della chiesa coreana, Uicheon fu anche un avido bibliofilo e uno dei primi catalogatori buddhisti a riconoscere l'importanza della tradizione dei trattati e dei commentari prodotti in Asia orientale. Nel 1073, Uicheon fece voto di compilare una raccolta completa della letteratura buddhista locale, e mandò suoi emissari in tutta l'Asia

orientale in cerca di copie di testi che non erano allora disponibili in Corea. Molti di questi libri vennero ottenuti grazie agli scambi, come accadde, ad esempio, nella regione di Khitan Liao, nella Cina settentrionale, dove le opere di Wonhyo vennero mercanteggiate in cambio di ventinove opere di autori del Liao. Nel suo viaggio in Cina, allora governata dalla dinastia dei Song del Sud, Uicheon reintrodusse un certo numero di opere di noti esegeti cinesi che in Cina erano ormai andate perdute, come i trattati dei patriarchi dello Huayan, Zhiyan (602-668), Fazang (643-712) e Chengguan (738-840), scambiandole con più di tremila fascicoli (*gwon*) di materiale cinese. Infine, nel 1090 pubblicò il suo catalogo aggiornato di questa raccolta, il *Sinpyeon jejong gyojang chongnok* (Aggiornamento del catalogo della raccolta delle dottrine di tutte le scuole; T.D. n. 2184), che elencava ben 1.010 titoli in un totale di 4.740 a *gwon*. Per ciascun testo vennero eseguite delle xilografie, raccolte poi nel cosiddetto *Sokjanggyeong* (Supplemento al canone).

Sfortunatamente, le tavole lignee che costituivano il Supplemento vennero bruciate dai Mongoli durante l'invasione della Penisola coreana del 1232, e molti dei testi che Uicheon aveva raccolto con tanta fatica andarono perduti. Tuttavia, il suo catalogo è sopravvissuto, e resta una delle più notevoli fonti d'informazione sulla letteratura accademica del Buddhismo medievale in Asia orientale.

[Vedi *BUDDHISMO*, articolo sul *Buddhismo in Corea*; *TIANTAI*; e *JINUL*].

BIBLIOGRAFIA

Le opere di Uicheon giunte fino a noi sono raccolte nel volume *Taegak kuksa munjip*, Seoul 1939, rist. 1974. Lo studio più completo del *Supplemento* di Uicheon al canone buddhista è Tokujō Ōya, *Kōrai zokuzō chōzō kō*, I-II, Kyoto 1937, rist. Tokyo 1988. Il vol. II comprende notevoli riproduzioni di rare stampe xilografiche del *Supplemento*, molte delle quali furono bruciate durante la guerra di Corea. La sola trattazione completa della vita e del pensiero di Uicheon è Cho Myŏng-gi, *Koryŏ Taegak Kuksa wa Ch'ŏnt'ae sasang*, Seoul 1964, rist. 1982. Alcuni scritti principali di Uicheon sono stati tradotti in inglese da R.E. Buswell, Jr. nel volume di P.H. Lee (cur.), *Sources of Korean Tradition*, I-III, New York 1997-2000.

[Aggiornamenti bibliografici:

R.E. Buswell, Jr., *Preface to a New Catalog of the Teachings of All the Schools*, in P.H. Leee (cur.), *Sourcebook of Korean Civilization, I, From Early Times to the Sixteenth Century*, New York 1993, pp. 424-25.

Munjip P'yŏnch'an Wiwŏnhoe (cur.), *Taegak kuksa munjip*, Seoul 1997].

ROBERT EVANS BUSWELL, JR.

UISANG (625-702), noto anche come il Maestro Nazionale Daeseong Wongyo; fondatore della scuola dello Hwaeom (cinese, Huayan) del Buddhismo coreano. Uisang, uno dei più importanti chiosatori del periodo del regno di Silla unificato (688-935), fu uno degli artefici di quelle prospettive dottrinali che sarebbero divenute caratteristiche della matura tradizione buddhista coreana.

Poco dopo la sua ordinazione monastica, avvenuta all'età di ventinove anni nel monastero di Hwangbok a Gyeongju, capitale di Silla, Uisang decise di intraprendere un viaggio nella Cina dei Tang insieme con il suo amico Wonhyo (617-686) per studiare sotto la guida di maestri cinesi. Come riporta la biografia di Uisang, nel 650, durante il loro primo viaggio (all'epoca delle guerre di unificazione che stavano allora imperversando fra i tre regni della Corea), i due pellegrini vennero arrestati con l'accusa di spionaggio nella zona di Liaodong da guardie di frontiera del regno di Goguryeo e furono rimpatriati soltanto dopo diverse settimane di carcere. Nel 661, i due tentarono nuovamente, questa volta dirigendosi a un porto nella regione di Baekje, nella Corea sudoccidentale conquistata da Silla l'anno prima, dove speravano di imbarcarsi su di una nave diretta in Cina. Prima ancora che salissero a bordo, tuttavia, si narra che Wonhyo raggiungesse l'illuminazione e tornasse indietro a Silla, lasciando solo Uisang ad affrontare l'impresa.

Giunto a Yangzhou sul basso corso del fiume Yangzi, Uisang si diresse al monastero di Zhixiang, sul monte Zhongnan, dove studiò sotto la guida di Zhiyan (602-668), secondo patriarca putativo della scuola dello Huayan cinese. Sembra che l'arrivo di Uisang al monastero di Zhixiang fosse stato preannunciato da Zhiyan, che lo accolse presto tra i suoi principali discepoli insieme con Fazang (643-712), al quale sarebbe più tardi spettato il titolo di terzo patriarca della scuola.

Dopo la morte di Zhiyan nel 668, Uisang divenne uno dei capi della tradizione dello Huayan cinese in pieno sviluppo. Nel 670, apprese da due inviati coreani, detenuti nel carcere della capitale dei Tang, che un'invasione cinese di Silla era imminente. Uisang tornò quindi in Corea per avvertire il re Munmu (regnante dal 661 al 680) e, grazie al suo avviso, Silla riuscì a respingere l'attacco. In parte per gratitudine, il re fece erigere sul monte Taebaek il monastero di Buseok e ne affidò a Uisang il ruolo di abate. Questo monastero divenne il centro della scuola dello Hwaeom, da dove i nuovi insegnamenti che Uisang aveva appreso in Cina vennero diffusi in tutta la penisola. La sua fama in Corea crebbe così tanto, si dice, da richiamare più di tremila studenti alle sue lezioni e, grazie soprattutto ai suoi sforzi, la filosofia dello Hwaeom arrivò a dominare la scolastica buddhista coreana.

Il pensiero dello Hwaeom di Uisang è riassunto nel suo testo *Hwaeom ilseung beopgyedo* (Diagramma del-

l'*Avataṃsaka* Unico-Veicolo del Regno-della-Realtà), un breve poema di duecentodieci logogrammi per un totale di trenta stanze, composto nel 668 quand'era ancora membro della congregazione di Zhiyan. La grafia del poema forma una sorta di figura ondulatoria, il cosiddetto «diagramma del sigillo dell'oceano» (*sāgaramudrā maṇḍala*), che simboleggia la dottrina dello Hwaeom dei «sei segni» (*yuksang*), ossia universalità e particolarità, identità e differenza, integrazione e disintegrazione. L'intera struttura del diagramma rappresenta i segni di universalità, identità e integrazione, mentre le sue curve designano i segni di particolarità, differenza e disintegrazione. Il diagramma è intessuto su un'unica linea continua, a significare che tutti i fenomeni sono interconnessi e unificati nella natura-*dharma*; il fatto che questa linea finisca nel medesimo punto in cui ha avuto inizio spiega la dottrina cardinale dello Hwaeom della compenetrazione. Il diagramma è diviso in quattro blocchi uguali, che indicano come la natura-*dharma* si perfezioni grazie a pratiche salutari quali i quattro mezzi di conversione (*catuḥsaṃgrahavastu*): il dono, le parole gentili, la disponibilità e la cooperazione. Infine, i cinquantaquattro angoli che si trovano lungo il tratto serpeggiante della linea della poesia indicano i cinquantaquattro insegnanti visitati dal pellegrino Sudhana nella sua ricerca della conoscenza, secondo quanto narra il capitolo *Gaṇḍavyūha* dell'*Avataṃsaka Sūtra*. Il diagramma funge dunque da sunto complessivo di tutte le dottrine contenute nella recensione in sessanta fascicoli dell'*Avataṃsaka Sūtra*. Oltre al commentario a questo poema, la sola altra opera di Uisang esistente è il breve *Baekhwa doryang barwon mun* (Voto fatto al sito dell'illuminazione del Loto Bianco), che combina la pietà di *Avalokiteśvara* con la filosofia dello Hwaeom.

Sebbene Uisang non sia stato uno scrittore prolifico, la sua padronanza del pensiero dello Huayan godette di alta considerazione in tutta l'Asia orientale. Fazang, per esempio, continuò a corrispondere con Uisang anche dopo il ritorno di quest'ultimo in Corea e, in una lettera del 692, gli chiese di correggere e rivedere un suo manoscritto. E in effetti, un esame degli scritti di Fazang rivela che gli esegeti coreani Uisang e Wonhyo esercitarono una forte influenza sullo sviluppo del suo pensiero e, in generale, su tutta l'evoluzione della filosofia dello Huayan cinese.

[Vedi BUDDHISMO, articolo sul *Buddhismo in Corea*; *HUAYAN*; *FAZANG*; e *WONHYO*].

BIBLIOGRAFIA

Non esiste alcuna monografia dedicata a Uisang o al suo contributo al pensiero buddhista coreano e dell'Asia orientale. L'opera più importante di Uisang, *Hwaeom ilseung beopgyedo*, insieme con il suo commentario, è stata tradotta, senza note esplicative, in appendice all'opera di S. Odin, *Process Metaphysics and Hua-yen Buddhism. A Critical Study of Cumulative Penetration vs. Interpenetration*, Albany/N.Y. 1982. L'altra opera esistente di Uisang, *Baekhwa doryang barwon mun*, è stata tradotta da R. Evans Buswell, Jr. nel testo di P.H. Lee (cur.), *Sources of Korean Tradition*, I-III, New York 1997-2000. La lettera di Fazang a Uisang è stata tradotta da P.H. Lee, *Fa-zang and Ŭisang*, in «Journal of the American Oriental Society», 82 (1962), pp. 56-62.

[Aggiornamenti bibliografici:

Pyŏng-sam Chŏng, *Ŭisang Hwaŏm sasang yŏn'gu*, Seoul 1998.

A. Forte, *A Jewel in Indra's Net. The Letter Sent by Fazang in China to Ŭisang in Korea* (Italian School of East Asian Studies Occasional Papers, 8), Kyoto 2000.

Ŭisang and the Flower Garland School, in P.H. Lee (cur.), *Sourcebook of Korean Civilization*, I, *From Early Times to the Sixteenth Century*, New York 1993, pp. 159-66.

In italiano: P.H. Lee et al. (curr.), *Fonti per lo studio della civiltà coreana*, I-III, Milano 2000-2002].

ROBERT EVANS BUSWELL, JR.

UPĀYA è un termine sanscrito e *pāli* che significa «dispositivo, stratagemma» oppure «mezzo». Questo termine assume nel Buddhismo una funzione tecnica, specialmente nel Mahāyāna, dove viene usato di frequente nel composto *upāyakauśalya* («abilità nei mezzi»). Nell'uso buddhista, fa riferimento ad alcuni metodi di insegnamento o tipi di pratica che possono essere impiegati nella via verso la liberazione finale, e nei quali un Buddha o un *bodhisattva* è particolarmente versato. Sovente, queste abilità comprendono la competenza nella valutazione delle capacità spirituali degli esseri da parte di un Buddha o di un *bodhisattva* e una concomitante rivelazione di quel grado di verità che è il più benefico per i bisogni religiosi specifici del devoto.

L'equivalente cinese abituale di *upāya* è *fangbian* (giapponese, *hōben*). Benché *fangbian* sia una parola cinese ordinaria con un suo significato proprio, a causa di diverse fusioni dei termini il suo significato nei testi buddhisti dell'Asia orientale è «mezzo (utilizzato con capacità)». Questo uso ha dato origine all'espressione adeguata «mezzi abili». Il concetto di *upāya* risulta importante anche in altre culture del Buddhismo Mahāyāna, specialmente in quella del Tibet.

L'accezione pāli. I termini *upāya* oppure *upāyakusala* ricorrono soltanto casualmente nel canone del Theravāda o nei testi tardi. Il *Dīgha Nikāya* e l'*Anguttara Nikāya* parlano di tre tipi di abilità: l'abilità nell'entrare (*aya*), l'abilità nel partire (*apāya*) e l'abilità nell'avvicinamento o nei mezzi (*upāya*). Tralasciando la speculazione etimologica, è chiaro che questa terminologia si riferisce all'atteggiamento spirituale di un monaco che viene ritenuto esperto nella gestione della sua pratica

nel cammino verso la buddhità. Nel *Suttanipāta*, colui che viene descritto come un «abile conoscitore dei mezzi» è il barcaiolo esperto che porta gli altri attraverso le rapide di un fiume.

Malgrado la scarsità di riferimenti negli scritti *pāli*, è notevole che *upāya* assuma qui una doppia valenza, indicando le attività sia di un aspirante monaco che di un buon maestro, entrambi abili nel modo di aiutare gli altri attraverso il limite spirituale. Evidenziato in modi diversi, questo doppio uso è stato riscontrato di frequente nei testi antichi del Mahāyāna, sebbene non sia possibile tracciare una discendenza testuale diretta. Esiste un'altra accezione *pāli*, tuttavia non tecnica oppure tarda e incidentale. Questa relativa disattenzione dei testi *pāli* per il termine non significa, tuttavia, che il modo di pensare assunto in questa terminologia sia estraneo al Buddhismo Theravāda nella sua forma completamente sviluppata o al Buddhismo antico in generale. Certamente, non ci sono prove dirette del fatto che il Buddha stesso fece uso di questo termine specifico per spiegare il modo attraverso il quale comprendere i suoi insegnamenti, nondimeno vi sono molte indicazioni secondo le quali il suo messaggio venne presentato con abilità consapevole e pragmatica. A supporto di questo, basti soltanto pensare che nelle scritture si trovano famose similitudini, quali la zattera, la freccia avvelenata, il midollo e il serpente d'acqua, nelle quali la natura provvisoria e pratica degli insegnamenti del Buddha è resa evidente.

L'upāya nel Sūtra del Loto. I capitoli iniziali del *Sūtra del Loto* (*Saddharmapuṇḍarīka Sūtra*) presentano un'ampia riflessione sulla natura degli insegnamenti del Buddha. Questa riflessione è progredita in parte grazie a una serie di parabole e in parte grazie alla ripetizione della storia della decisione del Buddha di insegnare agli altri la via religiosa che egli aveva perfezionato (capitoli 2 e 7). Il concetto di abilità nei mezzi svolge un ruolo importante ovunque e ricorre più di ottanta volte nei primi otto capitoli.

Tradizionalmente, la storia della decisione del Buddha di insegnare seguendo la sua illuminazione lo ritrae esitante a farlo a causa sia della profondità e della sottigliezza del *dharma* che della sensualità e dell'ignoranza dell'umanità. In questo racconto, soltanto l'insistenza del dio Brahmā porta alla decisione del Buddha di insegnare le Quattro Nobili Verità e la Via di Mezzo. A questa esitazione è collegata la percezione del Buddha della diversità delle facoltà e delle disposizioni umane, una diversità che è paragonata a un stagno pieno di fiori di loto: soltanto alcuni di essi emergono puri dall'acqua. Il *Sūtra del Loto* racconta nuovamente questa storia e, per la discrepanza tra la conoscenza del Buddha e l'ignoranza degli esseri viventi, viene fornita una spiegazione secondo la quale l'insegnamento del Buddha è un *upāya*, cioè un espediente provvisorio in grado di attirare le persone nel suo *dharma*. In altre parole, benché il Buddha capisca che la qualità vera, ultima, e per meglio dire originariamente nirvāṇica delle cose non può essere dichiarata precisamente con parole, egli insegna comunque la dottrina del *nirvāṇa* come «mezzo» per guidare le persone verso il distacco.

Una parabola nel terzo capitolo del *Sūtra del Loto* racconta come un padre attirò i suoi bambini fuori da una casa in fiamme con l'espediente di offrir loro tre graziosi carretti per il loro divertimento. Soltanto emergendo dal fuoco essi si resero conto di essere stati salvati grazie all'imbroglio con il quale il padre li aveva attratti: la loro reale ricompensa, cioè la loro vita, valeva molto di più delle loro aspettative iniziali. Così, secondo la parabola, il Buddha attrae gli esseri senzienti da una «casa in fiamme» che è il *saṃsāra* (il ciclo della vita e della morte) proponendo una quantità di percorsi religiosi apparentemente diversi, che sono tutti di fatto riducibili a uno: la via che conduce alla buddhità. Intesi in questo modo, i «veicoli» (*yāna*), altrimenti polemicamente differenziati in *śrāvaka* («colui che ascolta il *dharma*»), *pratyekabuddha* (il Buddha autoilluminato) e *bodhisattva*, sono solo concetti provvisori progettati per attrarre le persone con differenti capacità religiose. In definitiva, soltanto la via dei Buddha (*buddhayāna*) è reale.

Mentre i mezzi usati per assicurare la liberazione potrebbero in questo modo dare l'impressione di includere un elemento di inganno, o per lo meno, di nascondimento della verità completa, la discrepanza tra la forma con la quale il messaggio è espresso e il suo significato ultimo è considerata emergere grazie all'ignoranza relativa degli esseri viventi che lo ricevono. La sincerità e la coerenza del *dharma*, osservate dal punto di vista del Buddha, sono considerate messe sotto accusa. Nel quinto capitolo, la similitudine della nuvola di pioggia, che deposita su diverse piante l'umidità a loro necessaria, tratta esplicitamente questo punto. Altre parabole sottolineano che la via religiosa porta ricompense che potrebbero essere fuori dalla comprensione di coloro che hanno appena iniziato la loro pratica. Nel quarto capitolo, il processo per raggiungere l'illuminazione è comparato a quello di un figlio che abbandona la tenuta del padre. Quando lo scialacquatore ritorna anni dopo, in una tremenda povertà e ignorando anche il fatto di essere tornato nel luogo della sua nascita, suo padre gli svela gradualmente il suo patrimonio, per timore che una rivelazione prematura della verità possa spaventare suo figlio e lo faccia fuggire un'altra volta.

Infine, questo testo non soltanto afferma l'insegnamento del Buddha per far comprendere una serie di espedienti abilmente escogitati, ma dichiara che l'apparizione stessa del Buddha in questo mondo (capitolo 15,

nella versione cinese capitolo 16) è un semplice stratagemma per attrarre gli esseri verso il *dharma*. L'illuminazione reale è un evento che ebbe luogo, se proprio capitò nella storia, molto eoni fa. L'apparente *pārinirvāṇa* del Buddha all'età di ottant'anni è un semplice simulacro, comparabile a quello di un medico che finge la morte per indurre i suoi figli ostinati a prendere una medicina indispensabile. Il settimo capitolo racconta di una guida che conduce il suo gruppo a una città magica che egli ha evocato come un luogo di riposo per chi è stanco. Soltanto dopo essersi riposati, i viaggiatori comprendono che la città è un miraggio e non la meta ultima del loro viaggio.

Così, nel *Sūtra del Loto* non si tratta soltanto di insegnamenti particolari considerati come formulazioni secondarie. L'apparizione stessa del Buddha, il suo mettere in moto la ruota del *dharma* e il suo raggiungimento del *nirvāṇa*, hanno una natura provvisoria e dialettica, collegata alle necessità degli esseri viventi nella loro diversità.

L'upāya nella letteratura della Perfezione della Saggezza. Negli antichi *sūtra* del Mahāyāna, conosciuti come letteratura della *Prajñāpāramitā* («Perfezione della Saggezza»), la nozione di abilità nei mezzi è strettamente legata a quella di *prajñā*, cioè alla saggezza o intuizione del carattere reale delle cose. Tale intuizione implica un riconoscimento della vacuità o insostanzialità metafisica di tutti i fenomeni e di tutti i fattori dell'esperienza (*dharma*). L'intuizione e l'abilità nei mezzi sono due delle perfezioni nelle quali un *bodhisattva* deve istruire se stesso. Da questo momento, questa accezione (specialmente nell'*Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā Sūtra*) completa quella del *Loto*. Come un esperto nella formazione, il *bodhisattva* deve gestire i vari tratti della religione pratica che articolano la sua via, ma senza attaccarsi ad essi in nessun modo. Egli deve, per esempio, praticare il *dhyāna* («meditazione, *trance*») senza essere soggetto alle sue conseguenze karmiche, cioè senza rinascita nei vari paradisi *deva* che una tale meditazione comporta. L'insegnamento sostiene che questi paradisi sono esistenze piacevoli ma irrilevanti dal punto di vista religioso. L'attaccamento a essi è un impedimento per la vita religiosa: «Ma quale è l'abilità nei mezzi di un *bodhisattva*? È proprio questa perfezione della saggezza. Il *bodhisattva* si applica a questa abilità nei mezzi in modo che, provvisto di essa, entra in *trance* senza essere rinato attraverso l'influenza della *trance*» (Conze, 1973, p. 250).

Tuttavia, l'*upāya* non è soltanto una questione di benessere spirituale individuale. Il *bodhisattva* perderebbe la propria strada se abbandonasse gli esseri viventi.

> Se la mente di un *bodhisattva* forma l'aspirazione, non ad abbandonare tutti gli esseri, ma a renderli liberi e se, inoltre, egli aspira alla concentrazione sulla vacuità, al Senza segno, al Senza desiderio, cioè alle tre porte verso la liberazione, allora quel *bodhisattva* dovrebbe essere conosciuto come colui che è dotato di abilità nei mezzi ed egli non realizzerà la metà strada della realtà-limite, prima che i suoi *buddhadharma* siano diventati completi. Poiché è questa abilità nei mezzi che lo protegge.
>
> (Conze, 1973, p. 225).

Così, il *bodhisattva* è sia l'esperto che il benefattore. Nel pensiero del Mahāyāna non è possibile essere l'uno senza essere anche l'altro.

Un antico testo del Mahāyāna strettamente legato a questo principio è il *Vimalakīrtideśa Sūtra* (Gli insegnamenti di Vimalakīrti), nel quale questo concetto viene drammatizzato con un racconto centrato su una malattia simulata da Vimalakīrti, esperto della *prajñā*. Conversando con Mañjuśrī, egli dichiara che la sua malattia non ha caratteristiche ma emerge soltanto attraverso la compassione come un mezzo abile. Egli sarebbe guarito soltanto quando tutti gli esseri si fossero allontanati dal credere nel sé e dal pensiero dualistico. La stretta relazione tra l'*upāya* e la *prajñā* («intuizione») è evidente nella seguente dichiarazione: «Ancora, l'intuizione senza il mezzo (abile) è schiavitù, ma l'intuizione con il mezzo (abile) è liberazione; il mezzo (abile) senza intuizione è schiavitù, ma il mezzo (abile) con l'intuizione è liberazione» (T.D. n. 14,545). Applicate al corpo, questo oggetto fondamentale della meditazione buddhista, le implicazioni di questo principio sono le seguenti:

> E ancora, vedere il corpo in termini di impermanenza, sofferenza, vacuità e non sé, questo è detto intuizione. Stare in nascita-e-morte anche se il corpo è malato, portando benefici a tutti e non diventando disgustato o stanco, questo è detto mezzo (abile)...
>
> Vedere che il corpo non è mai senza malattie... e che non ci sono rinnovamento e trapasso, questo è detto intuizione. Riconoscere che il corpo è malato e tuttavia non entrare nella cessazione eterna, questo è detto mezzo (abile).
>
> (T.D. n. 14,545)

Conseguenze. Il concetto di *upāya* svolge un ruolo casuale in molti altri testi del Mahāyāna, specialmente in connessione con i *bodhisattva* come figure salvatrici. Tuttavia, le sue implicazioni sono chiaramente presenti anche nella distinzione più filosofica dei mādhyamika tra i due livelli della verità. Secondo le *Madhyamakakārikā* (Stanze di mezzo) di Nāgārjuna, sia la verità provvisoria (*lokasaṃvṛttisatya*) che la verità suprema (*paramārthasatya*) sono essenziali per la proclamazione del *dharma* buddhista.

L'abilità nei mezzi, o mezzo abile, è un concetto conosciuto dai monaci con molta esperienza nel Buddhismo Mahāyāna ed è stato spesso usato per interpretare

la funzione dei diversi aspetti dell'insegnamento o della pratica buddhista. Il suo ruolo di principio regolatore in situazioni di adattamento o di sincretismo non dovrebbe mai essere trascurato. Tuttavia, rimangono da indagare molte implicazioni del suo uso come principio di interpretazione sia nel Buddhismo che in un senso religioso più ampio.

[Vedi *BODHISATTVA (LA VIA DEL)*].

BIBLIOGRAFIA

Una trattazione generale dell'*upāya* si trova in Sawada Kenshō, *Bukkyō ni okeru hōben non shisō ni tsuite*, in «Bukkyō bunka kenkyū», 12 (1963), pp. 97ss. Ideo Masuda, *Hannyakyō «ni okeru "hōben" no imi ni tsuite»*, in «Indogaku Bukkyōgaku kenkyū», 23 (1964), pp. 112-17, tratta l'*upāya* nella letteratura della *prajñāpāramitā*. Shōzen Kumoi, *Hōben to shinjitsu*, in Ōchō Enichi (cur.), *Hoke shisō*, Kyoto 1969, pp. 321-51, si occupa dell'uso del termine nel *Sūtra del Loto*. L.N. Hurvitz (trad.), *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma*, New York 1976, e E. Conze, *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines and Its Verse Summary*, Bolinas/Ca. 1973, rist. Delhi 1994, sono delle traduzioni fedeli di questi due testi originali. E. Burnouf (trad.), *Le Lotus de la bonne loi*, II, *Appendice*, Paris 1852, 1925 (2ª ed.), pp. 594ss., è una traduzione dal sanscrito del *Sūtra del Loto*, con un'appendice dedicata all'*upāya*.

Tra le altre fonti secondarie: Alicia Matsunaga, *The Buddhist Philosophy of Assimilation. The Historical Development of the Honji-Suijaku Theory*, Tokyo-Rutland/Vt. 1969, che tratta questioni strettamente legate al concetto di *upāya*; e *The Concept of Upāya in Mahāyāna Buddhist Philosophy*, in «Japanese Journal of Religious Studies», 1 (1974), pp. 51-72; M. Pye, *Assimilation and Skilful Means*, in «Religion», 1 (1971), pp. 152-58: e *Skilful Means. A Concept in Mahāyāna Buddhism*, London 1978, 2003 (2ª ed.), uno studio integrale con un'ulteriore bibliografia. Per l'uso *pāli*, cfr. T.W. Rhys Davids e J.E. Carpenter (curr.), *Dīgha Nikāya*, I-III, London 1890-1911 (Pali Text Society Series) (trad. ingl. T.W. Rhys Davids e Caroline Augusta F. Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, London 1889-1921, rist. Delhi 2000 [Sacred Books of the Buddhists, 2-4]), e E. Hardy (cur.), *Anguttara Nikāya*, I-III, London 1858, pp. 431ss.

[Aggiornamenti bibliografici:

F. Franck, *Upaya. Stratagems of the Great Compassion*, in «Eastern Buddhist», 30, 2 (1997), pp. 287-93.

E. Hamlin, *Magical Upaya in the Vilamakirtinirdesa Sutra*, in «Journal of the International Association of Buddhist Studies», 11, 1 (1988), pp. 89-121.

M. Pye, *Skillful Means. A Concept in Mahāyāna Buddhism*, New York 2003 (2ª ed.).

J.W. Schroeder, *Skillful Means. The Heart of Buddhist Compassion*, Honolulu 2001].

MICHAEL PYE

VAJRABODHI (671-741), monaco buddhista indiano e insegnante dello Zhenyan in Cina. Vajrabodhi (cinese, Jingangzhi), il secondo dei tre missionari del Vajrayāna nella Cina dell'VIII secolo, nacque in una famiglia brahmana dell'India meridionale e suo padre fu un sacerdote della casa reale. Probabilmente Vajrabodhi si convertì al Buddhismo all'età di sedici anni, sebbene alcuni racconti lo collochino nell'università buddhista di Nālandā a soli dieci anni. Studiò tutti i tipi di Buddhismo e si dice che abbia studiato per un periodo con il famoso logico buddhista Dharmakīrti. Sotto Śāntijñāna, Vajrabodhi studiò gli insegnamenti del Vajrayāna e fu iniziato a tempo debito allo *yoga*, ai «Tre Misteri» e alla *dhāraṇī*. Quando lasciò l'India, Vajrabodhi viaggiò nello Sri Lanka e a Śrīvijaya (l'attuale Sumatra), dove forse imparò una tradizione del Vajrayāna differente da quella insegnata a Nālandā. Da Śrīvijaya andò in Cina e, dal 720, si ritirò nel Tempio Jianfu della capitale cinese Chang'an. Era accompagnato dal suo discepolo Amoghavajra, che presto sarebbe diventato famoso.

Come Śubhākarasiṃha, che l'aveva preceduto di quattro anni, Vajrabodhi trascorse molto del suo tempo in attività rituali, nella traduzione di testi e nella produzione di arte esoterica. Molto importante fu la sua traduzione parziale del *Sarvatathāgatatattvasaṃgraha* (T.D. n. 865) negli anni 723 e 724. Questo Yoga Tantra, insieme con il *Mahāvairocana Sūtra* (T.D. n. 848) tradotto da Śubhākarasiṃha nello stesso anno, fornisce le fondamenta della scuola dello Zhenyan in Cina e della scuola dello Shingon e del ramo esoterico della scuola del Tendai (Taimitsu) in Giappone. Come Śubhākarasiṃha, Vajrabodhi era legato agli alti circoli di corte e godette del patrocinio delle principesse imperiali. Vajrabodhi lavorò anche con il monaco cinese Yi Xing. Morì nel 732 e venne sepolto nelle grotte meridionali di Longmen. Gli venne riconosciuto il titolo postumo di Guoshi, «Maestro del Regno».

Vajrabodhi fu importante per due motivi. In primo luogo perché fu, in Cina, il primo traduttore e insegnante sistematico del *Sarvatathāgatatattvasaṃgraha* e del Vajrayāna come venivano praticati nell'India meridionale e a Śrīvijaya, benché le dottrine degli Yoga Tantra fossero conosciute anche da Śubhākarasiṃha. In secondo luogo perché rinforzò la presenza e la visibilità del Vajrayāna alla corte cinese, presenza che, sotto il suo discepolo Amoghavajra, sarebbe diventata la forza dominante nella corte durante la seconda metà dell'VIII secolo.

[Vedi *ZHENYAN*; e *MAHĀSIDDHA*].

BIBLIOGRAFIA

Per una traduzione, largamente commentata, delle biografie di Vajrabodhi, Śubhākarasiṃha e Amoghavajra, cfr. Zhou Yi Liang, *Tantrism in China*, in «Harvard Journal of Asiatic Studies», 8 (1945), pp. 241-332.

CHARLES D. ORZECH

VASUBANDHU (IV o V secolo d.C.), eminente maestro buddhista indiano, considerato il fratello minore di Asaṅga, il grande maestro del Mahāyāna. Vasubandhu venne ordinato inizialmente nella scuola dello Hīnayāna Sarvāstivāda, ma, in seguito, si convertì al Mahāyāna. Come suo fratello Asaṅga, Vasubandhu divenne un

esponente di spicco degli insegnamenti dello Yogācāra-Vijñānavāda. È considerato l'autore dell'*Abhidharmakośa* e di molti altri trattati del Mahāyāna.

Diversi problemi riguardanti la biografia di Vasubandhu continuano a preoccupare gli storici. Il *Posoupandou fashi zhuan* (Biografia del maestro Vasubandhu, T.D. n. 2049), tradotto, o per meglio dire compilato, da Paramārtha (499-569), uno dei principali esponenti della dottrina dello Yogācāra in Cina, è conservato nel *Tripiṭaka* cinese ed è la sua sola biografia completa. Oltre a quest'opera, è possibile reperire alcune informazioni frammentarie in varie fonti cinesi, le più importanti delle quali sono gli scritti del grande traduttore cinese Xuanzang (600-664). Altre notizie sulla vita di Vasubandhu si trovano in molte storie del Buddhismo compilate da storici tibetani. Tuttavia, sia le fonti tibetane che quelle cinesi non concordano su molti punti con la *Biografia del maestro Vasubandhu* (in seguito *Biografia*). Inoltre, nella storia del Buddhismo, due o tre personaggi storici portano il nome *Vasubandhu*: secondo alcuni testi, un Vasubandhu è il ventunesimo patriarca della trasmissione del *dharma* del Buddha; altrove Puguang (uno dei discepoli diretti di Xuanzang) fa riferimento a un «Vasubandhu antico» che apparteneva alla scuola del Sarvāstivāda; e sia Puguang che Yaśomitra, un commentatore dell'*Abhidharmakośa*, fanno riferimento a un terzo, conosciuto come Sthavira-Vasubandhu. L'identificazione di questi tre personaggi e la relazione tra di loro sono ancora incerte.

Biografia. La *Biografia* di Vasubandhu può essere suddivisa in tre sezioni. La prima è un'introduzione. Inizia con una leggenda di Puruṣapura (l'attuale Peshawar), la città natale di Vasubandhu, e poi introduce la sua famiglia: il padre, il brahmano Kauśika, e i suoi tre figli, Asaṅga, Vasubandhu e Viriñcivatsa. Dopo alcune brevi notizie sulla vita di Viriñcivatsa, viene raccontata la vita di Asaṅga, compresa la famosa storia del suo incontro con il *bodhisattva* Maitreya nel Cielo Tuṣita. [Vedi *MAITREYA*].

La vita di Vasubandhu occupa la seconda sezione. Inizia con un accenno alla storia della scuola del Sarvāstivāda nel Kashmir e prosegue raccontando la composizione dei trattati dell'*abhidharma* e del loro grande commentario, la *Mahāvibhāṣā*. La storia narra che la conoscenza dei contenuti della *Mahāvibhāṣā* fu tenuta gelosamente segreta agli estranei, ma in qualche modo l'opera divenne celebre ad Ayodhyā, vicino all'attuale Faizābād, una città lontana dal Kashmir. In questa città, futura capitale della dinastia Gupta, risiedeva a quel tempo Vasubandhu. Vindhyavāsin, un maestro del Sāṃkhya e discepolo di Vārṣagaṇya, andò ad Ayodhyā per sfidare in un dibattito i buddhisti di quella zona, ma in quei giorni Vasubandhu e il suo collega Manoratha erano assenti. Buddhamitra, un maestro loro compagno, dovette così sostenere da solo la prova, ma fu sconfitto a causa della sua età avanzata. Questa sconfitta avvilì profondamente Vasubandhu, che per controbattere Vindhyavāsin scrisse un trattato, la *Paramārtha-saptatikā*. Dopo questo testo, Vasubandhu compose la sua opera più importante, l'*Abhidharmakośa* (d'ora innanzi, *Kośa*), in seicento strofe (*kārikā*). Il *Kośa* era una sintesi eloquente del significato della *Mahāvibhāṣā* e si dice che i sarvāstivādin del Kashmir gioirono nel vedere tutte le loro dottrine così ben esposte in questo testo. Di conseguenza, essi vollero anche un commentario in prosa (*bhāṣya*), che Vasubandhu si apprestò a scrivere. Tuttavia, presto si resero conto, con grande disappunto, che l'opera di fatto confutava molte teorie del Sarvāstivāda e appoggiava le dottrine della scuola dei sautrāntika. Nonostante questo, Vasubandhu ottenne con la composizione del *Kośa* il patrocinio e il favore di due sovrani Gupta, Vikramāditya e il suo successore Bālāditya, che possono essere identificati rispettivamente con Skandagupta (regnante tra il 455 e il 467 circa) e Narasiṃhagupta (regnante tra il 467 e il 473 circa). Il marito della sorella minore di Bālāditya, un grammatico di nome Vasurāta, sfidò Vasubandhu in un dibattito, ma venne sconfitto. Allora Saṃghabhadra, uno studioso dei sarvāstivādin del Kashmir, si fece avanti per contestare il *Kośa*. Egli compose due trattati, uno di diecimila versi e l'altro di centoventimila versi, impiegando, secondo il racconto fornitoci da Xuanzang, dodici anni per finire il lavoro. Saṃghabhadra sfidò Vasubandhu in un dibattito, ma questi rifiutò dicendo: «Sono già vecchio, quindi ti lascerò dire ciò che vuoi. Molto tempo fa, questa mia opera distrusse le dottrine dei vaibhāṣika (cioè, dei sarvāstivādin). Non c'è motivo di affrontarti ora... Gli uomini saggi sapranno riconoscere chi di noi ha ragione e chi torto».

La terza sezione della biografia descrive la conversione di Vasubandhu al Buddhismo Mahāyāna. Secondo questo racconto, Vasubandhu, fiero della fama acquisita, aderì fedelmente alla dottrina dello Hīnayāna della quale era esperto e, non avendo fede in quella del Mahāyāna, negò che essa fosse l'insegnamento del Buddha. Il suo fratello maggiore, Asaṅga, un seguace del Mahāyāna, temette che Vasubandhu volesse utilizzare le sue grandi qualità intellettuali per minare il Mahāyāna. Si finse malato e riuscì a fare venire suo fratello minore a Puruṣapura, dove viveva. Giunto da Asaṅga, Vasubandhu gli chiese di spiegargli l'insegnamento del Mahāyāna e ne comprese immediatamente la supremazia di pensiero. Dopo aver approfondito i suoi studi, la qualità della sua preparazione divenne la stessa di suo fratello. Profondamente pentito delle offese da lui fatte in precedenza al Mahāyāna, Vasubandhu si ripropose di tagliarsi la lingua, ma si trattenne dal farlo quando Asaṅga gli suggerì di usarla

per la causa del Mahāyāna. Dopo la morte di Asaṅga, Vasubandhu compose alcuni commentari su vari *sūtra* del Mahāyāna, tra i quali l'*Avataṃsaka*, il *Nirvāṇa*, il *Saddharmapuṇḍarīka*, la *Prajñāpāramitā*, il *Vimalakīrti* e la *Śrīmālādevī*. Egli stesso compose un trattato, o forse alcuni trattati, sulla teoria della «rappresentazione unica» (*vijñaptimātra*) e commentò il *Mahāyānasaṃgraha*, il **Triratna-gotra*, lo **Amṛta-mukha* e altri trattati del Mahāyāna. Morì ad Ayodhyā all'età di ottant'anni.

La *Biografia* contiene alcuni elementi leggendari, se non mitici. La sequenza temporale degli eventi è ambigua e diverge molto dai racconti del *Xiyu ji* di Xuanzang. Per esempio, la *Biografia* riporta che Vasubandhu compose il *Kośa* ad Ayodhyā e che la sua conversione avvenne a Puruṣapura, mentre secondo il *Xiyu ji* la composizione del *Kośa* ebbe luogo nei sobborghi di Puruṣapura e la conversione ad Ayodhyā. Secondo la *Biografia*, il maestro di Vasubandhu si chiamava Buddhamitra che, come abbiamo detto, venne sconfitto in un dibattito da Vindhyavāsin. Invece, il *Xiyu ji* non cita mai Buddhamitra e nomina Manoratha come maestro di Vasubandhu. Nella *Biografia*, Vasubandhu si impegna nell'attività letteraria nel nome del Mahāyāna dopo la morte di Asaṅga, mentre Xuanzang riporta una strana storia che suggerisce che Vasubandhu morì prima di Asaṅga. Paramārtha e Xuanzang sono le due fonti più credibili per la vita di Vasubandhu, ma esistono ancora profonde discrepanze tra i due racconti.

La datazione di Vasubandhu. La vita di Vasubandhu è stata datata a novecento, mille e millecento anni dopo il *nirvāṇa* del Buddha. Il numero 900 compare nella *Biografia*, ma altrove Paramārtha fornisce il numero 1100. Il numero 1000 compare nel racconto di Xuanzang, tuttavia sembra che i suoi discepoli abbiano adottato il 900. Gli studiosi hanno fornito molte teorie sulle date di Vasubandhu: Noël Péri e Shiio Benkyō propongono gli anni dal 270 al 350 d.C.; Ui Hakuju colloca Vasubandhu più in avanti, tra il 320 e il 400; Takakusu Junjirō e Kimura Taiken propendono per il periodo tra il 420 e il 500; Wogihara Unrai propone 390-470 e Hikata Ryūshō sceglie il 400-480, collocandolo così in pieno V secolo.

Per risolvere la questione, Erich Frauwallner (1951) propose una nuova teoria secondo la quale bisogna distinguere tra due Vasubandhu, il vecchio e il giovane. Vasubandhu il vecchio sarebbe il fratello minore di Asaṅga e dovrebbe essere collocato tra il 320 e il 380 circa. Sarebbero dedicate alla sua attività la prima e la terza sezione della *Biografia*. Vasubandhu il giovane sarebbe, invece, l'autore del *Kośa* e la sua attività occuperebbe la seconda sezione della *Biografia*. Poiché esso venne associato ai due sovrani Gupta, può essere datato intorno al 400-480. Frauwallner ipotizza che Paramārtha confuse i due Vasubandhu e che li fece confluire in una persona sola. Questo errore venne poi ereditato dagli storici successivi, tra i quali Xuanzang.

La teoria lucida e rivoluzionaria di Frauwallner è stata avvalorata da molti studiosi, ma non sembra aver convinto tutti. Ciò che ha suscitato i maggiori dubbi è il trattamento riservato ai documenti cinesi antichi, molti dei quali sono stati dichiarati falsi dagli studiosi. Gli studiosi giapponesi, che si opposero alla teoria della datazione al IV secolo negando la prova portata a supporto, rifiutarono Vasubandhu il vecchio quasi per le stesse ragioni. Ad ogni modo, la teoria di Frauwallner e le questioni da essa sollevate rimangono ancora delle ipotesi.

Attività letteraria. Vasubandhu è famoso per essere l'autore di mille opere, cinquecento della tradizione dello Hīnayāna e cinquecento trattati del Mahāyāna. Tuttavia, sono giunte fino a noi soltanto quarantasette opere, nove delle quali nell'originale sanscrito, ventisette in traduzione cinese e trentatré in traduzione tibetana.

Tra le esposizioni indipendenti della filosofia e delle dottrine proprie di Vasubandhu, l'*Abhidharmakośa* è la più voluminosa. Nelle regioni del Buddhismo «settentrionale», tra cui il Tibet, quest'opera iniziò a essere considerata un testo fondamentale per l'istruzione di tutti gli studiosi della tradizione. Il *Karmasiddhi* (Dimostrazione del Karma) è un breve trattato quasi hīnayānico che, come l'*Abhidharmakośa*, lascia trasparire inclinazioni dei sautrāntika. Dal punto di vista dello Yogācāra le opere più importanti di Vasubandhu sono la *Viṃśatikā* (Venti strofe), la *Triṃśikā* (Trenta strofe) e il *Trisvabhāvanirdeśa* (Esposizione delle tre nature). Benché questi tre testi siano tutti molto brevi, e l'ultimo è anche del tutto sconosciuto in Cina, essi formano una sorta di trinità e rappresentano la realizzazione definitiva di Vasubandhu come maestro dello Yogācāra-Vijñānavāda. La *Triṃśikā* è particolarmente importante poiché diventò il testo base della scuola del Faxiang (giapponese, Hossō). Il *Foxing lun* (Trattato della natura di Buddha), anche se considerato apocrifo da non pochi studiosi, esercitò una grande influenza sul Buddhismo cinese e giapponese sostenendo il concetto di *tathāgata-garbha*, o natura di Buddha. Le opere di Vasubandhu includono anche libri di logica, polemica e altre scienze.

I commentari di Vasubandhu sui *sūtra* e sugli *śāstra* non sono per nessuna ragione meno importanti dei trattati indipendenti appena menzionati. Egli scrisse commentari su tre trattati: il *Madhyāntavibhāga* (Distinzione del mezzo e degli estremi), il *Mahāyānasūtralaṃkāra* (Ornamento dei *sūtra* del Mahāyāna) e il *Dharmadharmatāvibhāga* (o *Dharmadharmatāvibhaṅga*; Distinzione tra esistenza ed essenza). Questi tre trattati sono tutti at-

tribuiti a Maitreya, maestro di Asaṅga, e quindi sono testi fondamentali per la scuola dello Yogācāra. Vasubandhu compose anche un commentario sul *Mahāyāna-saṃgraha* (Compendio del Mahāyāna) di Asaṅga, la prima presentazione sistematica delle dottrine dello Yogācāra-Vijñānavāda. Il suo commentario (*upadeśa*) sul *Sukhāvatīvyūha Sūtra* è importante in quanto diventò un trattato base della fede della Terra Pura in Cina e in Giappone. Lo Yogācāra-Vijñānavāda indiano è rappresentato in Cina da tre scuole, tutte sviluppatesi intorno alle opere di Vasubandhu. La prima ad apparire, la scuola del Dilun (fondata nella prima metà del VI secolo) considerò come suo testo fondamentale il commentario sul *Daśabhūmika Sūtra*. La seconda, la scuola dello Shelun, sorse nella seconda metà dello stesso secolo e fu basata sulla traduzione di Paramārtha del *Mahāyāna-saṃgraha*. L'ultima a comparire, la scuola del Faxiang, fondata da Xuanzang e dal suo discepolo Kuiji nel VII secolo, assunse come testo base la *Triṃśikā*. [Vedi *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*, articolo sul *Buddhismo cinese*].

Con queste opere Vasubandhu dimostrò di essere un maestro del Mahāyāna di grande influenza. In molte tradizioni dall'India alla Cina viene chiamato in segno di rispetto *bodhisattva* o anche «il secondo Buddha». Vasubandhu portò alla realizzazione gli sviluppi dottrinali del Mahāyāna, specialmente della tradizione dello Yogācāra-Vijñānavāda, che, iniziati da Maitreya e Asaṅga, vennero portati avanti da altri maestri sconosciuti. Egli segnò così un apogeo nella storia buddhista. Prima di lui, la sua scuola si interessava soprattutto alla pratica buddhista (di qui il nome Yogācāra). Dopo di lui, vennero enfatizzati problemi teoretici come l'analisi della coscienza (di qui il nome Vijñānavāda), cosicché molte indagini ontologiche, epistemologiche e logiche assunsero una sempre maggiore importanza. In confronto ad Asaṅga, che venne considerato una guida religiosa, Vasubandhu sembra più dotto, abhidharmico e teoretico.

[Vedi *BUDDHISMO*, articolo sul *Buddhismo in India*; *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*, articolo sul *Buddhismo Mahāyāna*; *YOGĀCĀRA*; *VIJÑĀNA*; e *ASAṄGA*].

BIBLIOGRAFIA

La bibliografia fornita da E. Frauwallner, *On the Date of the Buddhist Master of the Law, Vasubandhu*, Roma 1951, è molto utile in quanto esaurisce quasi tutte le discussioni e quasi tutte le prove pertinenti la datazione di Vasubandhu. Oltre a questo volume, non esistono su Vasubandhu studi biografici indipendenti, eccetto l'articolo di Ryūshō Hikata, *A Reconsideration on the Date of Vasubandhu*, in «Bulletin of the Faculty of the Kyushu University», 4 (1956), pp. 53-74, che non fa riferimento a Frauwallner, e Padmanabh S. Jaini, *On the Theory of Two Vasubandhus*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 21 (1958), pp. 48-53, che è una critica alla sua teoria.

Il pensiero di Vasubandhu è l'oggetto di molti studi; tra i più validi citiamo: L. de La Vallée-Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi. La Siddhi de Hiuan-tsang*, I-II e indice, Paris 1928-1929; S. Lévi, *Un système de philosophie bouddhique. Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra*, Paris 1932, e Reimon Yuki, *Seshin Yuishiki no kenkyū*, Tokyo 1955-1956. Nel volume di S. Anacker, *Seven Works of Vasubandhu*, Delhi 1984, 1998 (2ª ed.) è possibile trovare la traduzione in inglese delle seguenti opere di Vasubandhu: *Vādavidhī*, *Pañcaskandha-prakaraṇā*, *Karmasiddhi-prakaraṇā*, *Viṃśatikā*, *Triṃśikā*, *Madhyāntavibhāgabhāṣya* e *Trisvabhāvanirdeśa*. Un'altra importante traduzione è H. Jacobi (trad.), *Triṃśikā-vijñapti des Vasubandhu mit bhāṣya des ācārya Sthiramati*, Stuttgart 1932. Nel volume di L. de La Vallée-Poussin, *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, I-VI, 1923-1931, rist. Bruxelles 1971, si può trovare la traduzione delle opere più influenti dell'*Abhidharma*. Inoltre, Gadjin Nagao, *Chūkan to yuishiki*, Tokyo 1978, raccoglie articoli che trattano le idee filosofiche del Vijñānavāda. Cfr. anche Gadjin Nagao, Yūichi Kajiyama e Noritoshi Aramaki, *Seshin ronshū*, Tokyo 1976.

[In italiano è possibile consultare Amalia Pezzali, *Il tesoro della metafisica (Abhidharmakośa) secondo il maestro buddista Vasubandhu*, Bologna 1987].

NAGAO GADJIN

VIJÑĀNA. Nelle *upaniṣad* più antiche (circa 700 a.C.), il termine sanscrito *vijñāna* denotava la «comprensione», tanto nell'accezione ordinaria quanto in senso superiore. I testi buddhisti conservano questo significato, ma impiegano il termine anche in altre accezioni. La *Taittirīya Upaniṣad* (2,5,1), per esempio, riporta: «La comprensione (*vijñāna*) indirizza il sacrificio ed esso indirizza anche le azioni (*karman*). Tutte le divinità venerano il *brahman* della comprensione come il maggiore dei *brahman*». E secondo la *Chāndogya Upaniṣad* (7,7,1): «La comprensione (*vijñāna*) è sicuramente più grande della contemplazione (*dhyāna*). Con la comprensione, infatti, si intende il *Ṛgveda*... [e così via, fino a] il bene e il male... questo mondo e quell'altro». La *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (2,1,16) afferma che quando una persona costituita di comprensione (*vijñāna-puruṣa*) cade addormentata, riposa nello spazio del cuore, e che (4,3,7) la persona costituita di comprensione si identifica con il sé (*ātman*). Le *upaniṣad* più antiche presentano anche delle forme verbali derivate che possono essere rese con «colui che capisce» e simili (S. Radhakrishnan [trad.], *The Principal Upaniṣads*, New York 1953).

Una metafora in lingua *pāli* di Buddhaghosa illustra bene le differenze tra i termini *saññā* (sanscrito, *saṃjñā*), o «nozione», *viññāna* (sanscrito, *vijñāna*), o «comprensione», e *paññā* (sanscrito, *prajñā*), o «intuizione»: un ragazzo («nozione») accompagna suo padre («comprensio-

ne») in un negozio per comprare un articolo da un negoziante («intuizione»). Il ragazzo non ha che una nozione del valore dell'articolo; il padre comprende il valore dell'articolo che sta comprando; il negoziante è pratico nell'intuirne il profitto o la perdita. Tutti e tre i termini, tuttavia, possono avere anche un'altra accezione. L'uso di *vijñāna* come «comprensione» si è mantenuto nel Buddhismo anche nel contesto di quella dottrina che vuole l'uomo composto da sei elementi, ossia i quattro grandi elementi (terra, acqua, fuoco, vento), lo spazio (*ākāśa*) e la comprensione (*vijñāna*). Questa teoria, che comparve dapprima nel canone *pāli*, venne sostenuta dalla letteratura dell'*abhidharma* e fu adottata anche nei *tantra* buddhisti, specie in quelli preservati dalla setta giapponese dello Shingon. [Vedi *SHINGONSHŪ*].

L'antinomia con lo jñāna. Con lo sviluppo della teoria dell'*abhidharma* buddhista, il termine *vijñāna* (pāli, *viññāna*) venne utilizzato in particolare per indicare la «percezione»; con questa accezione, entrò in conflitto con il termine *jñāna* (qui nella forma *parijñāna*), che stava a indicare «comprensione» o, in senso più elevato, «saggezza». Questa antinomia è evidente nella teoria dell'«estrema risorsa» (*pratiśaraṇa*), esemplificata da quattro coppie di detti. La coppia che si riferisce a *vijñāna-jñāna* recita: «Non si dovrebbe adottare come estrema risorsa la "percezione" (*vijñāna*), bensì la "comprensione" (*jñāna*)». L'antinomia è altrettanto evidente anche nella teoria dello Yogācāra della «regressione» (*parāvṛtti*), quando ciò che viene detto «aggregato personale di percezione» (*vijñāna-skandha*) regredisce alle cinque saggezze (*jñāna*). Nel caso dell'«estrema risorsa», il *Bodhisattvapiṭaka Sūtra* (vol. 23) e l'*Akṣayamatinirdeśa Sūtra* (vol. 34) presentano sei modi nei quali si ricorre provvisoriamente alla «percezione» e in ultimo alla «comprensione», come illustra la tabella 1. Per chiarire con termini profani la sesta coppia di significati contrastanti dati nella tabella 1, si può dire che la «percezione» di un libro concerne l'oggetto che si deteriora, ossia lo stato fisico di un libro che cambia con il passare del tempo, laddove la «comprensione» di un libro concerne le idee del libro, che rimangono immutate e immutabili. Nel caso della «regressione» (*parāvṛtti*), il *Mahāyānasaṃgraha* (10,5) di Asaṅga e il suo commentario menzionano la «regressione» dell'aggregato di *vijñāna* per produrre le varie saggezze (*jñāna*). Secondo questa teoria buddhista dello Yogācāra, l'aggregato (*skandha*) di *vijñāna* consiste di «coscienza-ricettacolo» (*ālaya-vijñāna*), «mente contaminata» (*kliṣṭa-manas*), «percezione che si fonda sulla mente» (*mano-vijñāna*) e delle cinque «percezioni dirette all'esterno». La regressione della «coscienza-ricettacolo» produce la «saggezza specchiante» (*ādarśa-jñāna*); la regressione della «mente contaminata» produce la «saggezza dell'identità» (*samatā-jñāna*); la regressione della «percezione che si fonda sulla mente» produce la «saggezza discriminatoria» (*pratyavekṣaṇā-jñāna*); e la regressione delle cinque «percezioni dirette all'esterno» produce la «saggezza della prassi del dovere» (*kṛtyānuṣṭhāna-jñāna*). [Vedi *YOGĀCĀRA*].

La suddetta antinomia tra *vijñāna* (percezione) e *jñāna* (comprensione) è stata spiegata anche in base alla

TABELLA 1. *Percezione contro comprensione: sei coppie.*

VIJÑĀNA («PERCEZIONE»)	JÑĀNA («COMPRENSIONE»)
1. Si trova in quattro dei cinque aggregati: forma (*rūpa*), sensazioni (*vedanā*), idee (*saṃjñā*) e motivazioni (*saṃskāra*).	1. Comprensione (*parijñāna*) dell'aggregato della percezione che si trova nei cinque aggregati dell'intendere (*upādanā-skandha*).
2. Percezione degli elementi terra, acqua, fuoco e vento.	2. Comprensione non basata sui quattro elementi e non separata dal *dharmadhātu* (regno della natura).
3. Ha cognizione delle forme che possono essere conosciute mediante la percezione dell'occhio, dei suoni mediante la percezione dell'orecchio, degli odori mediante la percezione del naso, dei gusti mediante la percezione della lingua, del tatto mediante la percezione del corpo e dei *dharma* mediante la percezione della mente.	3. Quando si ricorre alla comprensione, ci si acquieta nei confronti dei supporti sensoriali esterni, non si ricercano i supporti sensoriali esterni, non si fa assegnamento su alcuna natura (*dharma*).
4. Sorge per mezzo di un «supporto della coscienza» (*ālambana*), per mezzo di un «orientamento mentale» (*manaskāra*), o per mezzo di un costrutto mentale (*saṃkalpa*).	4. Non afferra, né persegue, né mira, né attribuisce ed è priva di costruzione mentale.
5. Il luogo della percezione è nei *dharma*, ma non c'è ricerca di percezione nell'«incostrutto» (*asaṃskṛta*).	5. Ha cognizione dell'incostrutto.
6. Dimora nel nascere e nel morire.	6. Dimora nel non nascere e nel non morire.

teoria dei tre livelli di «intuizione» (*prajñā*). *Vijñāna* è intuizione terrena con pensiero costruttivo (*vikalpa*), ossia intuizione che consiste di atto uditivo (*śrutamayī-prajñā*) e intuizione che consiste di atto valutativo (*cintāmayī-prajñā*). *Jñāna* è invece intuizione ultraterrena, priva di pensiero costruttivo, ossia intuizione che consiste di dedizione-contemplazione (*bhāvanāmayī-prajñā*). Naturalmente, il *vijñāna* in questa associazione con «intuizione», rappresenta un caso particolare dell'uso buddhista di «percezione». [Vedi *JÑĀNA*].

Il vijñāna nel senso di «aggregato personale» (skandha). La famosa formula buddhista della coproduzione condizionata (*pratītya-samutpāda*) è costituita da dodici componenti. Il *vijñāna* è il terzo termine della lista, preceduto da «nescienza» (*av-idyā*) e da motivazioni (*saṃskāra*), e seguito da «nome-e-forma» (*nāma-rūpa*). [Vedi *PRATĪTYA-SAMUTPĀDA*].

La scuola buddhista dei mādhyamika, fedele sotto questo aspetto al Buddhismo primitivo, ammette una serie di sei «percezioni» per quanto riguarda l'«aggregato di percezione» (*vijñāna-skandha*), delle quali cinque sono basate sui cinque organi di senso (ossia, occhio, orecchio, naso, lingua e pelle) e una sulla mente (*manas*); il terzo componente della catena della coproduzione condizionata viene definito «percezione che si fonda sulla mente» (*mano-vijñāna*). Questo genere di percezione è un flusso di coscienza che è stato attirato a una nuova rinascita e che, percependo i futuri genitori, si sente venir meno e cade nell'utero, cominciando gradualmente a rivivere come embrione in crescita. In questa rinascita è parte del «nome-e-forma», che consiste dei cinque aggregati personali (*skandha*), ossia i quattro menzionati prima come i quattro stadi di «percezione» più la «percezione» stessa. La scuola dello Yogācāra spiega invece il terzo componente della coproduzione condizionata come la «coscienza-ricettacolo» (*ālaya-vijñāna*) in mezzo agli otto generi che considera costituenti del *vijñāna-skandha*.

La scrittura su cui si fonda lo Yogācāra è il *Saṃdhinirmocana Sūtra*. Lo *Bstan 'gyur* (*Tengyur*) tibetano conserva un commentario di autore sconosciuto, dedicato al decimo capitolo di quest'opera, che fornisce la seguente variante costituita da cinque termini: adesione, corruzione, posizione, stadio e diversità.

1. L'«adesione» (*adhyavasāna*) viene definita in base ai tre regni buddhisti. Nel Regno del Desiderio, si aderisce agli oggetti esterni quando vi è percezione (*vijñāna*) di oggetti desiderabili; nel Regno della Forma si aderisce al «nome-e-forma» interiore mediante la percezione delle pure divinità; e nel Regno Senza Forma, si aderisce ai «nomi» interiori (ossia, sensazioni, idee e motivazioni) quando vi è la percezione di esseri senzienti senza forma.
2. La «corruzione» (*saṃkleśa*) si riferisce alla percezione delle persone spiritualmente immature (*bāla*), che è corrotta in due modi: per via del coinvolgimento con gli oggetti esterni nella vita presente, e per via della sofferenza del nascere, invecchiare e morire in una vita futura.
3. La «posizione» (*sthiti*) si riferisce o all'evoluzione (*pravṛtti*) della percezione, basata sui cinque organi sensoriali e sulla posizione immediatamente precedente (*samanantara-pratyaya*) della mente (*manas*), oppure alla «posizione dei semi», che è la «coscienza-ricettacolo» (*ālaya-vijñāna*).
4. Lo «stadio» (*sthana*) si riferisce ai quattro stadi di *vijñāna* menzionati prima ma, fra i tre regni buddhisti, esso vige soltanto nel Regno della Forma. La «forma» (*rūpa-skandha*) è lasciata fuori dal Regno Senza Forma, dove non vi sono forme da percepire e dove la percezione si focalizza sugli altri tre *skandha*.
5. La «diversità» (*vaicitrya*) è una gamma di venti fattori. Questi venti fattori sono i venti tipi di pensiero (*citta*) elencati per lo «stadio di attenzione» (*smṛtyupasthāna*) nella *Śrāvakabhūmi* di Asaṅga: 1) con brama (*sarāga*); 2) privo di brama (*vigatarāga*); 3) con odio (*sadveṣa*); 4) privo di odio (*vigatadveṣa*); 5) con illusione (*samoha*); 6) privo di illusione (*vigatamoha*); 7) contratto (*saṃkṣipta*); 8) disperso (*vikṣipta*); 9) smorzato (*līna*); 10) sorretto (*pragṛhīta*); 11) eccitato (*uddhata*); 12) non eccitato (*anuddhata*); 13) pacificato (*vyupaśānta*); 14) non pacificato (*avyupaśānta*); 15) equilibrato (*samāhita*); 16) non equilibrato (*asamāhita*); 17) ben coltivato (*subhāvita*); 18) mal coltivato (*asubhāvita*); 19) pensiero ben liberato (*suvimukta-citta*); 20) pensiero mal liberato (*asuvimikta-citta*).

La «coscienza-ricettacolo» (ālaya-vijñāna). In una teoria promossa e difesa da Asaṅga, la «coscienza-ricettacolo» viene spiegata come un deposito di semi (*bīja*), ossia un insieme dei semi di tutte le nature (*dharma*). Ai detrattori, i quali negavano che questa teoria rientrasse tra gli insegnamenti del Buddha, coloro che la sostenevano ribatterono che a essa si riferivano altri termini della letteratura antica, quali *vipāka* («maturazione») *vijñāna*, *ādāna* («prendente») *vijñāna*, *mūla* («fondamento») *vijñāna*, *bhavāṅga* («subconscio») *vijñāna* e *pratyaya* («condizionato») *vijñāna*. Il *vijñāna* «prendente» ha questo nome perché, essendo il terzo membro della coproduzione condizionata, corrisponde all'appropriazione di un nuovo corpo al momento della rinascita, mentre lo stesso *vijñāna*, visto come «condizionato», rappresenta la condizione della produzione di *dharma caitasika* («mentali»), sensazioni e così via. Il *vijñāna* «subconscio» trova un equivalente dottrinale nell'esegesi dell'*abhidamma* del Buddhismo *pāli*, detta *bhavanga*, o «costituenti del divenire». Il

vijñāna «maturazione» rientra fra i tre termini «mentalistici» dell'*abhidarma* – *citta*, *manas* e *vijñāna* – e può essere illustrato da due versi del *Laṅkāvatāra Sūtra* (*Sagāthakam* 102-103), il cui significato si può così riassumere: il *citta* (che riunisce pensieri diversi) è la «coscienza-ricettacolo» (*ālaya-vijñāna*) ed è sempre (moralmente) indeterminato (*avyākṛta*). Il *vijñāna* (percezione) è così chiamato perché percepisce gli oggetti sensibili ed è virtuoso (*kuśala*) o non virtuoso (*akuśala*) nello svolgimento (del suo compito). Ne consegue che anche il *manas* (l'ego mentale), che corrisponde al senso dell'«io», segua queste due modalità di comportamento. Mentre nel trattato dello Yogācāra, *Madhyāntavibhāga* (1,8; con commentario di Vasubandhu), il termine *ālaya-vijñāna* è utilizzato per indicare colui che vede la «cosa in se stessa» (*arthamātra*), il termine «*vijñāna* fondamento» è utilizzato anche per marcare un'opposizione con le «percezioni in evoluzione» (*pravṛtti vijñāna*), che vedono soltanto gli aspetti della cosa (*arthaviśeṣa*). In breve, la verità deve essere cercata all'interno. [Vedi *ĀLAYA-VIJÑĀNA*].

Il contesto dello Yogācāra. Secondo il commentario al *Pratītyasamutpāda Sūtra*, non v'è alcuna interruzione di *vijñāna* fino al *nirvāṇa apratiṣṭhita* («senza resto»). Le scritture affermano che persino lo stato di *trance* profonda detto «cessazione-equilibrio» (*nirodha-samāpatti*) è accompagnato da una forma di coscienza. Secondo la *Yogācārabhūmi* di Asaṅga, il possesso, o il mancato possesso, della «coscienza-ricettacolo» (*ālaya-vijñāna*) è soggetto a una quadruplice analisi: 1) il possesso della «coscienza-ricettacolo» e il mancato possesso della «percezione in evoluzione», che caratterizza coloro che sono nella condizione di sonno senza sogni, di svenimento, di equilibrio non ideativo (*asaṃjñāsamāpatti*), di esistenza non ideativa (*asaṃjñika*) o di cessazione-equilibrio (*nirodha-samāpatti*); 2) il possesso della «percezione in evoluzione» e il mancato possesso della «coscienza-ricettacolo», che caratterizza gli *arhat*, i *pratyekabuddha*, i *bodhisattva* agli ultimi tre dei dieci livelli del *bodhisattva*, e i *tathāgata* a livelli che siano «con pensiero» (*sacittika*); 3) il possesso di entrambi, nel caso di tutti coloro che non rientrano nelle categorie citate e che sono a livelli «con pensiero»; 4) il mancato possesso dell'uno e dell'altro, ossia gli *arhat*, i *pratyekabuddha* i *bodhisattva* avanzati e i *tathāgata* nello stato di cessazione-equilibrio o nello stadio di *nirvāṇa* «senza resto».

Chiaramente, con questo sistema è difficile spiegare la continuità di coscienza nello stato di cessazione-equilibrio nel caso dei santi, dei *bodhisattva* non più soggetti a retrocessione e dei Buddha. In apparenza, la razionalizzazione richiede una «regressione» (*parāvṛtti*) del *vijñāna* per produrre la «saggezza» (*jñāna*). Ma, come si è detto prima, lo *jñāna* inteso in questo senso viene chiamato *vijñāna* nelle prime *upaniṣad* e in alcune tradizioni buddhiste.

Le più antiche scritture buddhiste assegnano varie divinità, stati di coscienza, tipi di corpi e altro ai tre mondi (del desiderio, della forma e senza forma). La tradizione definisce il «regno senza forma» spiegando che quando colui che medita trascende le idee di forma (*rūpasaṃjñā*) ed evita varie altre idee (*saṃjñā*), può dimorare alla «base dello spazio infinito» (*ākāśānantyāyatana*). La *Samāhitabhūmi* di Asaṅga aggiunge inoltre che qui si trova la miglior compassione (*karuṇā*), dal momento che la compassione cerca di liberare gli esseri senzienti dalle loro molteplici sofferenze (legate alle loro molteplici idee). Colui che medita passa al successivo stadio senza forma mediante una «percezione» o «comprensione» (*vijñāna*) della convinzione circa la «base dello spazio infinito»; si trova così alla «base dell'infinità della percezione» (*vijñānantyāyatana*). La *Samāhitabhūmi* aggiunge ancora che qui si trova anche la miglior gioia simpatetica (*muditā*), poiché si possono percepire quegli esseri che sono felici, che hanno raggiunto il loro scopo, e per i quali quindi si prova gioia simpatetica. Colui che medita esce da questa base di percezione infinita alla ricerca di un altro oggetto-supporto (*ālambana*) diverso dalla percezione (*vijñāna*).

Il «primo» e l'«ultimo» vijñāna. Nel *Pitāputrasamāgama*, un testo del Mahāyāna, compaiono i termini «primo» (*prathama*) e «ultimo» (*carama*) *vijñāna*. Śāntideva cita quest'opera nel suo *Śikṣāsamuccaya*: «E immediatamente dopo la cessazione di quella "prima percezione" attinente alla nascita, ha luogo un concomitante "flusso di coscienza" parallelo. Tra di essi, la cessazione dell'"ultima percezione" è considerata in questo caso come "morte" (*cyuti*); l'emergere della "prima percezione" è considerata in questo caso come "nascita" (*upapatti*)». Il *Pitāputrasamāgama* aggiunge poi: «Così, o grande re, una "prima percezione" sorge con due condizioni attinenti alla "nascita", ossia l'"ultima percezione" come condizione predominante (*adhipathi-pratyaya*) e il *karman* come condizione di supporto (*ālambana-pratyaya*)».

Oltre a queste puntualizzazioni, che costituiscono il tentativo buddhista di definire l'inizio e la fine della vita in termini di una «prima percezione» e di una «ultima percezione», i pensatori buddhisti che, come gli induisti, credono nella trasmigrazione, tentarono di spiegare l'influenza di una vita su quella successiva. Questa teoria delle due condizioni presenti al momento della morte – con un'«ultima percezione» che costituisce lo spegnersi della persona e un *karman* lì presente come visione di morte – divenne importante nell'elaborazione mitologica dello «stato intermedio» nella concezione yogica di «morte simbolica» e in letterature quali il *Libro Tibetano dei Morti*. La dottrina delle due condizioni (predominante e di supporto) per la «nascita» fu rilevante anche per la teoria dell'essere «nato due vol-

te» (*dvija*). Le tradizioni tantriche che raggiunsero il Tibet, e che qui vennero elaborate, associarono i tre corpi del Buddha ai tre stati, e per la precisione il *dharmakāya* con la morte, il *saṃbhogakāya* con lo stato intermedio e il *nirmāṇakāya* con la nascita.

Il contesto tantrico. Le teoria tantrica dei «venti» (*vāyu*; *prāṇa*) si fonda sui cinque venti menzionati nella *Chāndogya Upaniṣad* (3,13), ossia *prāṇa*, *vyāna*, *apāna*, *samāna* e *udāna*. L'opera tantrica buddhista *Pañcakrama* del Nāgārjuna tantrico associa la percezione basata sulla mente (*mano-vijñāna*) con questi cinque venti, e associa le cinque percezioni basate sui sensi con cinque venti ausiliari. La prassi tantrica a questo proposito mira a separare la «percezione basata sulla mente» dalle cinque percezioni basate sui sensi esterni, così da produrre un corpo misterioso chiamato «corpo illusorio» formato da «vento e mente sola» (Wayman, 1977).

Lo *Bstan 'gyur* (*Tengyur*) tibetano include il commentario (*ṭīkā*) di Guṇamati al *Pratītyasamutpādādivibhaṅganirdeśa* di Vasubandhu (tradotto da Surendrākara e Nammphaḥ), nel quale la sezione su «nome-e-forma» nel contesto della coproduzione condizionata riporta le seguenti conclusioni: «Taluni dicono che una "scarsa cognizione" è *vijñāna*, come il mangiare pochissimo... Una cattiva cognizione è *vijñāna*, come un corpo brutto... Quando l'attività di cognizione è cognizione impotente è *vijñāna*, come una mente peregrina... Una cognizione completamente perfezionata è *vijñāna*, come arti [del corpo] ben formati... Confusa cognizione è il *vijñāna*, come cibo indigesto».

[Vedi *INDIA, FILOSOFIE DELL'*, vol. 9; e *FILOSOFIA BUDDHISTA*].

BIBLIOGRAFIA

É. Lamotte, *La somme du Grand Véhicule d'Asaṅga (Mahāyānasaṃgraha)*, I-II, Louvain 1938-1939.

S. Radhakrishnan (cur. e trad.), *Principal Upaniṣads*, New York 1953.

A. Wayman, *Yoga of the Guhyasamājatantra. The Arcane Lore of Forty Verses. A Buddhist Tantra Commentary*, Delhi 1977, 1991 (2ª ed.).

A. Wayman, *Buddhist Insight. Essays*, G.R. Elder (cur.), Delhi 1984. Contiene un'introduzione a cura di G.R. Elder.

ALEX WAYMAN

VINAYA è un termine sanscrito e *pāli* correttamente tradotto in italiano come «disciplina». In particolare, esso si riferisce alle modalità di condotta prescritte che spettano ai monaci (*bhikṣu*) e alle monache (*bhikṣuṇī*) buddhiste. La parola è formata combinando il prefisso *vi-*, che significa «differenza, distinzione, separato, via da», con la radice verbale *-ni*, che significa «condurre». In combinazione, ciò significa «condurre via». *Vinaya* è la forma nominale di questo termine e significa «ciò che separa» o «ciò che rimuove». Nel contesto del monachesimo buddhista, essa si riferisce al codice di disciplina comportamentale che delinea contemporaneamente la vita del padre di famiglia e quella del monaco, e che lega insieme la comunità di monaci in un comune legame affettivo. In questo senso, *vinaya* è ciò che separa o conduce via dallo stile di vita del padre di famiglia. Essa si può anche riferire alla pratica di disciplina mentale che rimuove dall'atteggiamento del monaco stati mentali malsani. In entrambi i sensi del termine, *vinaya* è considerata l'espressione affettiva o la realizzazione pragmatica del *dharma* (insegnamento) del Buddha. È precetto posto in pratica.

Secondo la tradizione, dopo la morte del Gautama storico nel V secolo a.C., il seguito monastico si riunì nel primo concilio per organizzare e canonizzare i suoi insegnamenti rammemorati in tre raccolte o «canestri» (*piṭaka*): il *vinaya*, i *sūtra* e l'*abhidharma*. Mentre il *Sūtra Piṭaka* è più orientato in senso dottrinale e cosmologico, l'attenzione del *Vinaya Piṭaka* è incentrata sul corretto corso delle azioni che porti a effettuare un progresso verso il finale raggiungimento spirituale del *nirvāṇa*. Sebbene nel Buddhismo indiano delle origini sia evidente che si effettuassero distinzioni categoriche fra gruppi di *bhikṣu* (detti *bhāṇaka*) che avevano imparato a memoria questi tre testi nella loro interezza o in parte, allo scopo di preservarli attraverso la recitazione, ciascun «canestro» si pone in relazione complementare all'altro e insieme rappresenta un sistema integrato di insegnamento religioso. Alcuni studiosi e apologeti buddhisti interpretarono il *vinaya* come il primo stadio della via spirituale, un codice ampliato di disciplina comportamentale elaborato a partire dai princìpi fondamentali del *śīla* (azione morale, etica).

Circa due terzi delle oltre duecento regole minori del codice disciplinare possono essere correlate al *pañcaśīla*, l'antica quintuplice massima morale condivisa egualmente da gruppi religiosi brahmanici ed eterodossi all'epoca del Buddha: 1) astensione dall'estinguere la vita, specialmente la vita umana; 2) astensione da una cattiva condotta sessuale; 3) astensione dal prendere ciò che non è dato; 4) astensione dal fare false dichiarazioni spirituali; e 5) astensione dall'assumere sostanze inebrianti. Questa concezione del *vinaya* è corroborata dal fatto che le prime quattro regole summenzionate costituiscono la prima e più importante classe delle norme del *vinaya*, i *pārājika*, la violazione dei quali comporta l'espulsione dall'ordine monastico buddhista. Tuttavia, la coltivazione del *vinaya* non si limita solamente alla preoc-

cupazione morale e all'espressione di essa. La sua realizzazione dipende anche dallo sviluppo della consapevolezza mentale, dall'acutezza di mente e dalla saggezza, che sono prodotti collaterali di una vita di meditazione (*samādhi*) e di conoscenza (*prajñā*). Sebbene il *vinaya* faccia riferimento a un codice di comportamento disciplinato che si può osservare e controllare esternamente, secondo la teoria buddhista del *karman* le azioni esterne sono prodotti causati dalla volizione interna qualitativa. Al cuore della disciplina monastica buddhista si trova la nozione che il controllo mentale conduce a un'azione controllata. Le azioni stanno in una relazione di riflesso diretto nei confronti dello stato spirituale della propria mente.

Questa teoria della disciplina e relazione karmica è pienamente riflessa nel *Sūtravibhaṅga*, la prima delle tre divisioni fondamentali che compongono tutte le recensioni del *Vinaya Piṭaka*. Il *Sūtravibhaṅga*, talvolta chiamato *Vinayavibhaṅga*, incorpora quelli che sono forse i testi buddhisti tràditi più antichi, il *Prātimokṣa Sūtra*, a sua volta un compendio di norme disciplinari che continua a essere citato ancor oggi ritualmente dai singoli *saṃgha* nei giorni di ogni luna nuova e luna piena. La recitazione del *Prātimokṣa Sūtra* rappresenta un tipo di confessione di aderenza al codice disciplinare. La sua recitazione è forse anche la più antica documentazione di vita di culto buddhista, una possibilità che sottolinea il ruolo radicalmente importante del *vinaya* nel definire la natura della vocazione religiosa buddhista.

Mentre il *Prātimokṣa* è essenzialmente un elenco dell'intero codice delle norme disciplinari, il *Sūtravibhaṅga* arricchisce la formale proclamazione di ciascun precetto. Ciò si realizza grazie all'inclusione di storie, talvolta di natura mitica, che cercano di fornire un contesto e una garanzia per la promulgazione della regola. La promulgazione è seguita da una definizione attentamente enunciata, e in seguito da una serie di casi ipotetici che prendono in considerazione le circostanze che potrebbero richiedere un'adeguata sentenza. Tutti questi materiali sono considerati *buddhavācana* (genuine parole del Buddha) e nel loro insieme formano una notevole mescolanza di miti, leggende, formale enunciazione di livelli di comportamento, lemmi di dizionario e casistica legale.

In ciascuna delle narrazioni introduttive e anche nei successivi casi ipotetici che riguardano ciascuna regola, si descrive un *bhikṣu* errante che soccombe alle tentazioni della passione (*rāga*), dell'odio (*doṣa*) o dell'illusione (*moha*) e che, di conseguenza, agisce in una maniera giudicata impropria dai laici, i quali riferiscono la questione al Buddha; questi, fungendo da giudice, di volta in volta espone la regola formale della disciplina. Da questi «casi» appare chiaro che la legge monastica buddhista era, e continua a essere, predicata per accertare la qualità della disposizione che connette la volontà con l'azione. Di conseguenza, si ritiene che un'efficace coltivazione della disciplina sia un processo di purificazione mentale e spirituale attraverso il quale il *bhikṣu* è progressivamente sempre più capace di resistere al potere degli *āsrava* (passione, odio e illusione) di influenzare la sua volontà interna. In tutti i casi di sentenza all'interno della letteratura del *vinaya*, un *bhikṣu* o una *bhikṣuṇī* sono giudicati colpevoli o innocenti e seconda che l'azione sia ritenuta o meno intenzionale. Le intenzioni pure, o le azioni non motivate dall'influsso degli *āsrava*, che sono alternativamente radicati in un indulgente senso di «egotismo» (*ahaṃkāra*), sono il segno di una persona nella quale si è istillato il *vinaya*.

L'eccezionale importanza del *Prātimokṣa Sūtra* e della porzione *Sūtravibhaṅga* del *vinaya* nella storia del Buddhismo deriva dal fatto che il numero e la natura delle regole disciplinari specifiche che si trovano nelle varie recensioni del *vinaya*, nel corso della storia sono rimaste notevolmente coerenti attraverso la moltitudine di scuole buddhiste in diverse parti del continente asiatico. Non vi sono disaccordi fra i *vinaya* del Theravāda *pāli*, del Sarvāstivāda cinese, del Mūlasarvāstivāda, dei dharmaguptaka, dei mahīśāsaka e dei mahāsāṃghika riguardo a sei delle otto categorie di regole che costituiscono il codice disciplinare (nonostante il fatto che le recensioni cinesi fossero originariamente redatte in sanscrito). Le maggiori discrepanze fra le liste delle norme disciplinari compaiono nella settima categoria di regole nota come *saikṣa* (pāli, *sekhiya*), le quali, nel loro insieme, riguardano regole minori di etichetta e di comportamento. Sebbene non vi sia alcuna dimostrazione diretta che suggerisca che qualcuna di queste recensioni del testo del *vinaya* fosse stata fissata in forma scritta prima del I secolo a.C., la loro costante somiglianza suggerisce immediatamente un'origine comune in un periodo precedente l'insorgenza del settarismo buddhista e una fondamentale indisponibilità da parte delle comunità *saṃgha* ad alterare lo statuto fondamentale del Buddhismo monastico.

Tuttavia, quando specifici *saṃgha* adottarono alterazioni, perfino di natura molto secondaria, le conseguenze furono tali da provocare degli scismi. Un classico caso che esemplifica ciò è lo scisma del IV secolo a.C. fra gli sthavira (dai quali gli attuali theravādin di Sri Lanka, Birmania e Thailandia affermano di discendere) e i mahāsāṃghika (che alcuni studiosi ritengono siano i precursori del Buddhismo Mahāyāna), che riguardava regole di natura minore. In periodi successivi della storia buddhista, quasi sempre le purificazioni del *saṃgha* si effettuarono sulla base dell'applicazione di regole del *vinaya* alle circostanze del momento. Nella storia del

Buddhismo cingalese diversi re promulgarono documenti legali aggiuntivi (*katikāvata*) per imporre la disciplina all'interno del *saṃgha*. Molti movimenti di riforma delle tradizioni dei secoli XIX e XX in Asia sudorientale erano fondati principalmente su una rigida aderenza e interpretazione del *vinaya*. Storicamente, è chiaro che il *vinaya* non è solamente stato lo statuto dell'esperienza monastica buddhista, ma ha continuato a funzionare come strumento di legittimazione anche per le riforme all'interno del *saṃgha*. In questo contesto, è importante sottolineare che proprio come i laici hanno un ruolo importante all'interno della letteratura del *Sūtravibhaṅga*, in quanto riferiscono al Buddha le infrazioni della disciplina, così in epoca moderna i laici hanno continuato a manifestare grande interesse nell'assicurarsi che il *saṃgha* aderisca al *vinaya*. Molti laici, come i re dello Sri Lanka nel medioevo, intrapresero iniziative per assicurare che il *vinaya* rimanesse una questione prioritaria, specialmente in epoche nelle quali i monaci ebbero la tendenza a interferire negli affari secolari della società. L'interesse laico per il *vinaya*, tuttavia, non si esprime solo allo scopo di mantenere i monaci al posto a loro adeguato, ma anche a causa della necessità di conservare un *saṃgha* che possa funzionare veramente da rifugio spirituale e da degno oggetto di azione meritoria, necessaria per una positiva fruizione dell'efficacia karmica. [Vedi anche *SAṂGHA*].

Mentre il *Sūtravibhaṅga* è principalmente indirizzato al comportamento disciplinato del singolo, la sezione *Skandhaka* (pāli, *Khandhaka*, «capitoli») del *vinaya* si interessa in modo più essenziale delle azioni collettive del *saṃgha* (*vinayakarman* o *saṃghakarman*). Questa parte del *vinaya*, talora detta *Vinayavastu*, differisce considerevolmente per contenuto e interesse dal *Sūtravibhaṅga*. Anziché essere strutturati intorno alle regole di disciplina per sé, gli *Skandhaka* contengono una miscellanea di materiali (alcuni dei quali si trovano anche nel *Sūtra Piṭaka*), che comprende un resoconto biografico dell'illuminazione del Buddha e della sua prima carriera missionaria, procedure su come si devono celebrare liturgicamente i diversi riti della comunità (*pratimokṣa, pāvaraṇā, kaṭhina-attharaṇā*, ecc.), come si devono decidere le dispute tra i *bhikṣu*, come si deve amministrare il noviziato, come anche resoconti del primo e del secondo concilio buddhista (nella recensione *pāli*), in mezzo a una varietà di altri argomenti che riguardano la vita fraterna collettiva. Il primo *Skandhaka*, che in totale sono dodici (nella recensione *pāli*), è forse il più importante, poiché, oltre a fornire un resoconto biografico del Buddha e della sua esperienza di illuminazione (un resoconto redatto in maniera tale da stabilire che il Buddha è il fondatore autorevole del *saṃgha* ed è un paradigma per l'emulazione monastica), fornisce anche l'ambiente, le procedure e i prerequisiti per l'amministrazione dell'ordinazione (*upasampadā*). È in questo primo «capitolo» che il Buddha trasferisce la sua autorità per ammettere nuovi membri nel *saṃgha* a qualsiasi gruppo di *bhikṣu* precedentemente ordinati in maniera piena, che deve annoverare non meno di dieci persone in India e non meno di cinque nelle «regioni di frontiera».

La delegazione di questa autorità «buddhaica» mise in moto le diverse tradizioni di ordinazione che sopravvivono ancor oggi. Infatti, tutti i lignaggi di ordinazione sono tradizionalmente fatti risalire attraverso la storia in ultima analisi fino al Buddha in persona. In questo processo i *bhikṣu* appena ordinati sono considerati come «figli del Buddha» e sono riconosciuti come tali dai loro sostenitori laici.

I lignaggi di ordinazione legittimi sono stati così importanti nella storia del Buddhismo che vi sono parecchi esempi storici nei quali si sono compiuti pellegrinaggi di migliaia di chilometri dal Giappone alla Cina, dalla Cina all'India, dalla Birmania e dalla Thailandia allo Sri Lanka e viceversa, al fine di assicurare la validità dell'ordinazione e, in ultima analisi, una discendenza spirituale dal Buddha. È in questo senso che il *saṃgha* rimane non solo il depositario del *dharma* del Buddha, ma è anche l'erede della sua autorità e del suo carisma spirituale.

Gli *Skandhaka*, oltre a essere un manuale di procedura pratica per la celebrazione di rituali di conservazione del *saṃgha*, contengono numerose discussioni che riguardano la costruzione di *āvāsa* (ritiri) e *ārāma* (letteralmente, «parchi», ma qui denotante un complesso monastico). Di particolare importanza per tutte queste discussioni è il concetto di *sīmā* (confine), che ha avuto un ruolo fondamentale nella storia del settarismo del *saṃgha*. Il concetto di *sīmā* come spazio delimitato (o spazio sacro) è stato ulteriormente applicato in una varietà di contesti ed è divenuto tanto importante per la continuazione del lignaggi di ordinazione quanto la presenza di *bhikṣu* pienamente ordinati. Ciascun *nikāya* (scuola o sottodenominazione connessa a un monastero dominante) deve ordinare i propri membri in uno spazio consacrato, generalmente un luogo di buon auspicio in un fiume o in un lago su una piattaforma appositamente costruita. L'immaginario in atto in quest'applicazione di spazio sacro delimitato suggerisce letteralmente che prendendo rifugio nel Buddha, nel *dharma* e nel *saṃgha*, il *bhikṣu* appena ordinato si è imbarcato sul traghetto che attraversa l'oceano del *saṃsāra* fino all'altra sponda del *nirvāṇa*.

Il concetto di spazio sacro delimitato fu utilizzato anche nella designazione delle *prātimokṣa sīmā*, per cui solo coloro che hanno prestato attenzione alle regole di di-

sciplina durante le precedenti due settimane possono entrare a dichiarare la propria purezza di condotta e, pertanto, la propria realizzazione pratica del *dharma*. Si tracciarono *sīmā* per determinare non solo i confini di complessi monastici, bensì anche di luoghi nelle vicinanze dei monasteri, compresi templi di villaggio, dall'interno dei quali tutti i *bhikṣu* partecipavano in condivisione alla celebrazione dei riti liturgici. In breve, il concetto *vinaya* di *sīmā* creò una geografia sacra del monachesimo buddhista che designava mappe fisiche della terra, nelle quali si compivano alcune azioni di culto devoto e di responsabilità. Può darsi che questo concetto abbia contribuito al successivo sviluppo delle convinzioni cosmologiche che riguardano la Terra Pura.

Il *Parivāra*, la terza e ultima sezione del *vinaya*, è semplicemente un compendio del *Sūtravibhaṅga* e degli *Skandhaka*. Esso comprende sintesi mnemoniche delle diverse regole del *vinaya*, come anche materiale esegetico aggiuntivo.

[Vedi anche *SAṂGHA* e *MONACHESIMO BUDDHISTA*].

BIBLIOGRAFIA

A. Bareau, *Recherches sur la biographie du Buddha dans le Sūtrapiṭaka et les Vinayapiṭaka anciens*, I-II, Paris 1963-1971.

S. Dutt, *Buddhist Monks and Monasteries of India. Their History and Their Contribution to Indian Culture*, Delhi 1988.

E. Frauwallner, *The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature*, Roma 1956.

Akira Hirakawa, *Ritsuzō no kenkyū*, Tokyo 1960.

J.C. Holt, *Discipline. The Canonical Buddhism of the Vinayapiṭaka*, Delhi 1981.

I.B. Horner, *The Book of the Discipline*, I-VI, London 1938-1966 (Sacred Books of the Buddhists, 10-14, 20, 25).

G.S.P. Misra, *The Age of Vinaya*, New Delhi 1972.

W. Pachow, *A Comparative Study of the Prātimokṣa on the Basis of its Chinese, Tibetan, Sanskrit and Pali Versions*, Santiniketan 1955.

C.S. Prebish, *Buddhist Monastic Discipline*, University Park/Pa. 1975.

T.W. Rhys Davids e H. Oldenberg (tradd.), *Vinaya Texts*, I-III, Oxford 1881-1885 (Sacred Books of the East, 13, 17, 20).

JOHN C. HOLT

WONHYO (617-686), filosofo buddhista e fondatore putativo della scuola di pensiero buddhista coreana del Beopseong (Natura di Dharma, detta anche Haedong). Wonhyo è indiscutibilmente il più grande esegeta della tradizione buddhista del regno di Silla, se non il più grande filosofo coreano di tutti i tempi.

Wonhyo nacque nella famiglia Seol, un gruppo tribale della regione di Jinhae, nella parte meridionale della penisola coreana, che era stato assimilato nel sistema aristocratico (*yuktu pum*) di Silla nei primi anni dell'era volgare. Dopo aver preso gli ordini monastici buddhisti, Wonhyo e il suo amico Uisang (625-702), fondatore della scuola coreana dello Hwaeom (cinese, Huayan), tentarono per ben due volte di intraprendere un pellegrinaggio in Cina, allo scopo di approfondire i loro studi sotto la guida del famoso traduttore cinese Xuanzang (morto nel 664). Nel 650, durante il loro primo viaggio, i due pellegrini di Silla vennero arrestati da guardie di frontiera del regno di Goguryeo con l'accusa di spionaggio, e scontarono diverse settimane di carcere prima di essere rimpatriati. Al secondo tentativo, nel 661, i due amici si diressero a un porto nella regione di Baekje, dove speravano di imbarcarsi su di una nave diretta in continente. Costretti da un violento acquazzone, cercarono rifugio per la notte in quello che essi scambiarono per un santuario interrato, scoprendo invece, la mattina dopo, che si trattava di un'antica tomba ingombra di teschi umani. Meravigliato dal potere della mente, che poteva trasformare un luogo tanto macabro in un confortevole paradiso, Wonhyo comprese come il mondo non fosse che il prodotto creato dalla mente. Questa illuminazione rese inutile il suo viaggio in Cina, ed egli tornò nella regione natia a intraprendere una vita di scritti, preghiera e proselitismo. Tempo dopo, Wonhyo strinse una relazione con una principessa vedova, dalla quale ebbe un figlio, Seol Chong (circa fine VI secolo, inizio VII), il quale diverrà l'inventore del sistema Idu di trascrizione del coreano, il primo sistema di scrittura locale usato nella penisola. Oltre a impartire lezioni di Buddhismo all'aristocrazia di Silla, che si era soltanto di recente (e controvoglia) convertita, Wonhyo viaggiò molto tra la popolazione contadina, istruendola mediante canzoni e strofe popolari. I suoi prodigiosi sforzi nel campo del proselitismo servirono a cementare il ruolo del Buddhismo come religione nazionale della Corea durante i primi anni del periodo del regno di Silla unificato (688-935).

Wonhyo fu uno scrittore e un commentatore prolifico, autore di circa cento opere, una ventina delle quali sono ancora esistenti. I suoi interessi investono ogni argomento buddhista al tempo dibattuto in Asia orientale, dal pensiero dei mādhyamika, a quello degli yogācāra, fino alle dottrine della Terra Pura. Wonhyo svolse un ruolo fondamentale nell'avviare la classe dirigente coreana alle scritture e ai commentari buddhisti che, prima del suo tempo, erano del tutto sconosciuti a Silla. Wonhyo, inoltre, fu il primo buddhista coreano a tentare di riconciliare gli insegnamenti della filosofia buddhista cinese con quelli, anche assai diversi, del pensiero indiano, in particolare delle tradizioni dei mādhyamika e degli yogācāra. Nei suoi commentari, egli non conforma la propria interpretazione delle scritture all'ermeneutica di una scuola in particolare, ma tenta piuttosto di mettere in luce il principio unificante, la «mente unica» che vivifica ciascun testo. In una delle sue opere principali, dedicata appunto al suo approccio filosofico sincretistico, *Simmun hwajaengnon* (Dieci approcci alla riconci-

liazione della controversia dottrinale), Wonhyo afferma che il suo intento fondamentale è quello di armonizzare le differenze che caratterizzano le varie scuole di filosofia buddhista, e di unificarne i princìpi in due prospettive che li comprendano tutti. La prima prospettiva dottrinale era la teoria della coproduzione condizionata (*saenggimun*), nella quale Wonhyo spiega le miriadi di qualità come il prodotto di un perenne processo causale, mentre la seconda prospettiva era costituita dalla teoria del ritorno all'origine (*gwiwon-mun*), nella quale tutte le caratteristiche fenomeniche vengono abbandonate cosicché si possa ritornare alla loro fonte ultima, la mente unica. Questa dicotomia è presente, con variazioni minime, in molti degli scritti di Wonhyo.

Le opere più influenti di Wonhyo furono forse i suoi commentari al *Dasheng qixin lun* (Il risveglio della fede nel Mahāyāna) e allo *Huayan jing* (sanscrito, *Avataṃsaka Sūtra*, Il Sūtra della ghirlanda di fiori). Nel primo commentario, Wonhyo delinea una soteriologia suddivisa in quattro stadi – mancanza di illuminazione; illuminazione apparente; illuminazione avanzata e infine illuminazione ultima – intesa a dimostrare come le persone ordinarie possano sperare di raggiungere la liberazione spirituale. Entrambi i testi ebbero un effetto così profondo sullo sviluppo filosofico di Fazang (643-712), il sistematizzatore della scuola di pensiero buddhista cinese dello Huayan, che Wonhyo viene ora considerato un precursore importante di questa scuola. Molti dei commenti (*jongyo*) di Wonhyo ai *sūtra* buddhisti miravano soprattutto a trattare quei testi secondo un punto di vista che portasse a una armonia fraterna tra i seguaci, piuttosto che alla controversia settaria. Le tendenze sincretistiche nel pensiero di Wonhyo finirono per ispirare tutti i successivi scrittori buddhisti coreani, e fecero della sintesi dottrinale il segno distintivo della tradizione buddhista coreana. Proprio per questa ragione, Wonhyo è tradizionalmente considerato il fondatore della scuola sincretistica del Beopseong, una delle cinque scuole accademiche buddhiste della matura tradizione di Silla.

[Vedi *BUDDHISMO*, articolo sul *Buddhismo in Corea*; *HUAYAN*; *FAZANG*; e *UISANG*].

BIBLIOGRAFIA

Per un commento alla portata del pensiero di Wonhyo all'interno del Buddhismo coreano, cfr. Ki-yong Rhi, *Wŏnhyo and His Thought*, in «Korea Journal», 11, 1 (1971), pp. 4-9, nel quale l'autore, specialista degli scritti di Wonhyo, fornisce un sunto della notevole quantità di materiale reperibile in coreano su di lui. Per ulteriori panoramiche in inglese, cfr. Jung-shik Hong, *The Thought and Life of Wŏnhyo*, in Shin-yong Chun (cur.), *Buddhist Culture in Korea*, Seoul 1974 (Korean Culture Series, 3), e Ik-jin Koh, *Wŏnhyo's Hua-yen Thought*, in «Korea Journal», 23, 8 (1983), pp. 30-33. Per una traduzione commentata delle biografie di Wonhyo, cfr. R. Evans Buswell, Jr., *The Biographies of the Korean Monk Wŏnhyo (617-686). A Study in Buddhist Hagiography*, in J.C. Jamieson e P.H. Lee, *Biography as a Genre in Korean History*, Berkeley 1988.

[Aggiornamenti bibliografici:

R.E. Buswell, Jr., *The Formation of Ch'an Ideology in China and Korea. The Vajrasamādhi-Sūtra, a Buddhist Apocriphon*, Princeton 1989. Il secondo e il terzo capitolo discutono il pensiero e la vita di Wonhyo.

R.E. Buswell, Jr., *Hagiographies of the Korean Monk Wŏnhyo*, in D.S. Lopez, Jr. (cur.), *Buddhism in Practice*, Princeton 1995, pp. 553-62.

Dong-shin Nam, *Wŏnhyo's Ilsim Philosophy and Mass Proselytization Movement*, in «Seoul Journal of Korean Studies», 8 (1995), pp. 143-62].

ROBERT EVANS BUSWELL, JR.

XINXING (540-594), monaco buddhista cinese, fondatore del Sanjie Jiao, o setta delle Tre Tappe. Nato nella provincia di Henan, Xinxing fu avviato alla vita religiosa in tenera età e prese infine i voti monastici definitivi (*upasampadā*) al monastero di Fazang, vicino alla città di Ye, capitale della dinastia settentrionale Qi e florido centro di insegnamento buddhista. Quando la dinastia settentrionale Qi venne eclissata dalla dinastria settentrionale Zhou, il nuovo governo diede inizio, nel 574, a una vigorosa proscrizione del Buddhismo e Xinxing si vide costretto a rinunciare ai voti e a vivere come un lavoratore comune. Fu durante questo periodo che egli formulò le dottrine religiose che avrebbero formato le basi del Sanjie Jiao.

Alla base del pensiero di Xinxing stava la convinzione, comune a molti segmenti della comunità buddhista nella seconda metà del VI secolo, che l'insegnamento del Buddha fosse da qualche tempo entrato in quel periodo di degenerazione e di declino che diverse scritture buddhiste avevano preannunciato. Si riteneva che questo periodo, noto come *mofa*, o Ultimi Giorni della Legge, costituisse un'età nella quale le capacità spirituali degli esseri senzienti fossero così diminuite da renderli incapaci di osservare il *vinaya* o di distinguere il bene dal male e il vero dal falso. Poiché era ormai trascorso molto tempo dall'epoca di Śākyamuni (millecinquecento anni dalla data del suo *parinirvāṇa*, secondo la stima di molti contemporanei di Xinxing), si credeva che gli esseri senzienti non fossero più soggetti alla sua guida e che essi, lasciati soli a raggiungere l'illuminazione, avessero perso anche la capacità di praticare il Buddhismo così com'era stato tradizionalmente insegnato. I seguaci di tale dottrina credevano che il *mofa* sarebbe durato

diecimila anni, al termine dei quali l'insegnamento di Śākyamuni sarebbe scomparso da questo mondo.

In controtendenza con questo retroterra rigidamente escatologico, Xinxing si batté per una rivalutazione della pratica contemporanea del Buddhismo, una pratica che fosse in grado di renderlo conforme alle condizioni storiche pesantemente alterate che caratterizzavano il *mofa*. Egli riteneva infatti che la genuina illuminazione fosse possibile soltanto quando le pratiche religiose si fossero armonizzate con le capacità degli esseri senzienti e con le condizioni storiche nelle quali essi vivevano. A differenza dei pensatori della tradizione della Terra Pura che, all'insorgere del *mofa*, ritenevano necessario sostituire la tradizionale gamma di pratiche buddhiste con una sola e «facile» disciplina, ossia il culto del Buddha Amitābha, Xinxing sostenne che la pratica più appropriata all'epoca del *mofa* fosse invece un radicale riconoscimento della buddhità intrinseca in tutti gli esseri senzienti. Posto alla sua dottrina il nome di insegnamento del Dharma Universale (*pufa*), Xinxing si batté per una rigorosa formazione morale, in grado di combattere la degenerazione dell'epoca, e per un'accettazione universale di «tutti i Buddha e tutti i *dharma*», fondata sulla natura di Buddha soggiacente ad ogni cosa. I membri della sua scuola si misero infatti in luce per la pubblica riverenza resa a tutti, in riconoscimento della potenziale buddhità di ciascun essere, e per il loro strenuo impegno nelle attività caritatevoli. La setta finì così per ricevere generose donazioni, grazie alle quali istituì i *wujin zangyuan* («inesauribili tesori»), allo scopo di dispensare le sue attività caritetevoli ai bisognosi e al *saṃgha*.

Con la riunificazione dell'Impero sotto i Sui (589), Xinxing fu invitato a Chang'an dall'imperatore Wen (581-604). Su suggerimento di uno dei suoi ministri, nella capitale vennero edificati cinque templi per i seguaci della setta, fornendo così una base istituzionale attorno alla quale il movimento fiorì nel decennio successivo. Durante questo breve periodo di favore e di protezione ufficiale, Xinxing redasse molte delle sue opere più importanti, tra le quali il *Sanjie fofa* e il *Duigen qixin fa*. Si stima che in totale le sue opere constino di almeno quaranta fascicoli, alcuni dei quali sono stati ritrovati soltanto nel secolo scorso tra i documenti riportati alla luce a Dunhuang.

Nell'anno 600, la setta delle Tre Tappe patì la prima di una serie di proscrizioni. L'enorme ricchezza della setta, la sua valutazione essenzialmente negativa delle condizioni morali della società e la sua convinzione che le istituzioni umane, e in particolare i governi, fossero incapaci di apportare alcun beneficio spirituale duraturo, la resero facile bersaglio delle autorità civili. Durante la dinastia Tang, lo Stato tentò più volte di sequestrare i beni della setta e di metterne al bando gli scritti, finché essa dovette infine soccombere alla soppressione generale del Buddhismo avvenuta nell'845.

[Vedi *MAPPŌ*].

BIBLIOGRAFIA

Per una narrazione tradizionale della vita di Xinxing, cfr. la biografia contenuta in Daoxuan, *Xu gaoseng zhuan*, (T.D. 50, 559c-560b). Tra gli studi moderni su Xinxing e la sua setta, il migliore resta quello di Keiki Yabuki, *Sangaikyō nō kenkyū*, Tokyo 1927, rist. 1973. Questo studio monumentale comprende ben quattrocento pagine di testi originali ritrovati a Dunhuang.

[Aggiornamenti bibliografici: M.E. Lewis, *The Suppression of the Three Stages Sect. Apocrypha as a Political Issue*, in «Chinese Buddhist Apocrypha (1990), pp. 207-38].

MIYAKAWA HISAYUKI

XUANZANG (596?-664), nome religioso del monaco e pellegrino cinese che, al ritorno da un suo viaggio, durato diciotto anni, in India, patria del Buddhismo, divenne uno dei principali esponenti del clero buddhista alla corte della prima dinastia Tang. Famoso ai suoi tempi come studioso e consigliere dell'imperatore, Xuanzang finì per conquistarsi una notorietà ancor maggiore come prototipo storico del leggendario Tripiṭaka, il Maestro delle Tre Raccolte del Dharma Buddhista, le cui mitiche avventure affrontate con il suo compagno, il divino re delle scimmie Sun Wukong, vennero descritte nello *Xiyou ji* (Viaggio in Occidente), la grande epica popolare cinese del XVI secolo.

Nato in una famiglia che vantava alcuni funzionari governativi e accademici di corte sotto la dinastia Sui (581-618), Xuanzang crebbe in un periodo di grandi turbamenti e transizioni, un'epoca che vide la riunificazione dell'Impero cinese dopo quasi tre secoli di divisioni. Forse incoraggiato dal padre, egli decise presto di seguire l'esempio di un suo fratello maggiore e di intraprendere la carriera monastica. Il giovane monaco Xuanzang viene descritto come un studente precoce e addirittura impetuoso, sempre in cerca dei maestri più famosi dell'Impero, finché non si accorse, prima ancora di arrivare a trent'anni, di avere ormai esaurito tutte le risorse di sapere alle quali poteva attingere in Cina. Per conoscere davvero l'insegnamento buddhista, Xuanzang pensò che avrebbe dovuto recarsi alla fonte della tradizione, la valle del fiume Gange, lontana migliaia di miglia, al di là di alcuni dei più inospitali territori dell'Asia.

Nel 627, Xuanzang intraprese il suo pellegrinaggio, attraversando di nascosto la frontiera occidentale della Cina dopo aver provato inutilmente a procurarsi il salvacondotto ufficiale necessario al suo viaggio. Dopo un

arduo cammino tra montagne e deserti, intervallato da lunghi soggiorni nelle oasi dell'Asia centrale, finalmente dopo due anni raggiunse l'India, dove cominciò a compiere dei pellegrinaggi nei vari luoghi legati alla vita del Buddha e si fermò a studiare per anni con insegnanti buddhisti, compreso l'anziano maestro dello Yogācāra, Śīlabhadra, presso la grande università-monastero di Nālandā. Le biografie riportano che il dotato monaco cinese divenne un esperto delle sottigliezze della filosofia buddhista, sia dello Hīnayāna sia del Mahāyāna, oltre a proseguire i suoi studi secondo il *curriculum* classico del tempo: letteratura vedica, logica, grammatica, medicina e matematica. Dimostratosi abile oratore nei dibattiti filosofici, un'attività che contava numerosi spettatori nei prosperi centri urbani, Xuanzang si guadagnò ben presto grande fama, tanto che venne scelto a rappresentare l'università-monastero di Nālandā in contesti importanti finché, nel 642, quattordici anni dopo aver lasciato la Cina, non venne chiamato alla corte del re Harṣa, mecenate delle arti e sovrano sulla maggior parte dell'India settentrionale. Col generoso appoggio di Harṣa, che gli assicurò la vittoria in un dibattito reale tenutosi a Kanauj alla fine di quello stesso anno, Xuanzang raggiunse l'apogeo della sua carriera in India, e cominciò a considerare la prospettiva di tornare in Cina.

Con un viaggio che durò più di un anno, Xuanzang rientrò finalmente in Cina nel 645, portando con sé una vasta raccolta di testi e manufatti buddhisti. La nuova dinastia Tang, consolidatasi da poco, era un regime potente, pronto a iniziare una politica espansionistica verso occidente con una campagna che avrebbe esteso la frontiera cinese, inglobando molti di quei territori che Xuanzang aveva imparato a conoscere così bene. L'imperatore Taizong si accorse presto del valore strategico e militare che le conoscenze geografiche, etniche e politiche di Xuanzang potevano fornirgli nella sua avanzata verso i Paesi occidentali, ma Xuanzang cortesemente rifiutò di tornare a una vita laica per servire come funzionario di corte. Il monaco, tuttavia, accettò di narrare le proprie esperienze in un lungo e dettagliato diario di viaggio, il *Da Tang xiyu ji* (Cronaca dei regni occidentali), un documento che resta una delle migliori fonti storiche per la conoscenza dell'Asia centrale e meridionale in quel periodo. In omaggio al suo formidabile sapere, Xuanzang venne accolto come un eroe nazionale e infine nominato direttore di un progetto di traduzione, sovvenzionato con prodigalità, che servì a diffondere enormemente il canone buddhista cinese.

La protezione imperiale di Taizong diede a Xuanzang una posizione di grande prestigio e potere all'interno della classe dirigente cinese buddhista di Chang'an. In qualità di filosofo e accademico buddhista, egli va probabilmente ascritto tra gli esponenti conservatori radicali. L'aspetto radicale del suo carattere era già evidente nell'instancabile fervore della sua giovinezza, in quell'insoddisfazione per la situazione del Buddhismo cinese che lo indusse al lungo pellegrinaggio in India. L'interesse primario di Xuanzang fu di preservare appieno le radici della tradizione, ed egli dimostrò assai scarso interesse per il nuovo e più locale pensiero buddhista cinese, che trovava le sue prime formulazioni proprio alla fine del VI secolo. Non fu certamente un caso che, una volta in India, egli si alleasse con la fazione più conservatrice del pensiero del Mahāyāna dell'epoca, la dottrina accademica dello Yogācāra rappresentata da Śīlabhadra, una scuola che resisteva vigorosamente alle innovazioni del pensiero del *tathāgata-garbha* e delle pratiche tantriche. Il pensiero dello Yogācāra da lui seguito cercava di rivitalizzare il vecchio programma abhidharmico di soteriologia sistematica, nuovamente intrapreso alla luce del concetto mahāyānico di vacuità (*śūnyatā*). Il rispetto nutrito da Xuanzang per le tradizioni buddhiste più antiche è ulteriormente dimostrato dalla sua devozione al culto di Maitreya e dalla completa assenza, nel suo diario di viaggio e nelle biografie, di ogni riferimento al sempre più popolare culto di Amitābha.

A dispetto del suo prestigio, gli enormi sforzi di Xuanzang per restaurare in Cina uno stile più indiano di Buddhismo accademico vennero spazzati via dalle nuove scuole di Buddhismo cinese, scuole che meglio affrontavano la problematiche della filosofia cinese. L'appoggio della corte si rivelò volubile, l'influenza dei suoi discepoli declinò rapidamente e, alla fine, il suo insegnamento sopravvisse come dottrina a sé soltanto in Giappone, dove divenne noto con il nome di scuola dello Hossō. Dagli sforzi prodigiosi di Xuanzang, gli studiosi moderni hanno ricavato un inestimabile affresco dell'India antica ma, in ambito tradizionale, non sono state le sue qualità di accademico o filosofo a destare la venerazione maggiore. Per i buddhisti dell'Asia orientale, infatti, la figura di Xuanzang venne piuttosto a simboleggiare il devoto sincero e il pio pellegrino, alla perenne, ardua ricerca dell'illuminazione finale.

[Vedi *YOGĀCĀRA*; *ŚĪLABHADRA*; e *KUIJI*].

BIBLIOGRAFIA

Il desiderio di grandezza della dinastia Tang e l'intensità letteraria del viaggio di Xuanzang sono ben còlti dal popolare testo di R. Grousset, *Sur les traces du Bouddha*, Paris 1929, rist. 1991. La migliore panoramica scientifica tuttora disponibile è Shōshin Kuwayama e Noriaki Hakamara, *Genjō*, Tokyo 1981. Sulle relazioni tra Xuanzang e la corte Tang, cfr. S. Weinstein, *Buddhism under the T'ang*, Cambridge 1987.

Oltre alle numerose traduzioni, Xuanzang redasse una cronaca di viaggio e diversi trattati filosofici, il più famoso dei quali è

un saggio atto a conciliare le scuole dei mādhyamika e degli yogācāra. Tuttavia, soltanto il diario di viaggio è giunto fino a noi e di esso esistono varie traduzioni, tutte ormai datate, che avrebbero bisogno di essere riviste. La migliore è quella di S. Beal, *Si-yu-ki. Buddhist Records of the Western World*, I-II, Oxford 1884, rist. 2000. Non esiste una traduzione completa del principale documento biografico su Xuanzang, redatto dai suoi contemporanei Huili e Yanzong. Una traduzione parziale di quest'opera è data da S. Beal, *The Life of Hiuen-Tsiang*, London 1911, rist. 2000, ma è da preferirsi, nonostante la difficile reperibilità, la versione più completa e accurata pubblicata dall'Associazione Buddhista Cinese della Repubblica Popolare Cinese in occasione dell'anniversario di Xuanzang: Yung-hsi Li (trad.), *The Life of Hsüan-Tsang*, Beijing 1959.

Lo studio che Xuanzang dedicò al pensiero della *vijñaptimātratā* della scuola dello Yogācāra è ben espresso nel *Cheng weishi lun*, un'edizione sinottica di dieci commentari indiani dedicati alle *Trenta Strofe* di Vasubandhu, redatta da Xuanzang e dal suo principale discepolo, Kuiji. Quest'opera è stata tradotta in francese da L. de La Vallée-Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi. La Siddhi de Hiuan-tsang*, I-II e indice, Paris 1928-1929 e, in forma meno adeguata, in inglese da Wei Tat, *Ch'eng Wei-Shih Lun. The Doctrine of Mere Consciousness*, Hong Kong 1973. Cfr. anche A. Sponberg, *The Vijñaptimātratā Buddhism of the Chinese Monk K'uei-chi (A.D. 632-682)*, Diss., University of British Columbia 1980.

Per il complesso problema della cronologia di Xuanzang, cfr. Xianglin Luo, *Xuanzang Fashi niandai kao*, in «Journal of Oriental Studies», 3 (1956), pp. 34-47, corredato da un riassunto in inglese. Per ulteriori ricerche sui dati geografici e storici del diario di viaggio di Xuanzang, cfr. la monografia di Th. Watter, *On Yuan Chwang's Travels in India*, London 1904, e la recensione di quest'opera fornita da P. Pelliot in «Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient», 5 (1905), pp. 423-57. Sulle relazioni, piuttosto tenui, tra Xuanzang e la mitica figura di Tripiṭaka nell'epica popolare dello *Xiyou ji*, cfr. l'introduzione a A.C. Yu (trad.), *The Journey to the West*, I-IV, Chicago 1977-1983.

[Aggiornamenti bibliografici:
K. Barat (cur. e trad.), *The Uygur-Turkic Biography of the Seventh-Century Chinese Buddhist Pilgrim Xuanzang, Ninth and Tenth Chapters*, Bloomington/Ind. 2000.
Shoshin Kuwayama, *How Xuanzang Learned about Nalanda*, in A. Forte (cur.), *Tang China and Beyond. Studies on East Asia from the Seventh to the Tenth Century*, Kyoto 1988, pp. 1-33.
D. Lusthaus, *Buddhist Phenomenology. A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun*, New York 2002.
Li Rongxi (trad.), *A Biography of the Tripiṭaka Manster of the Great Ci'en Monastery of the Great Tang Dynasty*, Berkeley 1995.
Sally Wriggins, *Xuanzang. A Buddhist Pilgrim on the Silk Road*, Boulder/Col. 1996].

ALAN SPONBERG

YIJING (635-713), traduttore buddhista cinese e autore di un viaggio in India. Nato a Qizhou (nell'attuale provincia dello Shandong), Yijing, il cui vero nome era Zhang Wenming, lasciò la sua famiglia all'età di sette anni e andò a vivere in un monastero buddhista, dove studiò sotto la guida di due monaci, Shanyu (morto nel 646) e Huizhi. Il primo era uno studioso ampiamente versato tanto nelle discipline religiose quanto nelle scienze secolari; il secondo era invece un esperto di disciplina monastica (*vinaya*). A quattordici anni, Yijing prese gli ordini e fu spinto da Huizhi a seguire strettamente il *vinaya*. Per altri cinque anni, studiò quindi le norme monastiche, perfezionando la propria conoscenza delle regole e dell'interpretazione datane da Fali (morto nel 635) e da Daoxuan (morto nel 667), i due principali maestri di disciplina monastica. Terminati questi studi, Yijing ottenne l'incarico di tener lezioni sull'argomento nel monastero. Incoraggiato dal suo insegnante, lasciò infine il monastero e si trasferì a Chang'an, capitale della Cina all'epoca della dinastia Tang. A quel tempo, il famoso viaggio in India di Xuanzang (morto nel 664) e le sue traduzioni in cinese di testi buddhisti erano ancora grandemente in auge, specie nella capitale, e l'eredità di Xuanzang ispirò Yijing a calcarne egli stesso le orme. Tornò quindi al suo monastero di Qizhou e da lì, con la benedizione del suo maestro, partì per Guangfu (Canton). Sebbene altri monaci si fossero mostrati intenzionati ad accompagnarlo, tutti tranne uno si ritirarono all'ultimo momento.

Nel 671, i due monaci s'imbarcarono dunque su una nave mercantile persiana e raggiunsero le coste del regno di Śrīvijaya (Sumatra meridionale), dove il compagno di Yijing morì. Yijing si fermò sei mesi sull'isola e poi, ormai solo, s'imbarcò per Tāmraliptī, nell'India orientale, passando per i regni di Malayu, Kacha e per un'isola delle Nicobare. A Tāmraliptī studiò il sanscrito per un anno. Da lì, si diresse a Nālandā, accompagnato da un altro monaco cinese, Dachengdeng (morto nel 675). I due compirono pellegrinaggi al Gṛdhrakūṭa di Rājagṛha e al Mahābodhi di Bodh Gayā, viaggiarono a Vaiśālī, Amaraba e Kāśī (Benares), visitarono il monastero Jetavana di Śrāvastī e le «scale celesti» (che si diceva fossero state costruite dal dio Śakra affinché il Buddha se ne servisse per discendere dai cieli) a Sāmkāśya, e proseguirono per Sārnāth e Kukkuṭapāda.

Al termine di questo viaggio, Yijing si stabilì a Nālandā, dove studiò per nove anni le cinque discipline buddhiste più importanti, ossia la logica, l'*Abhidharmakośa*, la disciplina monastica (*vinaya*), e le filosofie dei mādhyamika e degli yogācāra. A questo proposito, Yijing commentò che ciascuna di queste discipline è adatta a uno specifico scopo, ma nessuna è assoluta in se stessa.

Con i manoscritti raccolti a Nālandā, nel 685 Yijing lasciò l'India centrale per Tāmraliptī. Da lì, tornò ad imbarcarsi l'anno successivo e, dopo brevi tappe a Kacha e Malayu, giunse a Śrīvijaya nel 687. Dopo poco più di due

anni, tuttavia, Yijing si trovò a corto di fondi per continuare la sua opera di copiatura di manoscritti sanscriti. Si recò quindi al porto per mandare una richiesta di sussidio in Cina ma, mentre egli era ancora a bordo della nave che avrebbe dovuto portare il suo messaggio, questa inaspettatamente salpò. E così, Yijing si ritrovò per sbaglio a Guangfu il 10 agosto 689, privo della sua raccolta di manoscritti sanscriti di cui aveva già copiato ormai mezzo milione di parole. Reclutati quattro assistenti, il 18 dicembre 689 tornò a Śrīvijaya, dove si fermò nuovamente, copiando le scritture e studiando con il famoso maestro Śākyakīrti. Yijing scrisse anche un compendio di pratiche buddhiste e narrò il viaggio di un gruppo di monaci cinesi giunti in India alla ricerca del Buddhismo. Nel 692, inviò in Cina, tramite uno dei suoi assistenti, questi testi e le sue traduzioni delle scritture buddhiste.

Accompagnato da due assistenti, nel 694 Yijing tornò a Guangfu. Cinque mesi più tardi si recò a Luoyang, la capitale orientale, dove, nel 695, venne ricevuto con grande onore dall'imperatrice Wu Zetian (regnante dal 684 al 704). Prese alloggio nel monastero di Foshouji ed entrò a far parte, come assistente, dell'ufficio di traduzione guidato da Śikṣānanda. Dal 700 fino alla sua morte, Yijing coordinò un proprio gruppo di traduzione di canoni buddhisti a Luoyang e a Chang'an. Nel complesso, tradusse cinquantasei opere in duecentotrenta fascicoli, tra cui scritture, commentari e testi del *vinaya*. Sia l'imperatrice Wu Zetian che i suoi successori patrocinarono il lavoro di Yijing, scrivendo persino di proprio pugno introduzioni alle sue traduzioni ed elargendo vari onori e ricompense al monaco, che venne insignito del titolo di «Maestro del Tripiṭaka».

Le opere tradotte da Yijing comprendono una vasta gamma di testi buddhisti, inclusi *āgama*, *avadāna*, e *sūtra* e *śāstra* del Mahāyana, oltre a undici *tantra* buddhisti, diciotto opere di disciplina monastica e diversi testi esegetici, importanti non soltanto per il Buddhismo cinese, ma dal punto di vista religioso in generale. La sua versione del *Suvarṅaprabhāsa-uttamarāja Sūtra* (Sūtra della luce dorata) è stata ampiamente riconosciuta dagli studiosi come la miglior traduzione cinese di quella scrittura e ha goduto di grande fortuna in tutta l'Asia orientale. La sua traduzione dei testi del *Vinaya* del Sarvāstivāda ha sistematicamete conservato una delle più influenti tradizioni monastiche indiane, ed estremamente significative sono le sue traduzioni dei testi dello Yogācāra e di logica buddhista. Anche gli scritti di mano dello stesso Yijing sono pregevoli: le sue due cronache, quella dedicata alle pratiche buddhiste in Asia meridionale e il racconto del viaggio in India dei monaci cinesi nel VII secolo, sono fonti estremamente importanti per gli storici della religione. Il suo glossario, il *Fanyu qianziwen* (Mille parole sanscrite), è il dizionario sanscrito-cinese più antico che esista. Benché le traduzioni di Yijing siano state messe in ombra da quelle del suo predecessore Xuanzang, un raffronto di entrambe le versioni della *Viṃśatikā* (Liebenthal, 1934) ha dimostrato che Yijing fu miglior traduttore di Xuanzang.

Yijing morì il 16 febbraio 713. Venne tumulato con grandi onori e fu insignito del titolo postumo di Direttore dell'Ufficio degli Esteri (*honglu qing*). Un'iscrizione commemorativa fu composta da Lu Can su richiesta imperiale e un tempio, chiamato Jin'guangming («luce d'oro»), venne eretto sulla sua tomba nel 758.

[Vedi *PELLEGRINAGGIO BUDDHISTA*, articolo sul *Pellegrinaggio buddhista in Asia meridionale e sudorientale*].

BIBLIOGRAFIA

La miglior biografia di Yijing in lingua occidentale, corredata da una traduzione del suo diario di viaggio, è Junjirō Takakusu, *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and Malay Archipelago, A.D. 671-695*, Oxford 1896, rist. Delhi 1966. Per altri studi e traduzioni cfr. É. Chavannes (trad.), *Mémoire composé à l'époque de la grande dynastie T'ang, sur les Religieux éminents qui allèrent chercher la loi dans les pays d'occident par I-Tsing*, Paris 1894, e J. Nobel (trad.), *Suvarṇaprabhāsottamasūtra. Das Goldglanz-Sūtra, ein Sanskrittext des I-tsing's chinesische Version*, I-II, Leiden 1958. Per una trattazione in merito alle opere tradotte da Yijing, cfr. J. Nobel e W. Liebenthal, *The Versions of the Viṁśatikā by I-ching and Its Relation to That of Hsüan-tsang*, in «Yenching Journal of Chinese Studies», 17 (1934), pp. 188ss. Per un elenco delle opere tradotte da Yijing, cfr. P.Ch. Bagchi, *Le Canon bouddhique en Chine*, Paris 1938, II, pp. 525-40. Ulteriore materiale in cinese inerente al nostro monaco è contenuto nel catalogo di canoni buddhisti dello Zhenyuan compilato da Yuanzhao (T.D. 55,867b-872a), di cui non esistono traduzioni.

JAN YÜN-HUA

YOGĀCĀRA. La scuola dello Yogācāra è, insieme con quella dei mādhyamika, una delle due principali tradizioni del Buddhismo indiano. Come indica il suo nome – *yogācāra* significa infatti «colui la cui pratica è lo yoga» – questa scuola attribuisce importanza alla pratica religiosa dello *yoga* come un mezzo per raggiungere l'emancipazione finale dai legami del mondo fenomenico. I livelli dello *yoga* sono esposti sistematicamente nei trattati collegati a questa tradizione. La particolare presa di posizione dottrinale della scuola è suggerita dall'altro suo nome, Vijñānavāda, cioè la «dottrina» (*vāda*) secondo la quale tutta l'esistenza fenomenica è prodotta dalla «coscienza» (*vijñāna*).

Di comune accordo con coloro che sostengono la dottrina della «vacuità» (*śūnyatā*), i vijñānavādin affer-

mano che le esistenze fenomeniche sono prive di una natura intrinseca, ma, a differenza dei mādhyamika, essi ammettono la realtà della coscienza con la quale le esistenze fenomeniche, sia soggettive che oggettive, vengono prodotte. [Vedi *ŚŪNYA E ŚŪNYATĀ*]. Tuttavia, questa coscienza non è considerata esistente in senso definitivo. Essa sussiste per un momento soltanto e viene sostituita da una nuova coscienza nel momento successivo. Essa non ha sostanzialità e la sua produzione è condizionata dalla coscienza dell'istante precedente. Secondo la terminologia dello Yogācāra, la coscienza è di natura dipendente (*paratantra-svabhāva*) e come tale non è in definitiva reale. Il *Prajñāpāramitā Sūtra* insegna la vacuità, o la non esistenza, di tutte le entità. Tuttavia, è cosa sperimentata che le esistenze fenomeniche appaiano come se fossero reali. Ammettendo la realtà della coscienza, lo Yogācāra spiega il fondamento della nostra esperienza quotidiana.

Secondo il *Saṃdhinirmocana Sūtra*, un testo dello Yogācāra, il Buddha mise in moto tre volte la «ruota della dottrina» (*dharmacakra*). Al primo giro, il Buddha insegnò la dottrina delle Quattro Nobili Verità (*catvāry āryasatyāni*), il cammino dello Hīnayāna che culmina nella condizione di *arhat*, e al secondo giro la dottrina della vacuità universale, destinata a far progredire i praticanti lungo la via della buddhità. Ma, poiché il significato pieno del suo insegnamento non venne spiegato completamente durante questi «giri», il Buddha mise in moto la ruota una terza volta, con l'intenzione di rendere esplicito (*nītārtha*) ciò che era soltanto implicito (*neyārtha*) nei *sūtra* composti nei primi tempi.

Il periodo formativo. La filosofia dello Yogācāra venne sistematizzata da Asaṅga e Vasubandhu, pensatori che vissero nel IV o nel V secolo. Tuttavia, alcune importanti opere dello Yogācāra sono anteriori e precisamente il *Saṃdhinirmocana Sūtra*, lo *Yogācārabhūmi* e i trattati attribuiti a Maitreya(nātha).

Il contributo principale che il *Saṃdhinirmocana Sūtra* diede alla scuola dello Yogācāra fu la sua formulazione della dottrina delle tre «caratteristiche» (*lakṣaṇa*) delle entità: la caratteristica immaginaria (*parikalpita-lakṣaṇa*), la caratteristica dipendente (*paratantra-lakṣaṇa*) e la caratteristica perfezionata (*pariniṣpanna-lakṣaṇa*). (Tutte sono spiegate nel capitolo 6). La caratteristica immaginaria è l'assegnazione di nomi convenzionali alle cose in riferimento alla loro natura intrinseca (*svabhāva*) e alle loro qualità specifiche (*viśeṣa*). La caratteristica dipendente è la coproduzione condizionata (*pratītya-samutpāda*) delle cose. [Vedi *PRATĪTYA-SAMUTPĀDA*]. La caratteristica perfezionata è la «quiddità» (*tathatā*) delle cose o la vacuità della natura intrinseca nelle cose. [Vedi *TATHATĀ*]. Queste tre caratteristiche sono strettamente collegate alla «triplice irrealtà», discussa nel capitolo 7. Poiché i tratti caratteristici delle cose vengono stabiliti soltanto all'atto di assegnare loro nomi convenzionali, questi tratti sono in definitiva irreali. Quindi, la caratteristica immaginaria delle cose è collegata all'irrealtà dei loro tratti caratteristici (*lakṣaṇa-niḥ-svabhāvatā*). Poiché la produzione delle cose è dipendente dalle cause e dalle condizioni, è anche non reale. Quindi, la caratteristica dipendente è collegata all'irrealtà della produzione (*utpatti-niḥsvabhāvatā*). La realtà ultima si manifesta attraverso la quiddità delle cose o attraverso la vacuità della natura intrinseca nelle cose. Quindi, la caratteristica perfezionata è collegata con l'irrealtà della natura intrinseca, che è la realtà ultima (*paramārtha-niḥsvabhāvatā*).

La dottrina delle tre caratteristiche e della triplice irrealtà esprime ciò che il Buddha ha in mente quando, nei *Prajñāpāramitā Sūtra*, insegna che tutte le entità sono prive di natura intrinseca. È sottinteso che i *Prajñāpāramitā Sūtra* divulgano un insegnamento il cui significato non è esplicito e deve essere dedotto (*neyārtha*). Il *Saṃdhinirmocana Sūtra* spiega (*nirmocana*) l'«intenzione» (*saṃdhi*) del Buddha che si nasconde nella dottrina della vacuità. Questo proposito viene portato all'espressione completa attraverso la dottrina della triplice irrealtà. Di conseguenza, questo *sūtra* ha un significato esplicito (*nītārtha*).

Il capitolo 5 del *Saṃdhinirmocana Sūtra* introduce il concetto di *ālaya-vijñāna* («coscienza-deposito»), che è caratteristico degli insegnamenti dello Yogācāra, e descrive questa coscienza, che possiede «tutti i semi» (*sarvabījaka*) dai quali cresceranno le future esistenze fenomeniche. La coscienza-deposito è collegata alle facoltà di senso e alle impressioni delle «differenziazioni» (*prapañca*) lasciate dagli usi convenzionali riguardanti le esistenze fenomeniche ed è chiamata «coscienza di attaccamento» (*ādāna-vijñāna*). [Vedi *ĀLAYA-VIJÑĀNA*]. Il capitolo 9 fornisce una spiegazione dettagliata delle pratiche della concentrazione (*śamatha*) e della contemplazione (*vipaśyanā*) con le quali un praticante acquisisce l'abilità di concentrare la sua mente su certe idee, di visualizzarle e cancellarle a piacere. Questa pratica costituisce la base della visione dello Yogācāra secondo la quale non esiste alcun oggetto esterno.

La *Yogācārabhūmi* (Gli stadi del seguace della pratica dello *yoga*) è un'opera voluminosa ed esauriente, divisa in cinque parti. La parte principale, detta *Testo base degli stadi*, illustra i diciassette stadi o «gradi di perfezione» (*bhūmi*) che devono essere superati consecutivamente dal seguace della pratica yogica: inizia con lo stadio delle percezioni di senso, prosegue attraverso diversi stadi di meditazione e altre pratiche, raggiunge lo stadio dei «discepoli» (*śrāvaka*), poi quello dei «Buddha isolati» (*pratyekabuddha*), poi quello dei *bodhisatt-*

va e finisce con lo stadio del *nirvāṇa* completo (*nirupadhiśeṣa-nirvāṇa* o «*nirvāṇa* senza resto»), l'obiettivo finale.

La tradizione buddhista in Cina attribuisce quest'opera a Maitreya, ma in Tibet essa è conosciuta come una composizione di Asaṅga. La *Vita di Vasubandhu* (T.D. n. 2049) di Paramārtha e il *Datang xiyu ji* (T.D. n. 2087) di Xuanzang offrono, riguardo a un trattato che illustra diciassette stadi, il seguente racconto. Asaṅga saliva spesso al Cielo Tuṣita, dove il *bodhisattva* Maitreya gli insegnava le dottrine del Mahāyāna. Esaudendo il desiderio di Asaṅga che il Buddhismo Mahāyāna si diffondesse tra la gente, Maitreya scese nel continente di Jambudvīpa e diede una serie di lezioni sui diciassette stadi. Egli insegnò ogni notte per quattro mesi. Il giorno successivo, Asaṅga, per il bene di tutti gli altri, dava una spiegazione completa di ciò che il *bodhisattva* aveva insegnato, in quanto era l'unico che poteva avvicinarsi al *bodhisattva*, mentre gli altri potevano soltanto ascoltarlo da lontano. Questo racconto spiega perché le tradizioni cinese e tibetana divergono sulla paternità dello *Yogācārabhūmi*. Alcuni studiosi ipotizzano che Maitreya, dal quale si dice che Asaṅga abbia ricevuto istruzioni sulla dottrina dello Yogācāra, fu un personaggio storico, mentre altri dubitano della sua storicità. [Vedi *MAITREYA*]. Studi recenti della *Yogācārabhūmi* hanno dimostrato che l'opera non fu composta da una sola persona. Si ritiene, invece, che il testo sia stato gradualmente ampliato dalle generazioni successive di studiosi dello Yogācāra.

La *Yogācārabhūmi* elenca, classifica e spiega tutti gli elementi relativi alla pratica di ognuno dei diciassette stadi allo stesso modo dei trattati dell'*abhidharma*. La dottrina dell'*ālaya-vijñāna* si trova nei primi due capitoli del *Testo base* e in alcune parti di una sezione ausiliaria, il *Compendio dell'accertamento*, mentre la dottrina delle tre caratteristiche delle entità viene menzionata soltanto nell'ultima sezione. Il capitolo che tratta lo «stadio dei *bodhisattva*» (*bodhisattvabhūmi*) è dedicato ad una dettagliata analisi delle pratiche religiose dei *bodhisattva* e spiega in maniera sistematica le norme che riguardano le loro pratiche, i modi nei quali esse vanno condotte e i risultati che tramite queste devono essere raggiunti. È chiaro che questo capitolo esisteva un tempo come testo indipendente.

Nella tradizione buddhista tibetana vengono attribuite a Maitreya(nātha) le seguenti cinque opere: il *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, il *Madhyāntavibhāga*, il *Dharmadharmatāvibhaṅga*, il *Ratnagotravibhāga* e l'*Abhisamayālaṃkāra*. Le ultime due non sono considerate opere dello Yogācāra.

Il *Mahāyānasūtrālaṃkāra* (Ornamento dei *sūtra* del Mahāyāna), che presenta un'esposizione sistematica delle pratiche dei *bodhisattva*, è composto di circa ottocento strofe ed è diviso in ventuno capitoli. Secondo la tradizione tibetana, il testo in versi fu scritto da Maitreyanātha e il commentario in prosa da Vasubandhu. Invece, la tradizione cinese attribuisce entrambi ad Asaṅga. Questo trattato ha la stessa struttura che si riscontra nel capitolo della *Yogācārabhūmi* dedicato allo stadio dei *bodhisattva* (*bodhisattvabhūmi*). La questione principale riguardante i *bodhisattva* – la realtà ultima – viene spiegata nel capitolo 6, e la condizione di aver raggiunto la realtà ultima – l'illuminazione (*bodhi*) – viene trattata nel capitolo 9. La base teorica delle pratiche dei *bodhisattva* è contenuta nel capitolo 11. Il *Madhyāntavibhāga* (Distinzione del mezzo e degli estremi), che offre l'interpretazione dello Yogācāra della dottrina della vacuità (*śūnyatā*), è composto di circa centodieci strofe ed è diviso in cinque capitoli. Sia la tradizione cinese che quella tibetana attribuiscono il testo in versi a Maitreya e il commentario in prosa a Vasubandhu. Questo trattato colloca la vacuità nel mezzo (*madhya*) dei due estremi (*anta*), cioè l'esistenza e la non esistenza. Il *Dharmadharmatāvibhaṅga* (Distinzione dell'esistenza fenomenica e della realtà ultima), un breve trattato scritto in un conciso stile *sūtra*, è commentato da Vasubandhu, e non venne divulgato in Cina. Esso mostra che le esistenze fenomeniche, che sono caratterizzate dalla dualità di soggetto e oggetto oppure di denotatore e denotato, sono in realtà modificazioni di un principio consapevole, chiamato «immaginazione irreale» (*abhūta-parikalpa*). Attraverso la percezione della vera natura delle esistenze fenomeniche si comprende la realtà ultima, la «quiddità» (*tathatā*) che è libera dalla dualità.

Queste opere, attribuite a Maitreya, descrivono la realtà ultima con termini positivi come «sfera della religione» (*dharmadhātu*), invece di caratterizzarla soltanto come «priva» o «vuota» (*śūnya*). Come lo spazio, la realtà ultima pervade tutto e non c'è esistenza fenomenica indipendente da essa; viene anche chiamata l'«essenza delle esistenze fenomeniche» (*dharmatā*). L'idea secondo la quale la mente (*citta*) è essenzialmente pura (*prakṛti-viśuddha*) e sfolgorante (*prabhāsvara*), una posizione trascurata nella dogmatica dei trattati dell'*abhidharma*, è sostenuta pienamente, e la realtà ultima è identificata con questa mente pura e sfolgorante.

Mentre il concetto di *ālaya-vijñāna* non è presente in queste opere, il concetto di «immaginazione irreale» (*abhūta-parikalpa*) svolge un ruolo importante. Il verso iniziale del *Madhyāntavibhāga* afferma chiaramente che nella vacuità (*śūnyatā*) si trova l'immaginazione irreale. Tuttavia, all'immaginazione irreale non è permesso di esistere in senso definitivo. Essa è essenzialmente «irreale», ma si presume che esista come base delle supposizioni sbagliate della realtà delle esistenze fenomeni-

che, che sono caratterizzate dalla dualità di soggetto e oggetto, di denotatore e denotato, e così via. Molta importanza viene data alla dottrina delle tre caratteristiche (*lakṣaṇa*) o nature (*svabhāva*) delle entità. Nel capitolo 3 del *Madhyāntavibhāga* questa dottrina viene considerata la verità fondamentale (*mūlatattva*), e alcune dottrine importanti, come quella delle Quattro Nobili Verità, quella delle due verità (ultima e convenzionale) e così via, sono spiegate in base alle tre nature. Gli stadi della pratica dello *yoga* (*yogabhūmi*), attraverso i quali un praticante è guidato alla «trasformazione della base della sua esistenza» (*āśraya-parāvṛtti*) e raggiunge la realtà ultima, sono spiegati sistematicamente nel capitolo 11 del *Mahāyānasūtrālaṃkāra*.

Il periodo di sistematizzazione. Asaṅga e Vasubandhu sono le figure più importanti nella storia della scuola dello Yogācāra. Asaṅga apparteneva inizialmente alla scuola dei mahīśāsaka del Buddhismo Hīnayāna, ma in seguito, sotto l'influenza del *bodhisattva* Maitreya, divenne un sostenitore del Mahāyāna. I suoi trattati mescolano l'analisi abhidharmica degli elementi che costituiscono le esistenze fenomeniche con le idee del Mahāyāna. Tra i suoi scritti vi è il *Mahāyānasaṃgraha* (Compendio del Mahāyāna), un'opera esauriente sulle dottrine e sulle pratiche dello Yogācāra. Nei primi due capitoli di quest'opera, l'autore fornisce un'esposizione completa delle dottrine dell'*ālaya-vijñāna* e delle tre nature (*trisvabhāva*) delle entità, ponendo in questo modo una solida base del sistema filosofico della scuola dello Yogācāra.

Secondo la *Vita di Vasubandhu* scritta da Paramārtha, Vasubandhu era un fratello più giovane di Asaṅga. Egli scrisse due trattati dello Yogācāra: la *Viṃśatikā* (Trattato di venti stofe) e la *Triṃśikā* (Trattato di trenta strofe). La *Viṃśatikā* respinge la visione realistica secondo la quale l'immagine di un oggetto nella coscienza ha una realtà corrispondente nel mondo esterno, e dimostra che l'immagine di un oggetto appare nella coscienza come il risultato di un cambiamento particolare (*pariṇāma-viśeṣa*) che avviene nel flusso dei momenti successivi (*saṃtati*) della coscienza. La *Triṃśikā* presenta un'esposizione lucida e coincisa della dogmatica dello Yogācāra. La prima parte di questo trattato analizza la struttura e la funzione della coscienza, mentre la seconda spiega la dottrina delle tre nature e gli stadi della pratica. Considerato come il libro di testo base della scuola dello Yogācāra, la *Triṃśikā* è stata il soggetto di molti commentari a opera di studiosi che vennero dopo Vasubandhu; anche quest'ultimo compose un breve trattato in versi che illustra la dottrina delle tre nature, il *Trisvabhāvanirdeśa*.

Molte altre opere dello Yogācāra sono state trasmesse sotto la paternità di Vasubandhu, come alcuni commentari sui trattati attribuiti a Maitreya, sul *Mahāyānasaṃgraha* di Asaṅga e su alcuni *sūtra* del Mahāyāna. Tuttavia, le idee filosofiche espresse in questi commentari non sono identiche a quelle presentate nella *Viṃśatikā* e nella *Triṃśikā*. In queste ultime due opere, l'influenza della scuola dei sautrāntika del Buddhismo Hīnayāna è rilevante, ma questo non è il caso dei commentari. Di conseguenza, alcuni studiosi moderni ritengono che ci furono due Vasubandhu: il primo, fratello di Asaṅga, compose i commentari sui *sūtra* e sui trattati; il secondo, l'autore della *Viṃśatikā* e della *Triṃśikā*, scrisse anche l'*Abhidharmakośa*, un compendio della dogmatica del Sarvāstivāda, e il suo commentario scritto dal punto di vista dei sautrāntika. Tuttavia, saranno necessarie ulteriori indagini al fine di trarre conclusioni definitive. [Vedi *ASAṄGA* e *VASUBANDHU*]. Le dottrine fondamentali della scuola dello Yogācāra formulate da Asaṅga e Vasubandhu verranno esaminate in seguito.

La rappresentazione sola (vijñaptimātra). Gli yogācāra sostengono che le esistenze fenomeniche, che generalmente si ritiene abbiano una realtà oggettiva nel mondo esterno, non sono altro che le «rappresentazioni» (*vijñapti*), o immagini, degli oggetti che appaiono nella nostra coscienza (*vijñāna*). Secondo gli yogācāra, l'immagine di un oggetto è prodotta dalla coscienza stessa; non c'è alcun oggetto esterno indipendente dalla coscienza.

Il *Mahāyānasaṃgraha* insegna che l'immagine di un oggetto nella coscienza non presuppone l'esistenza dell'oggetto nel mondo esterno. Alcune delle ragioni addotte sono le seguenti:

1. La stessa identica cosa è rappresentata diversamente da chi si trova in condizioni differenti di esistenza. Per esempio, ciò che viene percepito da un uomo come un ruscello di acqua pulita è rappresentato come un fiume infuocato da un abitante dell'inferno e come un ruscello di pus e sporcizia da un *preta*. Ciò dimostra che un oggetto rappresentato nella coscienza è un prodotto della costruzione mentale.
2. È un fatto dell'esperienza che una cognizione nasca anche quando non c'è nessun oggetto, come nel caso di un ricordo o di un sogno. È anche risaputo che una persona che abbia progredito nella pratica dello *yoga* percepisca un oggetto futuro.
3. Attraverso la pratica della meditazione (*dhyāna*) o la concentrazione della mente (*śamatha*), si arriva ad acquisire la capacità di visualizzare un oggetto a piacere.
4. Un praticante che ha percorso la «via dell'intuizione» (*darśana-mārga*) raggiunge la «cognizione ultraterrena» (*lokottara-jñāna*), nella quale non ci sono immagini di un oggetto. Questa cognizione, che non ha una realtà corrispondente nel mondo esterno, vie-

ne quindi sperimentata nella vita quotidiana così come nel corso della pratica religiosa.

Di conseguenza, è chiaro che la forma di un oggetto che appare nella coscienza non appartiene a una cosa nel mondo esterno, ma viene attribuita alla coscienza stessa.

La modificazione della coscienza (vijñāna-pariṇāma). Lo Yogācāra sostiene che gli esseri umani e le cose oggettive, a cui vengono applicati vari termini come «sé» (*ātman*), «essere vivente» (*jīva*), «recipiente» e «tessuto», sono in realtà delle «modificazioni della coscienza». La coscienza che subisce le modificazioni è composta da tre strati: 1) i sei tipi di coscienza prodotti attraverso i sensi della vista, dell'udito, dell'olfatto, del gusto e del tatto e attraverso la mente; 2) la «coscienza dell'io», chiamata *manas*, che accompagna i sei tipi di coscienza; e 3) la coscienza subliminale, chiamata *ālaya-vijñāna* («coscienza-deposito»), nella quale le «impressioni» (*vāsanā*) delle esperienze passate vengono accumulate come «semi» (*bīja*) delle esperienze future. Mentre l'*ālaya-vijñāna* è latente, i sei tipi di coscienza e la coscienza dell'io sono in attività palese e sono quindi chiamati la «coscienza in attività» (*pravṛtti-vijñāna*). L'*ālaya-vijñāna* e la «coscienza in attività» sono dipendenti l'una dall'altra: l'ultima è prodotta dal seme conservato nella prima e, a sua volta, lascia su di essa la propria impressione. Quindi, la «modificazione» (*pariṇāma*) o «cambiamento» della coscienza ha luogo in due modi: 1) un seme piantato dalla «coscienza in attività» matura nell'*ālaya-vijñāna*; e 2) la «coscienza in attività» nasce dal seme. Il termine «modificazione» venne usato per la prima volta da Vasubandhu, ma l'idea della dipendenza reciproca dell'*ālaya-vijñāna* e della coscienza in attività venne formulata da Asaṅga nel *Mahāyānasaṃgraha*.

L'*ālaya-vijñāna* sopravvive soltanto per un attimo, poi, nell'attimo successivo, viene sostituito da un'altra coscienza. Gli istanti successivi dell'*ālaya-vijñāna* formano un flusso che continua a scorrere finché i semi piantati in esso non sono completamente distrutti. In ogni momento nasce la «coscienza in attività», e si forma di conseguenza un complesso di coscienza. Un essere umano è un flusso del complesso di coscienza, e le cose che sono considerate esistenti nel mondo esterno non sono altro che le immagini che appaiono in questo flusso di coscienza.

Le tre nature (trisvabhāva). Le tre nature delle entità, cioè la natura immaginata (*parikalpita-svabhāva*), la natura dipendente (*paratantra-svabhāva*) e la natura perfezionata (*pariniṣpanna-svabhāva*), vennero spiegate nel *Saṃdhinirmocana Sūtra*, ma questo testo non dibatte l'interrelazione delle tre nature e di, conseguenza, l'importanza religiosa della dottrina non è del tutto chiara. Nel *Mahāyānasaṃgraha*, nel quale l'argomento principale è la dottrina delle tre nature, Asaṅga espone l'idea secondo la quale le nature immaginata e perfezionata sono due aspetti della natura dipendente. Egli spiega, inoltre, che la natura dipendente appare come la natura immaginata a forza di una falsa immaginazione e come la natura perfezionata quando la falsa immaginazione viene rimossa. È così dimostrato che la dottrina delle tre nature è strettamente collegata con la soteriologia dello Yogācāra. La dottrina, così come la formularono Asaṅga e Vasubandhu, può essere brevemente riassunta come segue: la coscienza che nasce in ogni momento con l'immagine di un oggetto è di natura dipendente, perché la sua produzione è condizionata dalle impressioni delle esperienze passate conservate nell'*ālaya-vijñāna*. A causa della falsa immaginazione, si prende normalmente questa immagine per un oggetto reale e gli si attribuisce un nome. Così, l'oggetto sovrapposto all'immagine nella coscienza è di natura immaginata. Quando la falsa immaginazione è completamente rimossa con la pratica dello *yoga*, ci si rende conto dell'assenza dell'oggetto sovrapposto, cioè della natura perfezionata.

La trasformazione della base (āśraya-parāvṛtti). Gli stadi della pratica dello *yoga* che portano alla «trasformazione della base dell'esistenza» sono sistematizzati in alcune antiche opere dello Yogācāra, e nessun cambiamento sostanziale venne fatto da Asaṅga e da Vasubandhu. Dopo aver superato lo stadio dell'accumulazione di meriti e dell'apprendimento dell'insegnamento del Buddha, un praticante dello Yogācāra passa allo stadio dell'«esercizio preparatorio» (*prayoga*). Attraverso questo stadio, comincia a comprendere chiaramente che un nome o un concetto non ha una realtà corrispondente nel mondo esterno e che la natura intrinseca e le qualità specifiche delle cose sono prodotti della costruzione soggettiva. Così, si rende conto che non c'è un oggetto reale che possa essere «preso» (*grāhya*) e, di conseguenza, che la coscienza come «colui che prende» (*grāhaka*) è anch'essa priva di realtà. A questo punto prosegue nella «via dell'intuizione» (*darśana-mārga*) e raggiunge la consapevolezza immediata della realtà ultima. Nasce in lui la forza di distruggere i semi della contaminazione che si sono accumulati nell'*ālaya-vijñāna* dal tempo che non ha inizio. Questa forza diventa sempre più grande man mano che procede sulla «via della pratica intensiva» (*bhāvanā-mārga*). Infine, i semi sono completamente distrutti e il flusso dell'*ālaya-vijñāna* non costituisce più la base (*āśraya*) dell'esistenza. Al suo posto, la realtà ultima si rivela come base reale e indifferenziata di tutti gli esseri viventi. Attraverso questa trasformazione della base (*āśraya-parāvṛtti*) il

praticante dello Yogācāra raggiunge lo stadio finale della pratica yogica e conquista la buddhità.

Il periodo tardo: la diffusione in Cina e in Giappone. Dopo Vasubandhu, gli studiosi della scuola dello Yogācāra si divisero in due sottoscuole. Una sostenne che la coscienza (*vijñāna*) è necessariamente dotata della «forma» (*ākāra*) di un oggetto e di quella di un soggetto, l'altra affermò che le forme dell'oggetto e del soggetto sono false e appartengono alla natura immaginata e che la coscienza stessa, che è pura luminosità, è reale. A partire dall'VIII secolo, i propugnatori della prima sottoscuola vennero chiamati i sākāra-vijñānavādin (vale a dire, i sostenitori della dottrina secondo la quale la coscienza è dotata di forme), mentre gli esponenti della seconda vennero definiti i nirākāra-vijñānavādin (cioè, i sostenitori della dottrina secondo la quale la coscienza non possiede nessuna forma). Dignāga (circa 480-540) e Dharmapāla (circa 530-561), importanti maestri di Nālandā, sono considerati come i primi rappresentanti della prima sottoscuola, mentre Sthiramati (circa 510-570) di Valabhī viene considerato un sostenitore della seconda. [Vedi *DIGNĀGA*; *DHARMAPĀLA*; e *STHIRAMATI*].

Per quanto riguarda la dottrina, il Sākāra-Vijñānavāda è collegato alla scuola dei sautrāntika, e un ramo del Nirākāra-Vijñānavāda, rappresentato da Śāntirakṣita (circa 725-788) e da Kamalaśīla (circa 740-795), è legato alla scuola dei mādhyamika. [Vedi *ŚĀNTIRAKṢITA*; e *KAMALAŚĪLA*]. Le attività di studio continuarono in entrambe le sottoscuole fino al XII secolo, quando iniziò il declino del Buddhismo in India. Nell'ultimo periodo, Ratnakīrti e Jñānaśrīmitra (XI secolo) appoggiarono la prima, e Ratnākaraśānti (XI secolo circa) fu un importante sostenitore della seconda. Dharmakīrti (circa 600-660) e Prajñākaragupta (VIII secolo circa) sono considerati da entrambe le sottoscuole come esponenti delle loro rispettive dottrine. [Vedi *DHARMAKĪRTI*].

Fin dal V secolo, alcune opere dello Yogācāra furono tradotte in cinese, ma un reale interesse per lo Yogācāra non sorse fino a quando, nel 508, Bodhiruci (morto nel 527) arrivò in Cina e tradusse il commentario di Vasubandhu sul *Daśabhūmika Sūtra*, lo *Shi di jing lun* (T.D. n. 1522), nel quale viene presentata la dottrina dell'*ālayavijñāna*. Quest'opera fu considerata un'autorità nei circoli buddhisti della Cina settentrionale e diede origine alla setta del Dilun.

Nello stesso periodo, Paramārtha (circa 499-569), che giunse nella Cina meridionale nel 546, introdusse diversi trattati dello Yogācāra all'interno dei circoli buddhisti. [Vedi *PARAMĀRTHA*]. Egli diede importanza al *Mahāyānasaṃgraha* e la sua traduzione di questo trattato, vale a dire, lo *She dasheng lun* (T.D. n. 1593) venne considerata il testo basilare della setta dello Shelun. Nel VII secolo, Xuanzang (602-664) andò in India e, a Nālandā, studiò le dottrine dello Yogācāra con Śīlabhadra, discepolo di Dharmapāla. [Vedi *ŚĪLABHADRA*; e *XUANZANG*]. Quando, nel 645, tornò in Cina, Xuanzang tradusse molte importanti opere dello Yogācāra. Incorporò nella sua traduzione del commentario di Dharmapāla sul *Triṃśikā Vijñaptimātratāsiddhiḥ* di Vasubandhu i punti di vista di altri dieci commentatori e compose il *Cheng weishi lun*. Quest'opera venne considerata autorevole per la dogmatica dello Yogācāra dalla setta del Faxiang, che fu fondata da Kuiji (632-682), un discepolo di Xuanzang. [Vedi *KUIJI*]. Sia la setta del Dilun che quella dello Shelun vennero assorbite e rimpiazzate dalla setta del Faxiang, che vide presto il suo declino a favore delle nuove tendenze del Buddhismo rappresentate dalle sette dello Huayan e del Chan. [Vedi *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*, articolo sul *Buddhismo cinese*].

La dogmatica della setta del Faxiang (giapponese, Hossō) fu introdotta in Giappone durante il periodo di Nara (710-784) da alcuni monaci che avevano studiato in Cina. Il *Cheng weishi lun* continuò a essere studiato con convinzione dagli studiosi buddhisti locali di sette diverse fino a tempi recenti.

[Vedi *MĀDHYAMIKA*; *SAUTRĀNTIKA*; *VIJÑĀNA*; *BUDDHISMO*, articolo sul *Buddhismo in India*; *FILOSOFIA BUDDHISTA*; e inoltre *INDIA, FILOSOFIE DELL'*, vol. 9].

BIBLIOGRAFIA

E. Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus*, Berlin 1969 (3ª ed. riv.), nel quale vengono spiegate in maniera chiara le idee filosofiche presentate nelle opere dello Yogācāra del primo periodo e sostenute dalle principali figure della scuola dello Yogācāra. Alcuni passi estratti da importanti trattati sono tradotti in tedesco alle pp. 264-407.

Seibun Fukaura, *Yuishikigaku kenkyū*, Kyoto 1963, 1976, nel quale è spiegata nel dettaglio la dogmatica della setta del Faxiang.

Akira Hirakawa, *Indo bukkyōshi*, 2, Tokyo 1979, è una breve descrizione dei maestri dello Yogācāra e dei loro lavori. Alle pp. 92-169 e 228-50 vi è una presentazione delle dottrine fondamentali.

H. Jacobi (trad.), *Triṃśikāvijñapti des Vasubandhu mit bhāṣya des ācārya Sthiramati*, Stuttgart 1932.

É. Lamotte, *Saṃdhinirmocana Sūtra. L'explication des mystères*, Louvain 1935.

É. Lamotte, *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga (Mahāyānasaṃgraha)*, I-II, Louvain 1938-1939.

L. de La Vallée-Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi. La Siddhi de Hiuan-tsang*, I-II, Paris 1928-1929.

S. Lévi (cur. e trad.), *Asaṅga. Mahāyāna-sūtrālaṃkāra*, 2, *Exposé de la doctrine du Grand Véhicule selon le système Yogācāra*, Paris 1911.

S. Lévi, *Un Système de philosophie bouddhique. Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra*, Paris 1932.

J. May, *La philosophie bouddhique idéaliste*, in «Asiatische Studien», 25 (1971), pp. 265-323, è una descrizione sommaria dello sviluppo storico della scuola dello Yogācāra in India, con una spiegazione delle dottrine fondamentali.

Gadjin Nagao, *Chūkan to yuishiki*, Tokyo 1978, contiene alcuni articoli che discutono le idee filosofiche della scuola del Vijñānavāda.

Gadjin Nagao, Yūichi Kajiyama e Noritoshi Aramaki, *Seshin ronshū*, Tokyo 1976, nel quale sono tradotte in un giapponese chiaro e moderno le seguenti opere: la *Viṃśatikā*, la *Triṃśikā* (con un commentario di Sthiramati) e il *Trisvabhāvanirdeśa* di Vasubandhu e il *Madhyāntavibhāga* (con un commentario di Vasubandhu) di Maitreya.

L. Schmithausen, *Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Viniścayasaṃgrahaṇī der Yogācārabhūmiḥ*, Wien 1966, rist. 1969.

L. Schmithausen, *Zur Literaturgeschichte der älteren Yogācāra-Schule*, in «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», Supplement 1 (1969), pp. 811-23, è un attento esame della composizione della *Yogācārabhūmi*.

Th. Stcherbatsky (trad.), *Madhyānta-vibhaṅga. Discourse on Discrimination between Middle and Extremes, Ascribed to Maitreyanātha and Commented by Vasubandhu and Sthiramati*, Moskva 1936.

Susumu Yamaguchi, *Bukkyō ni okeru mu to u to no tairon*, Kyoto 1941, è uno studio dettagliato di un capitolo del *Madhyamakahṛdaya* di Bhāvaviveka, destinato alla confutazione della dottrina dello Yogācāra.

Susumu Yamaguchi e Jōshō Nozawa, *Seshin Yuishiki no genten kaimei*, Kyoto 1953, fornisce la traduzione giapponese della *Viṃśatikā* con la *ṭīkā* di Vinītadeva e della *Triṃśikā* con il *bhāṣya* di Sthiramati e la *ṭīkā* di Vinītadeva.

[Aggiornamenti bibliografici:

Noriaki Hamamya, *Yuishiki-shisō Ronkō (Studies in philosophical ideas of the Vijñānavā*, Tokyo 2001. Raccolta di articoli che discutono alcuni problemi testuali e alcune idee filosofiche che si trovano nei trattati della Vijñānavā.

Gadjin Nagao, *Mādhyamika and Yogācāra. A Study of Mahāyana Philosophies*, Albany 1991.

Gadjin Nagao, *Shōdai jōron. Wayaku to chūkai (Mahāyānasaṃgraha. A Japanese translation with annotations)*, I-II, Tokyo 1982-1987.

J. Powers (trad.), *Two Commentaries on the Saṃdhinirmocanasūtra by Asaṅga and Jñānagarbha*, Lewiston 1992.

Hidenori Sakuma, *Die Āśrayaparivṛtti-Theorie in der Yogācārabhūmi*, Stuttgart 1990.

L. Schmithausen, *Ālayavijñāna. On the Origin and Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*, Tokyo 1987.

Shinjō Suguro, *Shoki Yuishiki-shisō no kenkyū*, Tokyo 1989].

HATTORI MASAAKI

Z

ZEN. [Questo lemma tratta lo sviluppo della scuola dello Zen in Giappone. I precedenti storici di questa scuola, le pratiche e le istituzioni del Buddhismo Chan cinese sono discussi in *CHAN*].

Fra i tre *sūtra* per i quali il reggente giapponese Shōtoku Taishi (574-662) redasse commentari si annovera il *Vimalakīrti Sūtra*, che rivela in modo particolare lo spirito e il metodo di meditazione tipici dello Zen. Questo spirito è evidente non solo nel modo nel quale si conclude il *sūtra*, con la suprema saggezza che proclama se stessa in silenzio, ma anche nel fatto che la via di meditazione che Vimalakīrti, il pio *bodhisattva* padre di famiglia e laico, espone a Śāriputra contiene i tratti essenziali della meditazione buddhista mahāyānica dello Zen. Egli la presenta non come una semplice meditazione da seduti, ma come una meditazione dinamica, libera da tutti gli oggetti, nei quali la dignità e l'attività della vita quotidiana sono connesse a una silente e profonda immersione nella contemplazione. Questo *sūtra* incontrò grande simpatia in Giappone.

Ulteriori pietre miliari del Buddhismo Zen furono rappresentate dalle scuole dello Hossō e del Kegon, le quali entrambe esercitarono un considerevole influsso durante il periodo Nara (710-794), quando il Buddhismo giapponese sperimentò la sua prima fioritura. Durante il periodo Heian (794-1192) la meditazione fu coltivata dalla scuola del Tendai, il cui fondatore giapponese, Saichō (767-822) aveva anche studiato la via del Chan in Cina. Fu verso la metà del IX secolo che il maestro cinese Linji (giapponese, Rinzai) visitò il Giappone, ma ritornò ben presto in Cina senza aver ottenuto alcun risultato degno di nota. Null'altro si sa dello Zen in Giappone fino alla metà del XII secolo, quando monaci giapponesi a frotte cominciarono a visitare la Cina e i suoi rinomati monasteri del Chan. Tuttavia, già prima dell'epoca di Eisai, Kakua, Dainichi Nōnin e Kakuan propagavano la meditazione dello Zen in Giappone.

La fondazione del Buddhismo Zen in Giappone

La storia iniziale dello Zen vero e proprio comincia a partire dal XII secolo, quando Myōan Eisai cercò di trasmettere l'insegnamento di Linji in Giappone.

Myōan Eisai. Myōan Eisai (1141-1215; noto anche come Myōan Yōsai) può essere giustamente considerato il fondatore del Buddhismo Zen giapponese, sebbene questo titolo gli possa essere conferito solamente con riserva. Nonostante i suoi sforzi di introdurre il Chan Linji cinese in Giappone, la fondazione di una scuola del Rinzai giapponese fallì, a causa della resistenza dei potenti monaci del Tendai.

Durante il suo primo viaggio in Cina nel 1168, Eisai incontrò buddhisti del Chan. Sebbene egli fosse rimasto fortemente impressionato da essi, a quell'epoca egli non approfondì il Chan. Come molti suoi contemporanei, sentiva l'urgenza di una rinnovamento fondamentale del Buddhismo giapponese. A questo scopo egli proponeva di ritornare alle fonti della religione del Buddha in India. Durante il suo secondo viaggio in Cina (1187-1191), tuttavia, gli fu negato il permesso di proseguire per l'India e dovette accontentarsi di visitare i centri del Buddhismo cinese. Egli entrò in un monastero del Chan, dove praticò *zuochan* (giapponese, *zazen*) e *gong'an* (giapponese, *kōan*), ottenne l'illuminazione e fu onorato con le insegne della successione nel lignaggio Huanglong (giapponese, Ōryō) della scuola del Linji. Tuttavia, egli non si

staccò completamente dalla scuola del Tendai alla quale apparteneva e nelle cui dottrine e pratiche esoteriche era ben versato.

Immediatamente dopo il suo ritorno in Giappone, Eisai cominciò a propagare la via dello Zen nell'isola meridionale di Kyushu. Il suo energico impegno suscitò il risentimento dei monaci del Tendai, che riuscirono a far emanare dal palazzo imperiale una proibizione nei confronti della «nuova setta» della «scuola del Dharma» (1194). Eisai si dimostrò pronto al compromesso. Presso lo Shōfukuji, che egli aveva fondato a Hakata (Kyushu) e che aveva acquisito la fama di «primo tempio dello Zen giapponese», si praticarono riti esoterici in aggiunta alla meditazione Zen.

Nella sua opera apologetica del 1198, *Kōzen gokokuron* (Trattato sulla diffusione dello Zen per la protezione del Paese), Eisai sottolinea il valore della tradizione del Tendai, nella quale la meditazione e l'illuminazione hanno un posto di rilievo. La meditazione è giustapposta alla perfetta dottrina (*engyō*), ai riti segreti (*mitsu*) e ai precetti disciplinari (*kai*) come uno dei quattro elementi essenziali del Tendai. D'altro canto, egli non fa alcun tentativo di nascondere l'alta stima che egli conferisce al Chan cinese. Nella sua concezione, lo Zen Rinzai, come «la quintessenza di tutte le dottrine e la totalità del Dharma del Buddha», può contribuire in modo decisivo al rinnovamento del Buddhismo giapponese in mezzo ai molti mali che lo affliggono.

Nel *Kōzen gokokuron* Eisai sviluppa entrambi questi aspetti senza prendere una posizione chiara e univoca. Con l'aumentare dei conflitti, egli si recò a Kamakura, dove fu nominato abate fondatore dello Jufukuji. In seguito, egli assunse la direzione del Kenninji di Kyoto, che sarebbe diventato uno dei centri del movimento dello Zen giapponese delle origini. Il Kenninji conteneva possibilità di culto per Tendai (*tendai-in*) e Shingon (*shingon-in*) e una sala per lo Zen (*zen-in*). Eisai riteneva che non fosse ancora giunto il tempo per la fondazione istituzionale di una scuola del Rinzai indipendente. Lo Zen che egli lasciò ai suoi discepoli mostrava nella sua spiritualità una forte mescolanza di Tendai, specialmente esoterico (Taimitsu). [Vedi anche *TENDAI-SHŪ* e la biografia di *EISAI*].

Enni Ben'en. Il personaggio fondamentale durante il periodo seguente fu Enni Ben'en (più noto con il suo titolo postumo di Shōichi Kokushi, 1201-1280), che fu l'abate fondatore del Tōfukuji, uno dei templi dello Zen più importanti di Kyoto. Dopo aver studiato le dottrine del Tendai, Enni entrò nel famoso monastero del Tendai di Miidera (conosciuto ufficialmente come Onjōji) all'età di diciotto anni e fu ordinato monaco nei sacri recinti del Tōdaiji di Nara. In seguito, egli studiò una forma di Zen mescolato al Tendai sotto la guida di Eichō, che praticava Buddhismo esoterico ancor più di quanto aveva fatto il suo maestro, Eisai.

Il punto di svolta nella vita di Enni giunse durante il suo soggiorno di sette anni in Cina (1235-1241). Egli divenne discepolo dell'eminente maestro del Linji, Wuzhun Shifan (giapponese, Bushun Shihan), praticò il Chan puro e raggiunse l'illuminazione. Come abate del Tōfukuji, le sue visite quotidiane al Kenninji gli permisero di infondere vita alla disciplina monastica e di riattizzare l'entusiasmo per la meditazione che era declinato dopo la morte di Eisai. Tuttavia, egli non modificò lo stile di Eisai di mescolare lo Zen con riti ricevuti. Nel Tōfukuji erano disponibili luoghi per l'osservanza dei rituali dello Shingon e del Tendai, secondo i desideri del suo patrono, Fujiwara Michiie.

Gli sforzi di Enni Ben'en segnano un passo in avanti nel lungo e difficile processo della fondazione dello Zen in Giappone. L'alta stima che egli si guadagnò grazie alla sua profonda conoscenza dello Zen e i suoi dieci anni di attività a Kyoto ebbero un effetto positivo per lo Zen. La «nuova setta» introdotta dalla Cina trovò gradualmente accettazione in ampi cerchi della popolazione. L'istituzione di una scuola dello Zen indipendente a Kyoto non era ancora realizzabile, ma lo Zen conquistò una posizione di prominenza. I discepoli di Enni Ben'en diedero peso alla scuola e durante tutto il periodo Kamakura il lignaggio di Shōichi rappresentò numericamente il gruppo più forte nella scuola del Rinzai giapponese.

I maestri cinesi dello Zen in Giappone. Durante la seconda metà del periodo Kamakura, sotto il patrocinio dello Hōjō e la guida di maestri cinesi, il Buddhismo vide l'istituzionalizzazione dello Zen, in particolare della scuola del Rinzai. Quattro maestri cinesi si mettono in luce in questo caso: Lanxi (giapponese, Rankei Dōryū, 1213-1278), che il reggente Hōjō Tokiyori nominò dapprima abate del Jōrakuji (Kamakura) e in seguito, dopo il suo completamento, superiore del grande tempio di Kenchō; Wu'an Puning (giapponese, Gottan Fun'ei, 1197-1276), che divenne abate del Kenninji di Kyoto dietro raccomandazione di Lanxi, del quale era stato discepolo quando costui era superiore di Kenchōji; Daxiu Zhengnian (giapponese, Daikyū Shōnen, 1214-1289), un maestro di grande talento, che introdusse molti giovani giapponesi alla via dell'illuminazione e dello Zen; e infine Wuxu Zuyuan (giapponese, Mugaku Sogen, 1226-1286), un maestro che fu invitato in Giappone dal reggente Hōjō Tokimune dopo la morte di Lanxi e che amministrò l'Engakuji, il secondo tempio Zen per importanza a Kamakura. Questi quattro maestri cinesi insegnavano il Chan Linji non adulterato. L'osservanza della regola dei monasteri cinesi del Linji del periodo Song fu imposta nei templi affidati alla loro direzione. Per questi maestri cinesi era assolutamente

evidente che i loro conventi rappresentavano la scuola del Rinzai in Giappone indipendentemente dalle altre scuole del Buddhismo giapponese. I loro sforzi ebbero grande successo e contribuirono grandemente al radicamento dello Zen in Giappone e i monasteri che essi diressero formarono il nucleo di una scuola giapponese autosussistente. Con la fondazione di questa scuola si concluse lo stadio più difficile del processo di trasferimento del Chan cinese. Nella terza fase, quella finale, la direzione passò in mano giapponese.

Dōgen Kigen. L'altra scuola che fiorì in Cina durante il periodo Song, il Caodong (giapponese, Sōtō), fu introdotta in Giappone dal monaco giapponese Dōgen Kigen (1200-1253). Come nel caso del secondo soggiorno di Eisai in Cina, un elemento fondamentale della motivazione del viaggio di Dōgen in Cina (1223-1227) era il desiderio di perseguire l'estremamente necessaria riforma del Buddhismo giapponese.

In Cina, Dōgen incontrò il «maestro autentico» nella persona del maestro Rujing (giapponese, Nyojō) del monte Tiantong. In questo maestro egli pose la sua completa fiducia e sotto la sua esperta guida fece la grande esperienza dello «spogliarsi di corpo e mente» (*shinjin datsuraku*). Partecipando alla perpetuazione dell'esperienza dell'illuminazione attraverso il suo maestro, Dōgen entrò in un lignaggio di quella che egli considerava essere la trasmissione essenziale dei patriarchi che risalivano al Buddha Śākyamuni.

L'attività di Dōgen in Giappone può essere suddivisa in due parti. Durante la prima parte egli lavorò a Kyoto e nelle zone circostanti. Il tempio-convento Kōshōji vicino alla capitale divenne il punto focale della sua fruttuosa attività. Numerosi discepoli e amici si radunarono attorno a lui grazie ad importanti sezioni della sua opera principale, in 95 volumi, lo *Shōbōgenzō*. Egli dedicò la seconda parte della sua vita, gli anni di declino, allo Eiheiji (Tempio della pace eterna) nella regione di Echizen (Fukui) dove, insieme con i suoi discepoli, condusse una vita rigidamente monastica.

Ciò che Dōgen realizzò per il Buddhismo Zen giapponese è importante. Più di chiunque altro egli è il «maestro dello *zazen*». Secondo lui, lo *zazen* comprendeva tutto ciò che c'è di essenziale e valido nel Buddhismo. Nello *zazen* pratica e illuminazione vengono insieme. Il seme della buddhità impiantato in ciascun individuo alla nascita, in modo che possa fiorire fino alla realizzazione (cioè la natura di Buddha inerente in tutta la realtà) si rivela nello *zazen*. L'impatto di Dōgen come maestro dello *zazen* continua ancor oggi.

Presso lo Eiheiji Dōgen si impegnò ulteriormente per realizzare l'ideale monastico caratteristico ed essenziale sia per lo Zen Rinzai che per lo Zen Sōtō. Egli trascorse moltissimo tempo e si impegnò grandemente per tracciare una norma adeguata che assicurasse la disciplina monastica. In quel luogo, nella natura selvaggia della solitudine montana, i suoi discepoli dovevano vivere lo Zen senza compromessi e conoscere la sua solitudine e la sua pienezza interiore. La comunità di monaci che si radunò intorno a Dōgen presso lo Eiheiji rappresentava la sua *élite*. L'ideale monastico non fu mai interamente abbandonato dal Buddhismo giapponese, sebbene dopo l'esempio di Dōgen pochi abbiano tentato di viverlo alla perfezione. [Vedi la biografia di *DŌGEN*].

Le correnti principali durante il Medioevo

Sotto la guida politica degli *shōgun* della casa di Ashikaga, il periodo Muromachi (1338-1573) vide la diffusione dello Zen nell'intero Paese e il suo aprirsi all'arte e alla cultura. Quest'espansione, combinata con il ruolo di eccezionale importanza svolto dai numerosissimi maestri dello Zen che erano tenuti in alta considerazione dal palazzo, dall'aristocrazia e dalla popolazione comune, portò a una fioritura del Buddhismo giapponese mai più eguagliata nella sua storia. La pietra d'angolo della scuola, che era giunta a godere di grande prestigio, era la capitale di Kyoto, dove gli *shōgun* esercitavano il potere presso la residenza della casa imperiale con una manifestazione di lustro e di splendore che smentiva il loro atteggiamento accondiscendente.

Le cinque montagne della scuola del Rinzai. Il sistema delle «cinque montagne» (*gozan*), «dieci templi» (*jissetsu*) e templi affiliati (*shozan*) organizzato dalla scuola del Rinzai giapponese a imitazione del modello cinese aiutò il movimento dello Zen a trovare il proprio luogo nell'ordine della società giapponese. Già a Kamakura i cinque templi principali avevano formato un gruppo unitario sotto la protezione del governo militare (*bakufu*). Con il trasferimento del potere a Kyoto, i templi importanti della capitale cominciarono a essere chiamati «le cinque montagne». Dopo aver introdotto alcune modifiche il terzo *shōgun*, Ashinaga Yoshimitsu (1358-1408), stabilì una gerarchia definitiva di cinque templi rispettivamente a Kyoto e a Kamakura (1386):

Kyoto:		Kamakura:	
	Tenryūji		Kenchōji
	Shōkokuji		Engakuji
	Kenninji		Jufukuji
	Tōfukuji		Jōchiji
	Manjuji		Jōmyōji

Il Nanzenji di Kyoto predominava sopra tutti gli altri templi come il «primo tempio Zen dell'Impero». Lo *shōgun* affidò la sovrintendenza del sistema a un monaco dello Zen che divenne funzionario supremo nella cu-

ra delle faccende amministrative (*sōroku*). Nel Paese si diffuse una rete di templi del Gozan.

All'inizio del periodo Muromachi la personalità dominante dello Zen Rinzai fu Musō Soseki (1275-1351), un monaco di straordinaria forza intellettuale e di eccelso talento artistico. Musō, in origine un seguace del Buddhismo Shingon, acquisì una saldissima presa sullo spirito dello Zen. Egli, chiamato fuori dal suo romitaggio ad assumere il ruolo di superiore, funse da abate di importanti templi dello Zen. A lui è dovuta la costruzione del Tenryūji. Il suo impegno a costruire «templi per la pacificazione del Paese» (*ankokuji*) e «pagode per l'uso dei viventi» (*risshōtō*) contribuì a disseminare ulteriormente in Giappone il Buddhismo Zen. Musō tenne un atteggiamento tollerante nei confronti di altre forme di Buddhismo, coltivò associazioni con il Buddhismo della Terra Pura e praticò riti dello Shingon. Ma fu dalle sorgenti dello Zen che egli trasse la sua più profonda ispirazione e fu là che egli lasciò il proprio marchio sulla sua epoca. [Vedi la biografia di *MUSŌ SOSEKI*].

Nel senso più ampio del termine, il movimento del Gozan comprendeva lo stile di vita dei templi dello Zen del sistema del Gozan, con la sua influenza cinese e la sua più ampia importanza culturale. Nella cultura del Gozan (*gozan bunka*) era la letteratura (*gozan bungaku*) a occupare il primo posto, ma erano coltivate anche altre arti, come la calligrafia, la pittura, l'architettura di giardini, ecc. La letteratura del Gozan risale a due maestri dello Zen cinesi, Yishan (giapponese, Issan Ichinei, 1246-1317) e Gulin Jingsi (1262-1322). Yishan, abate di molti monasteri, compreso il Nanzenji, operò in Giappone durante la fase finale della fondazione dello Zen. La letteratura, che per lui tendeva verso il profano, era per lui più importante della pratica religiosa. In contrasto, il maestro cinese Gulin, ugualmente importante, che non si recò in Giappone ma fu ricercato da molti studenti giapponesi, sottolineava uno stile di Zen religioso nelle sue produzioni letterarie di primo livello. Attraverso i suoi discepoli il carattere serio dello Zen fu conservato durante lo stadio iniziale, ma con il passaggio al XV secolo da entrambe le parti la secolarizzazione prevalse. La letteratura del Gozan abbandonò il proprio valore interiore e, cosa abbastanza sorprendente, perse anche prestigio agli occhi della gente comune. La ragione di questa decadenza risiede tanto nel declinante potere dello shōgunato Ashikaga, quanto nella radicale mondanità della letteratura. Il contributo del Gozan al sistema di istruzione rimase come un contributo positivo. La famosa scuola Ashikaga (*Ashikaga-gakkō*) fondata dai monaci del Gozan trasmise i livelli superiori dell'educazione cinese, mentre le scuole templari (*terakoya*), in gran parte dirette da monaci dello Zen, portarono al popolo comune la cultura di base. Il declino della scuola del Rinzai incentrata sulle cinque montagne è dimostrato dal fatto che nessuno dei lignaggi del Gozan sopravvisse nell'era successiva. Durante il periodo moderno discepoli dei rami della tradizione che non appartenevano al sistema del Gozan funsero da superiori in tutti i templi, perfino dei famosi templi di Kyoto e Kamakura. [Vedi anche *GOZAN ZEN*].

Il Daitokuji e il suo lignaggio. Il Daitokuji, uno dei centri più importanti della scuola del Rinzai di Kyoto, non era annoverato fra i templi del Gozan, sebbene inizialmente esso appartenesse al sistema come tempio principale e in seguito come tempio di secondo rango, e avesse troncato volontariamente le relazioni nel 1431. Il principale lignaggio del monastero comincia con Nampo Jōmyō (1235-1309), il personaggio più importante nella terza fase dell'istituzionalizzazione dello Zen in Giappone. Il suo discepolo Shūhō Myōchō (1282-1338) fondò il Daitokuji sotto il patrocinio dell'imperatore Go-Daigo nel 1327 e lo guidò a una piena fioritura. Nampo, che è passato alla storia come Daitō Kokushi («maestro nazionale»), durante la sua vita fu sia ricoperto di titoli onorifici che diffamato da leggende. Kanzan Egen (1277-1360) fu designato abate del Myōshinji, un importante tempio filiale di datazione antecendente al Daitokuji. Questi tre monaci che si ponevano in relazione di maestro e discepolo l'uno rispetto all'altro (Nampo Jōmyō, Shūhō Myōchō e Kanzan Egen), rappresentano il puro Zen Rinzai, e i loro lignaggi generarono numerosi maestri dello Zen di qualità.

L'influsso del Daitokuji si estese lontano e molto ampiamente nella cultura e nell'arte dello Zen giapponese del Medioevo. Il famoso artista del periodo Muromachi, Ikkyū Sōjun (1394-1481), un monaco del lignaggio del Daitokuji, sviluppò il suo genio come poeta, calligrafo e pittore nell'ambiente del Daitokuji. La sua vita inquieta lo portò a contatto con tutti gli strati della società. Nonostante le sue eccentriche stravaganze gli avessero guadagnato grande affetto da parte della gente comune, il suo stile di vita, inaudito per un monaco dello Zen, fece storcere il naso ai buddhisti devoti. Egli fu il monaco buddhista più popolare della sua epoca. [Vedi la biografia di *IKKYŪ SŌJUN*].

Dopo una svolta del destino durante la guerra civile, il Daitokuji divenne il centro favorito delle arti verso la fine del Medioevo. La «via del tè» (*sadō*) trovò una base in questo luogo. Famosi maestri del tè come Sen no Rikyū (1522-1647) e Kobori Enshū radunavano i propri discepoli in edifici che circondavano il chiostro, invitandoli alla calma e alla quiete delle sale da tè per cerimonie di riflessione.

Il monastero del Rinzai nelle zone rurali. La scuola del Rinzai doveva il proprio prestigio ai grandi templi

della capitale di Kyoto; nelle zone rurali essa aveva un ruolo secondario rispetto ad altre forme di Buddhismo. Tuttavia, alcuni dei suoi templi ottennero un posto d'onore a causa dei propri eminenti maestri. Bassui Tokushō (1327-1387) del lignaggio Hottō della scuola del Rinzai del Kōkakuji operò nel distretto di Kai (prefettura di Yamanashi). Il lignaggio al quale egli apparteneva prendeva il nome dal titolo postumo di Shinchi Kakushin (Muhon Kakushin), che aveva praticato il Chan in Cina sotto la guida di Wumen Huikai, aveva ottenuto l'illuminazione ed era ritornato in Giappone a rappresentare il lignaggio della tradizione di Wumen, del quale egli riportò con sé la famosa raccolta di *gong'an*, il *Wumen guan* (giapponese, *Mumonkan*). Bassui, uno dei maestri del Rinzai giapponesi più illuminati ed esperti, e ancor oggi uno dei più studiati, offrì a molti studenti di Zen luce e saggezza attraverso i propri detti dharmici. Molti passi richiamano alla mente Linji per la loro forza e immediatezza e mostrano i dubbi con i quali Bassui dovette lottare prima che il suo spirito si purificasse.

Il temperamento di Jakushitsu Genkō (1290-1367) era di tipo completamente diverso. Eigenji nel distretto di Ōmi (prefettura di Shiga) è ancor oggi uno dei monasteri del Rinzai più importanti del Giappone. Jakushitsu amava la natura e vagava nella campagna con il suo flauto, componendo poemi e guadagnando molti amici allo Zen. Nella sua maniera spirituale e nelle sue produzioni artistiche egli è uno dei rappresentanti più eccellenti della corrente rurale dello Zen Rinzai con la sua vicinanza alla natura. Con ulteriori esempi del fruttuoso lavoro dello Zen Rinzai e nelle aree rurali si possono menzionare Gettan Sōkō (1326-1389) presso il Daimyōji, Mumon Gensen (1323-1390) presso lo Hōkōji, e Guchū Shūkyū (1323-1409) presso il Buttsuji.

La scuola del Sōtō. L'amato discepolo e successore di Dōgen, Koun Ejō (1198-1280), il secondo abate dello Eiheiji, non fu in grado di impedire una profonda divisione all'interno della comunità di monaci. La cosiddetta «lotta per la successione della terza generazione» non sfociò in un'aperta rottura, ma colui che per lungo tempo era stato il superiore di Eiheiji, Tettsu Gikai (1219-1309), si ritirò presso il Daitōji, un tempio dello Shingon situato nel distretto di Kaga che era stato trasformato e utilizzato come monastero dello Zen. In quel luogo ebbe origine un secondo centro del Sōtō, che venne a esercitare una grande influenza grazie all'importante discepolo di Gikai, Keizan Jōkin (1268-1325). Seguendo le inclinazioni di Giun (1253-1333), il quinto abate dello Eiheiji che preferiva una vita monastica, e di Keizan, che promosse un movimento più popolare, queste due ramificazioni della scuola del Sōtō seguirono direzioni diverse. [Vedi la biografia di *KEIZAN*].

Keizan Jōkin, riverito dai seguaci della scuola del Sōtō come il «grande patriarca» (*taso*), ampliò lo Zen Sōtō in un movimento popolare. Egli fondò i templi Yōkōji e Sōjiji nell'area di Noto. Il principale discepolo di Keizan, Gasan Jōseki (1275-1365), gli successe come abate del Sōjiji e radunò in quel luogo una grande schiera di discepoli. Si dice che venticinque di essi abbiano disseminato lo Zen Sōtō nell'intero Paese, così che dalla fine del medioevo fino a oggi esso è rimasto numericamente la seconda principale scuola buddhista. Gasan si distinse per la sua instancabile ricerca di sostegno per la realizzazione della mente di *bodhisattva*, il cui modello rappresentativo era il fondatore Dōgen. In termini dottrinali, egli portò riconoscimento alla formula dei «cinque ranghi» della casa di Caodong. Durante il periodo Edo fu ristabilita la pace con l'Eiheiji. A partire da quell'epoca il tempio di Dōgen è rimasto il centro principale della scuola del Sōtō giapponese, seguito al secondo posto dal Sōjiji.

L'epoca premoderna

Dopo il caos della guerra che portò a conclusione il Medioevo giapponese, l'epoca moderna fu annunciata politicamente dall'avvento al potere degli *shōgun* Tokugawa, che trasferirono la capitale a Edo (l'attuale Tokyo). Il governo Tokugawa (1603-1867) impedì alle isole contatti con l'esterno, impose severi controlli e irreggimentò le attività religiose a cominciare dal Buddhismo includendo le scuole dello Zen. Questo severo controllo portò a un irrigidimento spirituale che influenzò anche il Buddhismo Zen. Allo stesso tempo, il raggio d'azione dello Zen si ampliò all'inizio di quest'epoca con l'introduzione dalla Cina della scuola dello Ōbaku, che era fondata sugli insegnamenti dei maestri del Chan della dinastia Ming (1368-1644).

La scuola dello Ōbaku. Il contatto del Giappone con la Cina non si era mai interrotto del tutto. Alcuni monaci cinesi isolati, che vivevano in taluni templi dell'isola meridionale di Kyushu, formavano una base che si consolidò intorno una nuova scuola quando il maestro cinese Yinyuan Longqi (giapponese, Ingen Ryūki 1592-1673), accompagnato da alcuni dei suoi discepoli, solcò il mare dal continente su invito di alcuni buddhisti giapponesi. Essi fondarono il Manpukuji a Uji vicino a Kyoto (1661) e, quando giunsero rinforzi dalla Cina e anche alcuni giapponesi entrarono nel Manpukuji, la scuola dello Ōbaku, che apparteneva essenzialmente allo Zen Rinzai e che fece molto per stimolare lo studio della sua opera più importante, il *Rinzairoku*, godette di una modesta fioritura. [Vedi la biografia di *INGEN*].

Fra i maestri giapponesi fu particolarmnete importante Tetsugen Dōkō (1630-1682), che preparò il canone delle opere di tutte le scuole buddhiste in 6.956 volumi stampati con blocchi lignei cinesi. La scuola dello

Ōbaku aveva un atteggiamento aperto verso il Buddhismo come presentato nei *sūtra*. Essa coltivava anche la venerazione del Buddha Amida (sanscrito, Amitābha), che interpretava secondo lo Zen. Lo stile di vita del monastero seguiva in generale i modelli rituali cinesi. L'architettura del Manpukuji imitava strutture cinesi. La scuola è sopravvissuta fino ai giorni nostri e ha ottenuto riconoscimento generale, sebbene la sua influenza sia rimasta limitata.

I maestri del periodo Edo. Nonostante una stagnazione della vita religiosa del Buddhismo, sono stati tramandati i nomi di un certo numero di famosi monaci Zen del periodo Tokugawa. L'abate fondatore del Tōkaiji a Shinagawa (nei pressi di Edo), Takuan Sōhō (1573-1645), come il monaco Ishin Sūden (1569-1633) collaborarò a riportare ordine nelle comunità religiose, ma egli è più noto come maestro dell'arte di maneggiare la spada, un'arte tradizionale giapponese ispirata dallo spirito dello Zen. In un lungo testo egli spiega al maestro di spada dello *shōgun* Iemitsu (1603-1651) la relazione fra lo Zen e l'arte di maneggiare la spada; l'atteggiamento spirituale è lo stesso in entrambi, egli sostiene, poiché nessuna immagine mentale deve offuscare lo spirito del maestro di spada, che deve rispondere immediatamente o anticipare qualsiasi movimento del proprio avversario. L'arte di maneggiare la spada ispirata allo Zen ebbe all'epoca non poca influenza sulla via della cavalleria, che si sviluppò su basi confuciane. [Vedi *BUSHIDŌ*, vol. 13; e *ARTI MARZIALI BUDDHISTE*].

Bankei Yōtaku (1622-1693), il più importante maestro del Rinzai durante la prima metà del periodo Tokugawa, combinò la popolarità con l'intuizione metafisica. Appartenente al lignaggio del Myōshinji, egli studiò da giovane sotto i maestri di quel lignaggio, soprattutto Gudō Tōshoku (1579-1661) e Daigu Sōchiku (1587-1669). Dal momento che gli umani possiedono la mente di Buddha innata, imperitura, Bankei riteneva che essi non avessero bisogno di alcuna pratica particolare. Le azioni quotidiane comuni di camminare, stare in piedi, stare seduti e stare sdraiati sono tutte *zazen*. Il personaggio di Bankei e il suo «Zen innato» stanno ritornando in auge attualmente. Bisogna anche menzionare il buddhista laico Suzuki Shōsan (1579-1655), il cui umanesimo libero da convenzioni proclamò lo spirito della modernità, con un forte accento sull'etica del lavoro. [Vedi la biografia di *SUZUKI SHŌSAN*].

A partire dalla metà del XVII secolo anche la scuola del Sōtō, i cui monasteri avevano subìto grandi danni nelle devastazioni delle guerre locali, fu riportata in vita. Manzan Dōhaku (1636-1714), la personalità più importante dello Zen Sōtō dell'epoca, si impegnò a fondo nella propagazione di questa scuola. Egli acquisì dal governo una nuova regola di successione per la posizione di superiore del tempio. La restaurazione della scuola del Sōtō giunse a compimento con Tenkei Denson (1648-1735) e Menzan Zuihō (1683-1769). Questi rappresentanti del Sōtō, che radunarono attorno a sé validi discepoli, si ispiravano a Dōgen e alla sua opera. A questo movimento di restaurazione dobbiamo non solo la rivitalizzazione della scuola, ma anche importanti contributi alla letteratura su Dōgen.

Shidō Munan (1603-1676) e Dōkyō Etan (1642-1721), maestri del lignaggio Myōshinji della scuola del Rinzai, furono gli immediati predecessori di Hakuin, il perfezionatore dello Zen Rinzai giapponese. Munan, un discepolo di Gudō, menzionato in precedenza, sperimentò il Buddha che risiede nel cuore umano, come testimoniano i suoi commoventi detti dharmici.

Lo stimolo rinvigorente conferito al movimento dello Zen Rinzai da singoli maestri dello Zen raggiunse il culmine in Hakuin Ekaku (1686-1768). Hakuin trascorse il periodo più lungo della sua vita presso lo Shōinji, il tempio dello Zen della sua città natale, Hara, al quale era stato assegnato. La sua personalità e la sua opera fecero di lui il maestro Zen giapponese più influente degli ultimi 400 anni. Ci restano solo pochi dettagli della sua biografia, tra i quali i più importanti sono l'esperienza di illuminazione che egli ottenne dopo l'eroica pratica e le durissime prove a cui fu sottoposto sotto la direzione del maestro Dōkyō Etan, un discepolo di Munan, nel tempio di Shōjuan (nella provincia di Nagano), e la grave malattia che lo colpì dopo il suo ritorno a casa.

La personalità di Hakuin fu insolitamente ampia e multiforme. Grazie a lui l'insignificante tempio di Shōjuan divenne un centro dello Zen Rinzai in Giappone. Egli diresse numerosi discepoli nello stile severo e collaudato dei maestri cinesi dei periodi Tang e Song. Allo stesso tempo, egli aprì il suo cuore amichevole alla povera gente della regione, che nei momenti di bisogno rivolse a lui la propria fiducia. Le grandi qualità artistiche che possedeva, e alle quali dedicava il poco tempo libero di cui disponeva, si possono ammirare nei suoi dipinti e nelle opere di calligrafia molto apprezzate.

Il contributo specifico di Hakuin risiede nell'aver riportato unità e ordine allo Zen Rinzai della sua epoca, unificando i diversi lignaggi della scuola. La via Zen che egli seguiva portava il marchio della tradizione a ogni svolta. Per lui, il *kōan* era sia un efficace strumento per raggiungere l'illuminazione che una base per l'indispensabile pratica continua di coloro che erano stati illuminati. Egli faceva uso principalmente delle classiche raccolte di *gong'an* cinesi, con una quantità di espedienti creativi (come il *kōan* del suono del battito di una mano sola), e promuoveva la concentrazione. Nella sua scuola i *kōan* furono riuniti in un sistema che presenta un metodo ben rifinito. Questo progetto fu

portato a compimento dal suo discepolo Gasan Jitō (1727-1797) e dai suoi successori dharmici, Inzan Ien (1751-1814) e Takujū Kosen (1760-1833).

Nell'intera scuola del Rinzai giapponese i *kōan* sono praticati sistematicamente (cioè nell'ordine elaborato da Hakuin e dai suoi discepoli) dopo l'ottenimento dell'illuminazione. Particolari aggiuntivi della pratica dello Zen comuni ai monasteri del Rinzai, come la sintesi della visione dell'illuminazione in un breve motto o verso (*jakugo*), sessioni di pratica (*sesshin*), arringhe del maestro (*teishō*) e consulenza individuale (*dokusan*), sono divenute parte del retaggio comune del Rinzai a partire dall'epoca di Hakuin. La tradizione parla di oltre novanta discepoli, che diffusero lo stile dello Zen di Hakuin nell'intero Giappone.

L'influsso culturale dello Zen nel periodo Edo non raggiunse la stessa forza che l'arte dello Zen ebbe nel periodo Muromachi. Basterà menzionare solo il grande autore di *haiku* Bashō (1644-1694), che seguì uno stile di vita Zen come discepolo laico, e il popolare monaco Ryōkan (1758-1831), i cui poemi sono infusi dello spirito dello Zen ed esprimono la sua angoscia esistenziale e la sua straordinaria sensibilità. [Vedi la biografia di *HAKUIN*].

Il periodo moderno

Le misure ufficiali per separare Scintoismo e Buddhismo adottate da un governo mal disposto nei confronti del Buddhismo portarono a una breve ma violenta repressione del Buddhismo all'inizio del periodo Meiji (1868-1912), che trovò espressione nello slogan «basta col Buddha, distruggiamo le scritture!» (*haibutsu kishaku*). Ma la persecuzione durò poco, e dopo la nuova legislazione, le scuole Rinzai, Ōbaku e Sōtō riuscirono a riprendere le proprie usuali attività.

Durante la rivoluzione repressiva, nella scuola del Sōtō comparvero abili figure di resistenza contro le violente infrazioni dell'autorità dello Stato. Otori Sessō (1814-1904) merita una speciale menzione per avere svolto la funzione di mediatore tra i due principali templi, Eiheiji e Sōjiji. In ogni caso, le comunità rurali, che sino a quell'epoca rappresentavano la forza della scuola del Sōtō, non furono molto disturbate dai cambiamenti religioso-politici.

Il personaggio più significativo nello Zen Rinzai durante il XIX secolo fu Imakita Kōsen (noto anche come Kōsen Sōon, 1816-1892), una persona di elevate conoscenze scientifiche che affrontò i tempi del cambiamento con grande capacità di comprensione. Nel 1875 gli fu affidata la sovrintendenza dei dieci grandi complessi templari delle scuole Rinzai e Ōbaku, mentre egli stesso amministrava l'Engakuji (Kamakura) come abate. Kōsen, un discepolo di Gizan Zenrai (1802-1878), apparteneva al dinamico lignaggio Inzan dello Zen di Hakuin. Fra i suoi studenti fu preminente Shaku Sōen (1856-1919, il maestro e amico di Suzuki Daisetsu (D.T. Suzuki, 1870-1966), che era anche stato in contatto con Imakita prima di diventare discepolo di Shaku Sōen. [Vedi la biografia di *SUZUKI, D.T.*]. Shaku Sōen, che aveva viaggiato molto, trovò comprensione e sostegno per il suo approccio aperto ai tempi moderni fra i dotati successori dharmici delle seguenti due generazioni, Tetsuō Sōkatsu (1870-1954), Gotō Zuigan (1879-1965) e Sasaki Shigetsu (1882-1945). Sōen partecipò anche nel 1893 al World's Parliament of Religion di Chicago, un congresso interreligioso che per molti aprì le porte a nuovi modi di considerare le altre religioni. Come lo Zen svolse un ruolo importante nella rinascita del Buddhismo all'inizio del XX secolo, così esso continua ad avere una parte estremamente attiva nelle relazioni fra il Buddhismo e l'Occidente. [Vedi *BUDDHISMO*].

BIBLIOGRAFIA

La letteratura giapponese sul Buddhismo Zen è tanto ampia che è impossibile citarne in questa sede perfino una selezione rappresentativa. Lo stesso vale per i nomi degli storici dello Zen giapponese, che hanno pubblicato un considerevole numero di studi sull'argomento. Bisogna certamente menzionare la raccolta dei detti di oltre venti famosi maestri dello Zen giapponesi tradotti in giapponese moderno e forniti di buona introduzione e commento *Nihon no zen-goroku*, I-XX, Tokyo 1977-1978; l'enciclopedia dello Zen, *Zengaku daijiten*, Komazawa University, I-III, Tokyo 1978; e una raccolta di studi sullo Zen ad opera di rinomati studiosi giapponesi, Keiji Nishitani (cur.), *Kōza zen*, I-VIII, Tokyo 1974.

Informazioni dettagliate sullo sviluppo dello Zen in Giappone si possono trovare in opere sulla storia delle religioni come M. Anesaki, *History of Japanese Religion. With Special Reference to the Social and Moral Life of the Nation*, 1930, rist. Rutland-Tokyo 1963; C. Eliot, *Japanese Buddhism*, 1935, rist. New York 1959; e J.M. Kitagawa, *Religion in Japanese History*, New York 1966.

Su Dōgen cfr. l'opera generale Hee-Jin Kim, *Dōgen Kigen. Mystical Realist*, Tucson 1977. Una traduzione completa dei 95 libri dello *Shōbōgenzō* è stata approntata da Kosen Nishiyama e J. Stevens (tradd.), *Shōbōgenzō*, I-III, Sendai 1975, Tokyo 1977, 1983. La migliore traduzione inglese dell'opera di Dōgen, completa di buoni commentari, è stata pubblicata in serie sulle pagine di «The Eastern Buddhist», (1971-). Una traduzione inglese di alcuni libri dello *Shōbōgenzō* fu pubblicata in Reihō Masunaga, *The Sōtō Approach to Zen*, Tokyo 1958, pp. 81-90. Per una traduzione tedesca cfr. R. Ohashi e H. Brockard (tradd.), *Genjōkōan*, in «Philosophisches Jahrbuch», 83 (1976), pp. 402-15. F.D. Cook ha incluso una traduzione inglese del *Fukanzazengi* in *How to Raise an Ox. Zen practice as taught in Zen Master Dōgen's Shōbōgenzō*, Los Angeles 1979. La traduzione tedesca della stessa opera apparve in H. Dumoulin (trad.), *Shōbōgenzō*, in «Mo-

numenta nipponica», 14 (1958), pp. 429-36. Una successiva traduzione inglese è A. e N. Waddell (tradd.), *Fukanzazengi*, in «The Eastern Buddhist», 6 (1973), pp. 115-28. L'opera di Cook contiene anche una traduzione di parti dello *Shōbōgenzō*. Yūhō Yokoi ha pubblicato una traduzione inglese di un'altra importante opera di Dōgen, in *Gakudōyōjinshū*, Tokyo 1976. Tra le numerose traduzioni del libro *Zuimonki* dello *Shōbōgenzō* si possono menzionare Reihō Masunaga, *A Primer of Sōtō Zen*, Hawaii 1971, e T. Cleary (trad.), *Record of Things Heard. A Translation of Dōgen's Zuimonki*, Boulder 1980.

Informazioni sull'organizzazione e sullo sviluppo dello Zen durante il Medioevo giapponese si trovano in M. Collcutt, *Five Mountains. The Rinzai Zen Monastic Institution in Medieval Japan*, Cambridge/Mass. 1981, e in J.C. Covell e Sōbin Yamada, *Zen at Daitokuji*, Tokyo 1924. Il capitolo 12 di *Sources of Japanese Tradition* tratta il Buddhismo Zen e include traduzioni di Eisai, Dōgen e Musō Kokushi: cfr. R. Tsunoda, W.Th. de Bary e D. Keene (curr.), *Sources of Japanese Tradition*, New York 1958. Ulteriore materiale da fonti sullo Zen si trova in W.Th. de Bary, Yoshihito Hakeda e P. Yampolsky (curr.), *The Buddhist Tradition*, New York 1969.

Una selezione delle opere più importanti di Hakuin con un'introduzione su Hakuin e lo Zen Rinzai si trova in P. Yampolsky, *The Zen Master Hakuin. Selected Writings*, New York-London 1971. Il trattato di Hakuin sulla malattia, *Yassen Kanna*, è tradotto in R.D.M. Shaw e W. Schiffer, *Yassen Kanna*, in «Monumenta nipponica», 13 (1957), pp. 107-27. Sull'impegno di Hakuin a favore della pratica del *kōan*, cfr. Ruth Fuller Sasaki, *The Kōan in Japanese Zen*, in *Zen Dust*, New York 1966, pp. 17-32. Cfr. anche l'articolo di Isshu Miura, *Kōan Study in Rinzai Zen*, in *Zen Dust*, New York 1966, pp. 33-76.

Vi è abbondanza di letteratura sulla cultura, sull'arte e sulla via dello Zen. Per un'interpretazione dell'arte dello Zen saranno utili i seguenti testi di base: D. Seckel, *The Art of Buddhism*, New York 1963; Shin'ichi Hisamatsu, *Zen and the Fine Arts*, Tokyo 1970; H. Munsterberg, *Zen and Oriental Art*, Tokyo 1965; Yosuichi Awakawa, *Zen Painting*, Tokyo 1977. In *Zen and Japanese Culture*, Princeton 1970 (2ª ed. riv. e ampl.), nuova edizione di *Zen Buddhism and Its Influence on Japanese Culture* (1959), D.T. Suzuki chiarisce la relazione tra le forme di arte coltivate dallo Zen e il Buddhismo Zen. Cfr. anche T. Hoover, *Zen and Culture*, London 1978. Su Bashō cfr. anche R. Aitken, *Basho's Haiku and Zen*, prefazione di W.S. Merwin, New York-Tokyo 1978, e R.H. Blyth, *A History of Haiku*, Tokyo 1964. Su Ryōkan, cfr. J. Stevens, *One Robe, One Bowl*, Tokyo 1977, una traduzione dei poemi di Ryōkan con un'introduzione. Su Sōen Shaku cfr. Sōen Shaku, *Sermons of a Buddhist Abbot*, 1913, La Salle/Ill. 1974. Sul World's Parliament di Chicago del 1893 cfr. L.A. Fader, *Zen in the West. Historical and Philosophical Implications of the 1893 Chicago World's Parliament of Religions*, in «The Eastern Buddhist», 15 (1982), pp. 122-45. Cfr. anche H. Dumoulin, *Geschichte des Zen-Buddhismus*, Bern 1985 (trad. ingl. *Zen Buddhism. A History*, New York 1994).

HEINRICH DUMOULIN

ZHENYAN è una forma di Buddhismo Vajrayāna che fiorì in Cina dal VII al XII secolo. Il termine *zhenyan* è una traduzione della parola sanscrita *mantra* e letteralmente significa «parola reale, vera». La scuola è anche chiamata Mijiao («insegnamento esoterico») per distinguerla dalle altre forme di Buddhismo, che erano considerate come essoteriche, e dal Vajrayāna indotibetano. La traduzione cinese di *mantra* con la parola *zhenyan* sottolinea l'importanza di una ontologia realizzata. *Zhen* indica il reale, appreso attraverso le parole, la meditazione e l'azione: è la realtà realizzata.

Sebbene il termine *zhenyan* sia convenzionalmente utilizzato per indicare la discendenza di setta durante il periodo delle dinastie Tang (618-907) e Song (960-1278), esso può anche indicare i precursori tantrici delle scuole organizzate e la continuità della presenza di elementi dello Zhenyan in altre sette e in culti popolari.

Storia. Il Buddhismo si diffuse attraverso l'Asia a due livelli: il clero con una tendenza teologica si rivolse alla minoranza letterata, mentre guaritori e taumaturghi si occuparono dei contadini. I materiali prototantrici appaiono in Cina a entrambi i livelli, sebbene la loro applicazione sia largamente associata ai taumaturghi. Zhu Lüyan tradusse il primo testo contenente *dhāraṇī*, il *Modengqie jing* (T.D. n. 1300), nel 230 d.C., ma vi è poca certezza che esso destò interesse alla corte Wu nel Sud. Fotudeng (morto nel 348) lavorò tra la gente e servì gli ultimi imperatori Zhao, Shi Luo (regnante dal 330 al 333) e Shi Hu (regnante dal 333 al 348), con un repertorio di *mantra* e *dhāraṇī*. Come gli ultimi maestri dello Zhenyan, egli utilizzò rituali per portare la pioggia, per fare pronostici militari, per guarire e per influenzare la politica.

Durante il periodo delle Sei Dinastie (221-584), l'uso magico di *mantra* e *dhāraṇī* trovò grande consenso nella Cina settentrionale, mentre le altre tradizioni buddhiste dominarono la cultura letteraria del Sud. L'unificazione della Cina sotto le dinastie Sui (584-618) e Tang coniugò gli interessi, la cultura e le discendenze familiari dei «barbari» del nord con quelli degli Han del Sud. Nel frattempo in India, il rituale tantrico, che inizialmente era stato respinto come eterodosso dal sistema buddhista, venne codificato e mescolato con la teologia del Mahāyāna, portando alla formazione del Vajrayāna. Durante il primo secolo del governo Tang altre scuole buddhiste presero il potere, e i taoisti vennero sostenuti da imperatori che tenevano molto in considerazione il fatto di avere lo stesso soprannome (Li) del saggio Laozi.

Gli insegnamenti tantrici rimasero oscurati fino all'arrivo di Śubhākarasiṃha (Shanwuwei) nel 716 e della sua traduzione del *Mahāvairocana Sūtra* (T.D. n. 848). Vajrabodhi (Jingangzhi) e il suo discepolo Amoghavajra (Bukong) arrivarono nel 720 e produssero due precise traduzioni del *Sarvatathāgatatattvasaṃgraha* (T.D. n. 866, 865). Per i successivi cinquant'anni le abi-

lità taumaturgiche di questi *ācārya* («maestri») e il prestigio dei loro insegnamenti importati di recente rafforzarono la scuola fino a che, con Amoghavajra e l'imperatore Daizong (regnante tra il 762 e il 779), lo Zhenyan prese il posto del Taoismo come forza religiosa dominante tra la classe alta.

Durante il periodo Tang ci furono due discendenze dello Zhenyan strettamente collegate. Śubhākarasiṃha e il suo discepolo Yixing si concentrarono sul *Mahāvairocana Sūtra* e il suo *Commento* (T.D. n. 1796) e sul *Susiddhikāra Sūtra* (T.D. n. 893). Vajrabodhi, Amoghavajra, e i discepoli di Amoghavajra, Hanguang, Huiguo, e altri si occuparono del *Sarvatathāgatatattvasaṃgraha* e incorporarono anche gli insegnamenti collegati con il *Mahāvairocana Sūtra.*

Così ogni discendenza ebbe un'enfasi testuale caratteristica. Solo i discepoli migliori vennero iniziati a entrambe. La sintesi di Amoghavajra fu la più influente, sebbene la discendenza e gli insegnamenti di Śubhākarasiṃha continuassero ad essere trasmessi. Entrambe le discendenze avevano contatti con le sette non esoteriche; quella di Śubhākarasiṃha ebbe una grande influenza sul Tiantai, mentre quella di Vajrabodhi sviluppò contatti con lo Huayan. Una situazione simile si creò in Giappone, dove lo Shingon e il Tendai esoterico (rispettivamente Tōmitsu e Taimitsu) interagirono l'un l'altro e con altre sette. Dopo la morte di Amoghavajra, nel 774, i suoi discepoli continuarono ad eseguire i rituali nella cappella imperiale, nei templi del Drago Verde e di Da Xingshan a Chang'an e nel Padiglione d'oro sul monte Wutai. All'inizio del IX secolo sacerdoti giapponesi del calibro di Saichō (767-822), il fondatore del Tendai, e Kūkai (774-835), fondatore dello Shingon e discepolo di Huiguo, studiarono gli insegnamenti in Cina. Lo Zhenyan continuò a essere popolare nella corte e si diffuse nelle province tra le classi alte. Subì le conseguenze delle persecuzioni di Huichang dell'845, ma non fu completamente cancellato.

Lo Zhenyan mostrò una rinata vitalità durante la dinastia Song grazie all'ultima ondata di missionari provenienti dall'India. Shihu, Fatian, e Faxian sovrintesero a un rinnovamento esoterico, traducendo nuove scritture e producendo traduzioni complete delle prime opere, come la versione del 1002 d.C. di Shihu del *Sarvatathāgatatattvasaṃgraha* (T.D. n. 882). Gli elementi dei rituali dello Zhenyan continuarono a penetrare nelle altre sette buddhiste e quando la discendenza si estinse continuarono a sopravvivere nelle altre sette e nelle tradizioni popolari. Il Buddhismo esoterico ebbe due ulteriori momenti di vitalità. Il primo grazie all'influenza del Lamaismo, sotto la dinastia degli Yuan (1206-1368), il secondo nel XIX secolo con la reintroduzione della scuola dal Giappone.

Testi. Gli insegnamenti dello Zhenyan si trovano in due testi principali: il *Mahāvairocana Sūtra* e il *Sarvatathāgatatattvasaṃgraha.* Il *Mahāvairocana Sūtra* fu probabilmente scritto nell'India settentrionale durante il VII secolo. Il testo inizia con un prologo teologico, che descrive il palazzo del Buddha Mahāvairocana al vertice del cosmo (paradiso di Akaniṣṭha). Il palazzo e il cosmo sono manifestazioni del «meraviglioso potere di trasformazione» (*adhiṣṭhāna*) di Mahāvairocana, che si fonda sulla realizzazione della realtà ultima incondizionata (*śūnyatā*; «vacuità»). L'incondizionato e il cosmo, manifestati attraverso il potere del cambiamento, sono presentati come un *maṇḍala*, prima come un *maṇḍala* esteriore, poi come un *maṇḍala* realizzato ritualmente nel cuore del praticante. Il vasto *Commento* (T.D. n. 1796), che fornisce le spiegazioni orali di Śubhākarasiṃha registrate da Yixing, è indispensabile. Un'altra revisione del *Commento*, opera di Zhiyan e Wengu, fu molto influente nei circoli del Tiantai.

Ci sono tre versioni del *Sarvatathāgatatattvasaṃgraha*, quella di Vajrabodhi (T.D. n. 866), quella di Amoghavajra (T.D. n. 865) e la versione completa di Shihu (T.D. n. 882), che è del periodo Song. Quelle di Vajrabodhi e di Amoghavajra sono selezioni del testo molto abbreviate. Anche il *Saravatathāgatatattvasaṃgraha*, probabilmente scritto nell'India meridionale, inizia nel paradiso di Akaniṣṭha e presenta una serie di *maṇḍala* basati su una struttura quintuplice e visionaria, attraverso la quale il *bodhisattva* Sarvārthasiddha realizza la sua identità con Mahāvairocana, come l'incondizionato *dharmakāya*. Così egli comprende anche la sua identità con tutte le meravigliose trasformazioni del Buddha, che costituiscono il mondo condizionato. Lo *Shibahui zhigui* (T.D. n. 869) di Amoghavajra è importante per la comprensione del *Tattvasaṃgraha.*

Un terzo importante testo della scuola dello Zhenyan è il *Susiddhikāra Sūtra* (T.D. n. 893), un compendio rituale, tradotto da Śubhākarasiṃha e strettamente collegato al *Mahāvairocana Sūtra.* Nel IX secolo alcune tradizioni consideravano il *Susiddhikāra Sūtra* come l'unione sintetica del *Mahāvairocana Sūtra* e del *Sarvatathāgatatattvasaṃgraha*, chiamando lo Zhenyan il «grande triplo *dharma*». Alcuni dei discepoli di Amoghavajra si riferiscono all'insieme dell'insegnamento dello Zhenyan come al «*Manuale di siddhi*, le Diciotto Assemblee [del *Sarvatathāgatatattvasaṃgraha*] e il Mahākaruṇāgarbha Maṇḍala [del *Mahāvairocana Sūtra*]» (T.D. 50,294b).

Insegnamenti. Gli insegnamenti fondamentali dello Zhenyan sono comuni a entrambe le tradizioni testuali. Lo Zhenyan insegna la realizzazione rituale dell'identità paradossale del *nirvāṇa* e del *saṃsāra*, dell'incondizionato e del mondo, del Buddha e degli esseri umani. Questa unione è il tema principale d'organizzazione nei testi

maggiori, nei commenti cinesi e negli adattamenti rituali.

I Tre Misteri. Lo Zhenyan proclama l'ottenimento dell'illuminazione in questo mondo, in questo corpo, non in una terra distante un'eternità. Secondo il *Mahāvairocana Sūtra* «il completo altare dello Zhenyan è creato innanzitutto nel tuo stesso corpo... [Mahāvairocana] è in questo corpo» (T.D. 18,36c). Questa realizzazione immanente e una prassi di iniziazione strettamente controllata distinguono lo Zhenyan dal Buddhismo essoterico. L'illuminazione è realizzata nel rituale attraverso i «tre misteri» (cinese, *sanmi*; sanscrito, *triguhya*) del corpo, della parola e della mente. Il fedele comprende che il suo corpo, la sua parola e la sua consapevolezza nella meditazione sono identici a quelli di Mahāvairocana. Così i tre misteri permettono al fedele di comprendere che la *bodhi*, «il pensiero dell'illuminazione», esiste al nostro interno. L'illuminazione è raggiunta con una realizzazione rituale dello stato illuminato, guidato dalle convenzioni iconografiche, dei mantra e della meditazione.

Una via per comprendere i tre misteri è la meditazione sulla *A* «sillaba seme» del sanscrito. Il *Mahāvairocana Sūtra* dice «Che cosa è il *dharma* dello Zhenyan? Esso è [l'insegnamento della] la lettera A» (T.D. 18,10). La *A*, la prima lettera dell'alfabeto sanscrito, è anche un prefisso negativo. Così rappresenta l'unione del condizionato e dell'incondizionato, del *saṃsara* e del *nirvāṇa*, è il simbolo del Mahāvairocana e della *bodhi*. Attraverso il rituale e la meditazione questo «seme» è nutrito nel cuore e colui che medita diviene Mahāvairocana.

La via del bodhisattva. Nel Buddhismo Mahāyāna la via verso la buddhità è quella ardua del *bodhisattva*. [Vedi *BODHISATTVA, (LA VIA DEL)*]. Esso inizia con il risveglio del «pensiero di illuminazione» (*bodhicitta*) e passa attraverso dieci stadi, in un periodo di tre grandi *kalpa* (eoni). Lo Zhenyan riduce la via a un processo rituale; i tre *kalpa* sono interpretati non come unità di tempo, ma come contaminazioni che devono essere eliminate. «Se si trascendono i tre *kalpa* in una vita, allora in una vita si consegue la buddhità. Perché il tempo dovrebbe essere messo in discussione?» (T.D. 39,600c). Dalla prospettiva esoterica, l'ultimo stadio della via del *bodhisattva* è contenuto nel primo. Così ci sono due interpretazioni dell'asserzione nel *Mahāvairocana Sūtra* che «*bodhi* è la causa, compassione (*karuṇā*) la radice, abilità nei mezzi (*upāya*) il risultato» (T.D. 18,1b-1c). La visione essoterica indica lo sviluppo del *bodhisattva* attraverso il tempo. Dal punto di vista esoterico, tutti e tre (*bodhi*, compassione e abilità nei mezzi, ovvero l'inizio, la metà e la fine della via) sono realizzati ritualmente come un tutt'uno. Essi sono un'entità unica, come le radici, il tronco e il rami di un albero. Lo Zhenyan riduce a uno l'inizio e la fine della via: il discepolo e il Buddha sono veramente identici. [Vedi anche *PRAJÑĀ*; *UPĀYA*; e *KARUṆĀ*].

Lo scopo: siddhi. La riuscita nel rituale dello Zhenyan è chiamata *siddhi* («compimento»; cinese, *chengjiu*). Vi sono due principali tipologie di *siddhi*. La prima si trova nel *Mahāvairocana Sūtra* ed è associata alla discendenza di Amoghavajra; la seconda è presentata nel *Susiddhikāra Sūtra* e nel *Commento* di Śubhākarasiṃha. Secondo il *Mahāvaijrocana Sūtra*, la *siddhi* «terrena», o esteriore (*luakikasiddhi*) mira direttamente all'applicazione dei meravigliosi poteri trasformativi (abilità dei mezzi) per aiutare nella salvezza degli esseri. La *siddhi* «oltremondana», o interiore (*lokottarasiddhi*) è rivolta alla conquista dell'illuminazione. Tutto il rituale dello Zhenyan ha entrambe le componenti. Il bruciare le offerte (*homa*), per esempio, implica il mettere cose in un fuoco e dovrebbe essere praticato per allontanare eserciti invasori. Lo stesso rito ha un significato «interiore»: vengono bruciate le impurità e si raggiunge l'illuminazione. L'attività rituale nel mondo, che è eseguita per la salvezza degli esseri, è paradossalmente un esercizio per la propria illuminazione. La seconda tipologia di *siddhi*, che potrebbe riflettere l'influenza del Tiantai o addirittura quella taoista, pone tre livelli di *siddhi*, superiore, mediano, e inferiore. La *siddhi* superiore si dice porti alla trascendenza e alla vacuità. La *siddhi* mediana conduce ai vari regni paradisiaci, mentre la *siddhi* inferiore porta a comandare l'illusione. Ci viene inoltre detto che la *siddhi* inferiore potrebbe produrre risultati superiori e viceversa (T.D. 18,614a-614c).

Buddhologia. L'insegnamento dello Zhenyan sulla natura e la funzione del Buddha è simile a quello delle altre tradizioni del Vajrayāna. Lo Zhenyan postula due teorie concernenti i «corpi» del Buddha. La prima è la teoria del triplo corpo. Il *dharmakāya*, o «corpo del *dharma*», rappresenta l'incondizionato pensiero di illuminazione in se stesso; il *saṃbhogakāya*, o «corpo della beatitudine perfetta», rappresenta i meravigliosi poteri raggiunti attraverso le azioni compassionevoli; il *nirmāṇakāya* è la forma presa da un Buddha per utilizzare quei poteri per aiutare gli esseri sofferenti. Così i tre corpi corrispondono alla triade *bodhi*, compassione e abilità nei mezzi. Nel rituale dello Zhenyan, i tre corpi sono realizzati nello stesso momento. L'attività salvifica e l'illuminazione formano un'unità nella compassione. Il rituale di consacrazione (*abhiṣeka*) è quindi il paradigma di tutto il rito, in quanto con esso il discepolo è consacrato come *saṃbhogakāya*. *Bodhi* (*dharmakāya*) e abilità nei mezzi (*nirmāṇakāya*) sono uniti nella compassione (*saṃbhogakāya*). La seconda teoria distingue tre «ruote dei corpi» (*san lunshen*, *tricakrakāya*). La prima «ruota», *svabhāvacakrakāya*, è la buddhità in se stessa. Essa si manifesta in forma bene-

fica o terrificante. Le manifestazioni benefiche come Avalokiteśvara (Guanyin) praticano la compassione e, secondo Amoghavajra, sono equivalenti al *saṃbhogakāya*. Le manifestazioni terrificanti come i *vidyārāja* Trilokyavijaya e Acala utilizzano l'abilità nei mezzi per castigare e disciplinare gli esseri. In definitiva le tre ruote sono una. Molto del rituale dello Zhenyan è votato alla terza ruota.

I due maṇḍala. Diversamente dalla maggior parte delle tradizioni del Vajrayāna, lo Zhenyan si focalizza su un paio di *maṇḍala*, il «Maṇḍala dell'Utero», tratto dal *Mahāvairocana Sūtra* e il «Maṇḍala del Diamante», tratto dal *Sarvatathāgatatattvasaṃgraha*.

Il Maṇḍala dell'Utero della Grande Compassione (*Mahakaruṇa-garbhodbhāva Maṇḍala*) è una rappresentazione grafica del cosmo e delle trasformazioni meravigliose, nate dalla compassione e basate sulla *bodhi*, di Mahāvairocana. Il termine *garbha* ha due significati. Esso è *bodhi*, «l'embrione» dell'illuminazione presente in tutti gli esseri, così come «l'utero» della compassione e dell'abilità nei mezzi nel quale l'embrione cresce. Il *maṇḍala* ha tre corti. La prima è un fiore di loto con otto petali, sul quale Mahāvairocana è insediato in mezzo a quattro Buddha e quattro *bodhisattva*. Questa corte rappresenta il seme della *bodhi*, della saggezza illuminata presente nel cosmo. Una corte intermedia è dominata dalle manifestazioni benefiche che incarnano la compassione, come Avalokiteśvara, Mañjuśrī, e Kṣitigarbha. La «corte dei *Vajra* esterni» rappresenta l'abilità nei mezzi di Mahāvairocana, come manifestata attraverso i *vidyārāja* e gli dei induisti nei «sei destini» (*gati*) della tradizione buddhista. Così il *maṇḍala* incarna la triade *bodhi*, compassione e abilità nei mezzi.

Il Maṇḍala del Diamante è una selezione di nove *maṇḍala* dei molti presentati nel *Sarvatathāgatatattvasaṃgraha*. Il *maṇḍala* centrale, il Vajradhāthu Mahāmaṇḍala, è il più importante poiché gli altri derivano da esso. Il Vajradhātu Mahāmaṇḍala rappresenta la quintuplice saggezza, che è la base dell'illuminazione. Il *maṇḍala* ha tre corti. La prima è il palazzo Akaniṣṭha di Mahāvairocana, che è insediato su un disco lunare circondato da quattro Buddha che rappresentano gli aspetti della sua saggezza. Intorno al palazzo vi sono i Buddha del passato, del presente e del futuro (il *bhadrakalpa*), la cui compassione genera l'illuminazione degli esseri. Il perimetro esterno del *maṇḍala* è popolato da venti divinità induiste, che fungono da protettori del *dharma*. Ognuno degli altri *maṇḍala* descritti nel *Sarvatathāgatatattvasaṃgraha* si focalizza su un particolare aspetto del tutto.

Sia il Maṇḍala dell'Utero sia il Maṇḍala del Diamante sono proiezioni esterne di una realtà che deve essere realizzata internamente attraverso i Tre Misteri. Ogni *maṇḍala* e ciascuno dei due testi ha una separata tradizione iniziatica, attraverso la quale il discepolo comprende ritualmente la realtà di Mahāvairocana nel centro del cosmo.

Lo Zhenyan come Vajrayāna cinese. Gli *ācārya* dello Zhenyan vissero in una grande città cosmopolita, Chang'an, ambiente in cui idee confuciane, buddhiste, taoiste e anche musulmane e nestoriane venivano scambiate liberamente. Molti tratti distintivi degli insegnamenti dello Zhenyan furono formulati per questo pubblico. L'impiego dei due *maṇḍala* che fece lo Zhenyan è proprio un adattamento cinese dell'insegnamento del Vajrayāna. Dal momento che le due fonti testuali vennero ad essere considerate come una coppia, anche i *maṇḍala* tratti da esse costituiscono una coppia. Come ogni *maṇḍala* esprime l'unione di realtà incondizionata e condizionata, così la coppia, nel tardo VIII secolo, divenne una scorciatoia grafica per rappresentare quell'unione. Attraverso una reinterpretazione delle categorie filosofiche cinesi il Maṇḍala dell'Utero finì per rappresentare la realtà numinosa (*li*) di Mahāvairocana, la *bodhi* come universalmente presente nelle attività compassionevoli del Buddha. Il Maṇḍala del Diamante rappresentava la mente illuminata in se stessa, la saggezza (*zhi*). Vi è conferma che questa sintesi venne insegnata da Huiguo, discepolo di Amoghavajra e potrebbe anche essere comparsa al tempo di Amoghavajra.

Un'altra innovazione distintiva è la selezione di nove *maṇḍala* dal *Sarvatathāgatatattvasaṃgraha* e la loro disposizione in un quadrato tre per tre. La configurazione è chiaramente basata sul *Luoshu*, una delle due antiche rappresentazioni grafiche cinesi del cosmo che simboleggiano il regno «terreno». Questo cosmogramma fu la base di un culto taoista di Taiyi («unità che sorpassa») patrocinato dall'Impero, in cui la sovranità dell'universo circola attraverso una corte con nove troni. Amoghavajra modificò inoltre gli attributi tradizionali indiani del *maṇḍala*. Mahāvairocana, che prima era associato al colore blu e all'elemento etere, venne messo in relazione al giallo e alla terra, che erano gli emblemi tradizionali della sovranità cinese, scelti inoltre dai regnanti Tang. È possibile che i due grafici accoppiati del cosmo, *Hotu* e *Luoshu*, avessero influito sulla coppia di *maṇḍala* dello Zhenyan.

Un altro sviluppo cinese fu la promozione del Vajrayāna portata avanti da Amoghavajra come il migliore dei metodi sia per ottenere l'illuminazione che per proteggere lo Stato. Un tale insegnamento attrasse gli imperatori del periodo di mezzo della dinastia Tang, infatti godette di elevati impieghi teologici con le relative applicazioni pratiche (e in seguito alla ribellione di An Lushan, l'imperatore dovette ricorrere a ogni tipo di aiuto). Venne preparata una serie di riti per la protezio-

ne dello Stato, per allungare la vita dell'imperatore, per garantire la salvezza agli antenati imperiali e per l'abbondanza delle piogge. L'imperatore venne salutato come *cakravartin*, il sovrano universale ed equivalente del Buddha. Lo Stato venne descritto come la terra del Buddha.

La promozione del culto di Stato si concentrò sulle divinità che erano attive nel mondo con la loro compassione. Importanti furono i *vidyārāja* (i «protettori») come Avalokiteśvara e Kṣitigarbha, che furono molto presenti nei riti per gli antenati imperiali. Mañjuśrī e Samantabhadra, che simboleggiano la saggezza e il compimento delle promesse, vennero spesso accoppiati, come si vede per esempio presso il Padiglione d'oro sul monte Wutai e a Taiyuan, la residenza del clan imperiale. [Vedi *AVALOKITEŚVARA*; *KṢITIGARBHA*; e *MAÑJUŚRĪ*].

Il lascito dello Zhenyan. Lo Zhenyan, come setta, scomparve dopo la dinastia Song, ma influenzò ampiamente il Buddhismo cinese. L'uso dei *mantra* e delle *dhāraṇī* pervase altri gruppi buddhisti, tra cui la Terra Pura e il Chan. La cultura popolare si arricchì di racconti di *ācārya* miracolosi. Lo Zhenyan e il Taoismo si influenzarono reciprocamente. Durante il periodo delle Sei dinastie nei circoli taoisti erano già in uso rituali tantrici come la «consacrazione» (*abhiṣeka*) e *mantra* pseudosanscriti. Le strutture rituali dello Zhenyan, usate nei riti per gli antenati imperiali, e anche alcune divinità, come Dizang (Kṣitigarbha), vennero emulate nei riti taoisti esoterici a partire dai Song. Sia per i taoisti che per i buddhisti i riti degli antenati rimasero le principali fonti economiche. L'incredibile aumento della popolarità di Guanyin durante i Tang e i Song può essere attribuito parzialmente allo Zhenyan. Guanyin, in una forma o nell'altra, è invocato in molti riti «pubblici» dello Zhenyan. Anche dopo la sua scomparsa come setta riconoscibile, lo Zhenyan continuò a condizionare la tradizione cinese. In ultimo trasformò il Buddhismo giapponese attraverso gli insegnamenti di personaggi come Saichō e Kūkai, che introdussero formalmente la setta in Giappone

[Per un'introduzione al Vajrayāna, vedi *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*, articolo sul *Buddhismo esoterico*. Per l'essenza di Buddha nel Vajrayāna e la locazione delle divinità buddhiste all'interno dei *maṇḍala*, vedi *MAHĀVAIROCANA*; *BUDDHA E BODHISATTVA CELESTI*; *MAṆḌALA BUDDHISTA*. Per la soteriologia tantrica, vedi *SOTERIOLOGIA BUDDHISTA*; e *NIRVĀṆA*. Per una discussione sul praticante ideale tantrico, vedi *MAHĀSIDDHA*; e le biografie di *ŚUBHĀKARASIṂHA*; *AMOGHAVAJRA*; e *VAJRABODHI*. Per l'introduzione dello Zhenyan in Giappone, vedi *SHINGONSHŪ*; e le biografie di *SAICHŌ* e *KŪKAI*].

BIBLIOGRAFIA

Testi in lingue occidentali

L'unica opera disponibile in una lingua occidentale esclusivamente dedicata allo Zhenyan è Chou I-liang, *Tantrism in China*, in «Harvard Journal of Asiatic Studies», 8 (1945), pp. 241-332, una traduzione con note delle biografie classiche di Śubhākarasiṃha, Vajrabodhi e Amoghavajra. Il ruolo di Amoghavajra a corte, con particolare riferimento al Padiglione d'oro sul monte Wutai e al culto di Mañjuśrī, è discusso in R. Birnbaum, *Studies on the Mysteries of Mañjuśrī*, Boulder 1983. Il monaco giapponese Ennin ci fornisce una testimonianza oculare dello Zhenyan prima della persecuzione dell'845 nel suo diario tradotto da E.O. Reischauer (trad.), *Ennin's Diary. The Record of a Pilgrimage to China in Search of the Law*, New York 1955. Le imprese di Fotudeng sono raccontate da A.F. Wright, *Fo-t'u-têng. A Biography*, in «Harvard Journal of Asiatic Studies», 11 (1948), pp. 321-71. Esistono molti studi sullo Shingon, il ramo giapponese dello Zhenyan, che includono materiali sulla storia e sui testi dello Zhenyan; questi studi offrono materiale valido, ma devono essere usati con cautela poiché presentano interpretazioni dello Zhenyan dal punto di vista dello Shingon non sempre fedeli a quelle dei maestri cinesi dello Zhenyan, Cfr. Yoshito S. Hakeda, *Kūkai. Major Works*, New York 1972, e Minoru Kiyota, *Shingon Buddhism*, Los Angeles 1978.

Sui *maṇḍala*, cfr. Beatrice Lane Suzuki, *Shingon School of Mahāyāna Buddhism*, II, *The Mandala*, in «Eastern Buddhist», 7 (1936), pp. 1-38; sul Maṇḍala dell'Utero, Masaharu Anesaki, *Buddhist Cosmotheism and the Symbolism of Its Art*, in *Buddhist Art in Relation to Buddhist Ideals*, New York 1915, 2ª ed. 1978. Più difficili da reperire sono due testi in francese del monaco dello Shingon, Ryūjun Tajima, *Les Deux grands maṇḍalas et la doctrine de l'ésotérisme Shingon*, Paris 1959, e *Étude sur le Mahāvairocana-sūtra*, Paris 1936. Le più belle illustazioni a colori si trovano in P. Rambach, *The Sacred Message of Tantric Buddhism*, New York 1979.

Testi in lingue asiatiche

Esiste poca letteratura secondaria sulla scuola dello Zhenyan in cinese rispetto a quella, sovrabbondante, esistente in giapponese. La ricerca cinese sul Buddhismo ha attraversato un periodo di crisi nel XIX e all'inizio del XX secolo e di totale soppressione nella seconda metà del XX secolo. Negli anni '80 del XX secolo, la ricerca sul Buddhismo, sul Taoismo e su altre tradizioni religiose ha cominciato a rinascere, ma spesso i testi presentano una rilettura decisamente marxista dello Zhenyan in particolare e del Buddhismo in generale. L'opera più estesa e ricca di informazioni è la trattazione del Buddhismo esoterico di Guo Ming, *Sui-Tang fojiao*, Ji'nan 1980, pp. 573-610. Le interpretazioni più pesantemente marxiste sono la voce sul Buddhismo esoterico di Gao Guanru, *Zhonggwo fojiao*, I, Beijing 1980, pp. 312-18, e il saggio di Fan Wenlan, *Tangdai fojiao*, Beijing 1979, pp. 36-46.

Ci sono molte fonti secondarie in giapponese, ma quasi tutte trattano lo Zhenyan dalla prospettiva dello Shingon. Le migliori di queste, tuttavia, si distinguono per l'analisi accurata e la sofisticata argomentazione storica e dottrinale. Yūkei Matsunaga,

Mikkyō no rekishi, Kyoto 1969, è una leggibile e comprensiva visione del Buddhismo esoterico nel contesto dei sistemi tantrici dell'India e del Tibet. Sebbene antiquata, piuttosto difficile da trovare, e scritta in cinese classico, l'opera di Segai Omura, *Mikkyō hattatsushi*, I-V, Tokyo 1918, 2ª ed. 1972, è di gran lunga la migliore storia testuale dello Zhenyan. Infine, si raccomandano due opere di Shoun Toganoo, *Himitsu bukkyōshi*, Kyoto 1933, ristampato in Hajime Nakamura, Fumio Masutani e Joseph M. Kitagawa (curr.), *Gendai bukkyō meicho zenshū*, IX, Tokyo 1964; e *Mandara no kenkyū*, Kyoto 1936, che ricostruisce in modo tuttora insuperato le tappe storiche dello sviluppo e dell'uso dei *maṇḍala* nel Buddhismo esoterico, dai suoi inizi in India. Contrariamente alla maggioranza dei lavori giapponesi, che fanno risalire il Tantrismo al tempo della comparsa dei primi testi buddhisti, ovvero nel VII secolo, Alex Wayman ha presentato argomentazioni persuasive per datare alcuni testi tantrici buddhisti tre o quattro secoli prima; cfr. A. Wayman, *The Early History of the Buddhist Tantras, especially the Guhyasamāja Tantra*, in *The Buddhist Tantras. Light on Indo-Tibetan Esoterism*, New York 1973.

[Aggiornamenti bibliografici:
R. Abe, *The Weaving of Mantra. Kukai and Construction of Esoteric Buddhist Discourse*, New York 1999,
R.L. Brown, *Ganesh. Studies of an Asian God*, Albany/N.Y. 1991.
J. Chen, *The Construction of Early Tendai Esoteric Buddhism. The Japanese Provenance of Saicho's Transmission Documents and Three Esoteric Buddhist Apocripha Attributed to Subhakarasimha*, in «Journal of the International Association of Buddhist Studies», 21, 1 (1998), pp. 21-76.
D.S. Lopez, Jr. (cur.), *Buddhism in Practice*, Princeton 1995.
M. Meisig, *Die "China-Lehre" des Saktismus. Mahacinacara-Tantra*, Wiesbaden 1988.
C.D. Orzech, *Seeing Zhenyan Buddhism. Traditional Scholarship and the Vajrayana in China*, in «History of Religions», 29 (1989), pp. 87-114.
P.B. Watt, *Tantric Buddhism in China*, in Yoshinori Takeuchi (cur.), *Buddhist Spirituality*, New York 1993, pp. 397-404.
C. Yamamoto e The International Academy of Indian Culture, *Mahavairocana-sutra. Translated into English from Ta-p'i lu che na ch'eng-fo shen-pien ch'ih ching, the Cinese Version of Subhakarasimha and I-hsing, A.D. 725*, New Delhi 1990].

CHARLES D. ORZECH

ZHIYAN (602-668), secondo patriarca della scuola dello Huayan del Buddhismo in Cina. Nato nella città di Tianshui vicino a Chang'an, la capitale della dinastia Tang, Zhiyan era figlio di un funzionario nella provincia di Shenzhou. Quando Zhiyan aveva dodici anni, il primo patriarca della scuola dello Huayan, Dushun, visitò la sua famiglia affermando che Zhiyan fosse suo figlio e che dovesse essergli restituito. Questa dichiarazione venne presa dai genitori di Zhiyan come segno del fatto che Zhiyan dovesse diventare monaco buddhista, e così essi lo affidarono a Dushun.

Ordinato nel 615, Zhiyan studiò il Buddhismo con molti maestri famosi, principalmente il pensiero del *She dasheng lun* (*Mahāyānasaṃgraha*) e quindi quello dello *Huayan jing* (*Mahāvaipulyabuddhagaṇḍavyūha Sūtra*). Durante questo periodo imparò a padroneggiare il sanscrito. La lettura dello *Huayan jing shu* (Commento allo *Huayan jing*) di Huiguang, il fondatore del ramo del Nandao della scuola del Dilun, contribuì grandemente al suo sviluppo religioso. Poco dopo incontrò un monaco che gli insegnò a riflettere sul significato dell'insegnamento del *luxiang* («sei aspetti» della realtà) dello Huayan. Si dice che a ventisette anni abbia compreso la verità dell'«unico veicolo» grazie alla pratica degli insegnamenti di questo monaco. In seguito, scrisse il commento sullo *Huayan jing*, il *Souxuan ji*. Seguendo questo percorso religioso Zhiyan divenne il capo della scuola dello Huayan allo Zhixiang Si, sul monte Zhongnan. Sebbene Zhiyan non cercasse di influenzare la società, l'onore e la ricchezza, si impegnò in attività sociali quando, in età avanzata, divenne un maestro privato di Xian, il re del Pei. Questo avvenne mentre egli risiedeva allo Yunhua Si a Chang'an.

Zhiyan influì grandemente sullo sviluppo e sulla sistematizzazione della dottrina dello Huayan. Il suo lavoro doveva preparare la strada al successivo completamento del pensiero dello Huayan da parte di Fazang. Zhiyan creò il metodo di classificazione degli insegnamenti buddhisti in cinque gradi, ordinati conformemente alla sottigliezza delle dottrine e fondò l'insegnamento del *fajie yuanqi* («origine dipendente del vero regno»). Queste dottrine assunsero la loro forma finale con Fazang, uno dei suoi discepoli. Zhiyan aveva il suo proprio carattere, diverso sia da quelli dei suoi maestri sia da quelli dei suoi discepoli. Per esempio, poneva molta enfasi sul *Wangshifei lun* di Tanqian, un'opera che lodava ciò che è chiamato *wuxin* («la mente oltre le funzioni»), uno stato mentale basato sul pensiero di Zhuangzi, e teneva in gran conto la setta dei Tre Stadi di Xinxing, generalmente considerata come eretica. I lavori di Zhiyan rimasti sono i seguenti:

1. *Souxuan ji* (T.D. n. 1732);
2. *Yisheng shixuan men* (T.D. n. 1868);
3. *Wushiyao wenda* (T.D. n. 1869);
4. *Huayan jing kongmu zhang* (T.D. n. 1870);
5. *Jin'gang jing lüeshu* (T.D. n. 1704).

Zhiyan ebbe due discepoli di particolare importanza per la tradizione. Il primo, Fazang (643-712), diventò il grande sistematore e il cosiddetto terzo «patriarca» del Buddhismo Huayan in Cina. Grazie al suo impegno lo Huayan divenne una delle tradizioni prestigiose e finanziate generosamente della dinastia Tang (618-907).

L'altro, Uisang (625-702), ritornò al proprio Stato natio di Silla in Corea dove fu determinante nell'istituire lo Huayan come una delle più importanti tradizioni buddhiste locali.

[Vedi *HUAYAN*; e le biografie di *FAZANG* e di *UISANG*].

BIBLIOGRAFIA

Shigeo Kamata, *Chūgoku kengonshisōshi no kenkyū*, Tokyo 1965. A pp. 79-106 vi è una dissertazione sull'importanza di Zhiyan per la tradizione dello Huayan.

Kiyotaka Kimura, *Shoki chūgoku kegonshisō no kenkyū*, Tokyo 1977. Esauriente lavoro sul primo Buddhismo Huayan, focalizzato sul pensiero di Zhiyan.

KIMURA KIYOTAKA

ZHIYI (538-597), terzo patriarca dell'influente scuola del Tiantai del Buddhismo cinese. Quest'uomo è spesso considerato colui che ha unificato il Buddhismo cinese in un tutto coerente, risolvendo tensioni dottrinali e pratiche che avevano di fatto afflitto il Buddhismo dal tempo della sua introduzione in Cina. La sua produzione letteraria fu prodigiosa: circa mille pagine dell'edizione *Taishō* del canone buddhista cinese sono dedicate alle sue opere ancora esistenti, una somma che corrisponderebbe a circa novemila pagine in una traduzione inglese non annotata.

Più importante, comunque, del mero volume delle sue opere è la loro natura di sintesi. Zhiyi nacque in un periodo in cui il Buddhismo cinese stava iniziando a spostarsi dalla fedeltà indiscussa alle dottrine e alle pratiche indiane del Mahāyāna, verso una più matura sintesi dei valori religiosi indiani e cinesi. Zhiyi non fu il solo personaggio della sua epoca a contribuire a questa sintesi: è ben noto, per esempio, che egli prese a prestito molto dai «tre maestri meridionali e dai sette settentrionali» per foggiare il suo proprio sistema di classificazione dottrinale (*panjiao*). Comunque, lo schema di classificazione dottrinale di Zhiyi si dimostrò essere più vasto e influente di quelli dei suoi predecessori e contemporanei, in parte grazie alla sua abilità nell'incorporare la pratica religiosa e la dottrina nella sua grande sintesi. In breve si ritiene che egli abbia unito la pratica con la dottrina e la dottrina con la pratica, mentre i suoi predecessori avevano solo tentato di sistemare le varie dottrine nei *sūtra* in un tutto coerente e comprensibile. Il suo ruolo nell'accoppiare queste due tendenze del Buddhismo cinese è stato spesso paragonato al risultato politico del suo benefattore Sui Wendi, il primo imperatore della dinastia Sui che riuscì a unificare il Nord e il Sud della Cina per la prima volta dopo tre secoli e mezzo. L'analogia è adatta in quanto comunemente la storiografia buddhista considera il nord della Cina, prima della dinastia Sui, orientato verso il lato pratico del Buddhismo, infatti i suoi capi erano uomini d'azione, spesso di ascendenza non cinese. Il sud propendeva invece per il lato dottrinale o teoretico, essendo i suoi capi e le classi elevate degli aristocratici e degli studiosi funzionari cinesi. Così nell'unire dottrina e pratica, Zhiyi unì le culture religiose meridionale e settentrionale, similmente all'impresa del suo benefattore. Con le sue stesse parole, questi due aspetti del Buddhismo devono essere considerati analoghi alle «due ali di un uccello» o alle «due ruote di un carro», una priva di valore senza l'altra. Zhiyi, di conseguenza, fu una sorta di punto nodale nello sviluppo del Buddhismo cinese, includendo di fatto nella sua sintesi tutto ciò che era venuto prima e influenzando effettivamente tutto ciò che venne dopo.

In termini di discendenza formale, Zhiyi è il terzo nella linea dei patriarchi del Tiantai, a seguito del semileggendario Huiwen e dello storicamente attestato Huisi. Zhiyi, tuttavia, è generalmente ritenuto il fondatore di fatto della scuola del Tiantai, così chiamata dalla montagna sulla quale Zhiyi costruì il suo monastero più importante. Il Tiantai, essendo strettamente associato ai governanti Sui, subì un declino con l'ascesa della dinastia Tang (618-907 d.C.), i cui regnanti erano impazienti di dissociarsi dal sostegno ideologico del governo Sui. La scuola venne ripristinata, un secolo e mezzo dopo, dal monaco Zhanran (711-782), un discepolo del quale trasmise gli insegnamenti del Tiantai al monaco giapponese Saichō (767-822). A sua volta Saichō introdusse la setta in Giappone, dove divenne presto la tradizione dominante. Il suo centro, il monte Hiei vicino a Kyoto, divenne il luogo di apprendimento per molte delle figure chiave dell'evoluzione del Buddhismo nel periodo di Kamakura. La discendenza del Tiantai è tutt'oggi attiva, con rami operanti a Taiwan e soprattutto in Giappone, sebbene nulla si sappia dell'attuale situazione in Cina.

Tra le opere di Zhiyi le due più importanti sono il *Fahua xuanyi* (Il profondo significato del *Sūtra del Loto*) e il *Moho zhiguan*, (La grande calma e contemplazione, o La pratica di meditazione secondo il Mahāyāna). La prima è il suo principale lavoro sulla dottrina, la seconda sulla pratica, ma Zhiyi fu attento a collegare un aspetto all'altro in entrambi i lavori. Egli fece un'analisi tripartita sia della dottrina che della pratica, classificata come improvvisa, graduale, o variabile. La dottrina (o insegnamento) «improvvisa» si riferisce all'*Avataṃsaka Sūtra*, considerato da Zhiyi e da alcuni dei suoi predecessori come un testo enunciato dal Buddha, subito dopo la sua illuminazione, ad un pubblico che per lo più non capiva. Essa viene definita «improvvisa» perché si

propone di rivelare l'esperienza diretta dell'illuminazione del Buddha così come è, senza fare nessuna concessione alla necessità del pubblico di una più «graduale» spiegazione della natura dell'esperienza. Dottrine (o insegnamenti) «graduali» alludono ai successivi quattro stadi dell'insegnamento del Buddha, durante i quali si dice che egli abbia gradualmente educato i propri ascoltatori, *sūtra* dopo *sūtra* di profonda verità, alla rivelazione finale del *Sūtra del Loto* e del *Sūtra del Nirvāna*, comunemente considerati gli ultimi discorsi del Buddha. La «meditazione improvvisa» è esposta nel *Moho zhiguan*, nel quale si fa a meno delle pratiche preliminari e «la realtà ultima è presa come l'oggetto di meditazione fin dall'inizio». La meditazione graduale, come l'insegnamento graduale, procede passo dopo passo verso lo scopo. In fine, con «variabile» Zhiyi intendeva alcuni testi e alcune pratiche che potevano funzionare sia nella meditazione improvvisa sia in quella graduale, dipendendo dal livello di cultura religiosa del praticante.

La forza del sistema di Zhiyi consiste nella sua completezza. Zhiyi fu capace di integrare in un singolo sistema coerente una varietà di testi e pratiche disparate, ognuna delle quali aveva i propri seguaci, indicando come tutte fossero il prodotto di una rivelazione storicamente ininterrotta, che cominciava con la predica del Buddha dell'*Avataṃsaka Sūtra* e culminava nel messaggio del *Sūtra del loto* e del *Sūtra del Nirvāṇa*. La sua grande sintesi fece sì che i molti rami del Buddhismo cinese fossero considerati dai loro seguaci come aspetti di un tutto coerente e liberamente integrato.

Un insegnamento molto influente di Zhiyi è la dottrina delle Tre Verità: «vuoto», «temporaneo» e, introdotto da Zhiyi, «intermedio». Questo potrebbe essere visto come una rettifica cinese, o anche un miglioramento, del concetto cardine del Mahāyana indiano delle Due Verità, esposto per la prima volta da Nāgārjuna. Mentre gli Indiani distinguevano due livelli di significato nei *sūtra* (cioè, nelle dichiarazioni del Buddha) e consideravano il «vuoto» (*śūnya*) come superiore al «temporaneo», Zhiyi e dopo di lui i seguaci della tradizione buddhista cinese non furono soddisfatti da questa equazione indiana di verità ultima e vacuità. A loro una formulazione di questo tipo sembrava troppo nichilista. Zhiyi fu in grado di trovare dei passi nelle opere di Nāgārjuna che giustificavano l'aggiunta di una terza verità, vale a dire l'«intermedio», che egli chiamò anche l'«insegnamento perfetto». Questo terzo livello di verità divenne la peculiarità dell'orientamento fondamentale del Buddhismo cinese, poiché affermava che la realtà ultima (o verità) non si può trovare al di fuori della realtà (o verità) terrena, che il mondo, così come è, è già identico all'Assoluto. Il corollario di questa dottrina è l'affermazione che tutti gli esseri hanno la natura di Buddha, cioè, che senza eccezioni tutti gli esseri possono potenzialmente raggiungere la buddhità. Nel Buddhismo dell'Asia Orientale rare sono le scuole o i maestri che si siano allontanati da questi due insegnamenti interconnessi, la cui influenza sul Chan e sullo Zen fu particolarmente significativa. Non si può affermare che Zhiyi li abbia creati (egli fu sempre attento a fornire per le sue dottrine citazioni da scritture, e altri monaci cinesi avevano esplorato nozioni simili prima di lui), ma li argomentò con grande eloquenza e li rese parte essenziale della sua unificazione della dottrina e della pratica buddhista, che fu di incalcolabile importanza.

[Vedi *TIANTAI*].

BIBLIOGRAFIA

K. Ch'en, *Buddhism in China. A Historical Survey*, Princeton 1964. Il trattato più completo e intelligibile sul Buddhismo cinese. Un capitolo è dedicato al Tiantai e a Zhiyi.

L.N. Hurvitz, *Zhiyi (538-597). An Introduction to the Life and Ideas of a Chinese Buddhist Monk*, Bruxelles 1962. Ricco di informazioni bibliografiche. La parte su Zhiyi va considerata con cautela, perché i «cinque periodi e gli otto insegnamenti» che qui vengono tracciati recentemente sono reputati essere non già il pensiero di Zhiyi, ma di un monaco coreano più tardo del Tiantai.

[Aggiornamenti bibliografici:

N.A. Donner e D.B. Stevenson, *The Great Calming and Contemplation. A Study and Annotated Translation of the First Chapter of Zhiyi's "Mo-ho chih-kuan*, Honolulu 1993.

Linda Penkower, *In the Beginning... Guanding (561-632) and the Creation of Early Tiantai*, in «Journal of the International Association of Buddhist Studies», 23, 2 (2000), pp. 245-96.

P.L. Swanson, *Foundations of T'ien-T'ai Philosophy. The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism*, Berkeley 1989.

P.L. Swanson, *Understanding Zhiyi. Through a Glass, Darkly?*, in «Journal of International Association of Buddhist Studies», 17, 2 (1994), pp. 337-60.

P.L. Swanson, *What's Going On Here? Zhiyi's Use (and Abuse) of Scripture*, in «Journal of International Association of Buddhist Studies», 20, 1 (1997), pp. 1-30].

NEAL DONNER

ZHUHONG (1535-1615), noto anche con il nome di Maestro Yunqi; esponente di spicco del Buddhismo nell'ultimo periodo della dinastia Ming (1368-1644). Riformatore del Buddhismo monastico, sintetizzatore di varie tradizioni buddhiste e attivo promotore del Buddhismo laico, Zhuhong venne anche insignito del titolo postumo di ottavo patriarca della Terra Pura. Tuttavia, la sua in-

fluenza non poté mai essere ristretta entro un determinato confine settario. Egli, in realtà, è considerato a buon diritto il rinnovatore del Buddhismo nella Cina dei Ming.

Zhuhong nacque a Hangzhou. A sedici anni divenne studente della scuola locale e rapidamente si guadagnò grande reputazione per la sua conoscenza del Confucianesimo e del Taoismo. Concorse diverse volte, senza successo, agli esami per le più alte cariche civili. Il suo interesse per il Buddhismo della Terra Pura nacque quando vide una donna anziana invocare ogni giorno il nome del Buddha Amitābha (cinese, Amituofo). Da quel momento, seguì una dieta vegetariana, studiò le scritture buddhiste e praticò il *nianfo*, ossia la recitazione del nome di Amitābha. Suo padre morì quando Zhuhong aveva ventisette anni e, poco tempo dopo, morirono anche sua moglie e il suo unico figlio. Egli sposò allora in seconde nozze una pia buddhista e decise che, se avesse fallito ancora gli esami provinciali entro i trent'anni e quelli metropolitani entro i quaranta, si sarebbe fatto monaco. Tre anni più tardi morì anche la madre. Non avendo nuovamente superato gli esami, Zhuhong disse addio alla moglie (che più tardi si fece monaca) e nel 1566 entrò nell'ordine monastico.

Divenuto monaco, Zhuhong seguì la tradizione del mendicante, trascorrendo sei anni a girovagare per il Paese alla ricerca degli insegnamenti dei maestri più noti. Raggiunse la sua prima illuminazione sulla via per Dongzhang nello Shandong. Prese parte anche a cinque raduni di meditazione del Chan tenuti in diversi monasteri della provincia di Zhejiang. Nel 1571 tornò nel natio Hangzhou, al monte Yunqi. Si narra di lui che, grazie alle sue celebrazioni di rituali tantrici e all'invocazione del nome del Buddha, riuscisse a liberare la regione dalle tigri che minacciavano uomini e bestie, e a portare la pioggia durante una terribile siccità. Per ringraziarlo, gli abitanti ricostruirono un vecchio tempio abbandonato, che egli ribattezzò, nel 1577 monastero di Yunqi. Zhuhong vi soggiornò fino alla morte, avvenuta nel 1615, rendendo il monastero un modello di disciplina monastica e un centro per la pratica congiunta della Terra Pura e del Chan, una tradizione sincretica inaugurata da Yanshou (904-975), maestro del Chan, che raggiunse il suo culmine appunto con Zhuhong.

La pratica congiunta del Chan e della Terra Pura si basava sull'asserzione che i due cammini fossero essenzialmente uno solo, dal momento che entrambi miravano allo stesso fine, ossia fermare i pensieri negativi e mettere fine al ciclo del *saṃsāra* (cinese, *shengsi*). Zhuhong scrisse un commentario in quattro volumi sul minore dei *Sukhāvatīvyūha Sūtra* (cinese, *Amituofo jing*), nel quale forniva un'interpretazione creativa della «mente unica» (*yixin*). Servendosi delle categorie dello Huayan di particolarità (*shi*) e universalità (*li*), Zhuhong divise il raggiungimento del *nianfo* in «mente unica della particolarità» e «mente unica dell'universalità», la prima raggiungibile mediante la concentrazione che soffoca l'ignoranza, la seconda mediante l'intuizione che distrugge l'ignoranza. Secondo Zhuhong, grazie alla «ininterrotta esperienza e incarnazione» del nome del Buddha si può raggiungere tale capacità di intuizione della vera natura delle cose, che è l'oggetto della meditazione del Chan. Il legame tra la meditazione del Chan e la pratica del *nianfo* è appunto questa mente unica. Zhuhong era profondamente convinto che tale mente unica non fosse altro che la meta alla quale «puntava direttamente» Bodhidharma.

Zhuhong fu un energico sostenitore del vegetarianesimo e della gentilezza nei confronti degli animali. Diffusa da lui, la pratica della «liberazione della vita» (*fangsheng*), ossia l'acquisto al mercato di pesce e di altri animali per rimetterli in libertà, divenne popolarissima presso i laici buddhisti. Per inculcare i valori buddhisti tra la popolazione, Zhuhong fu autore anche del *Zizhi lu* (Registro di autocoscienza) modellato sulle annotazioni di merito e demerito a lungo utilizzate dai taoisti.

Zhuhong si impegnò anche ad armonizzare il Buddhismo con il Confucianesimo. Fu meno impressionato dal Taoismo e apertamente ostile al Cattolicesimo, come appare chiaramente dalle quattro confutazioni, che si suppone fossero state indirizzate a Matteo Ricci, contenute nella raccolta completa delle opere di Zhuhong, *Yunqi fahui.*

[Vedi *JINGTU*].

BIBLIOGRAFIA

Zhuhong, *Yunqi fahui*, I-XXXIV, Nanjing 1897. Raccolta completa delle opere di Zhuhong.

L. Hurvitz, *Chu-hung's One Mind of Pure Land and Ch'an Buddhism*, in W.Th. de Bary, *Self and Society in Ming Thought*, New York 1970, pp. 451-76.

Chun-fang Yü, *The Renewal of Buddhism in China. Chu-hung and the Late Ming Synthesis*, New York 1981.

CHUN-FANG YÜ

ZONGMI (780-841), nome completo Guifeng Zongmi, studioso cinese del Buddhismo Chan e Huayan, tradizionalmente riconosciuto come quinto «patriarca» sia della linea Heze del Chan meridionale, sia della tradizione dello Huayan. Zongmi nacque nella contea di Xichong, prefettura di Guo, nella provincia di Sichuan. La sua famiglia, gli Ho, godeva di prestigio locale e fin da giovane egli ricevette la classica formazione confu-

ciana. Negli anni dell'adolescenza, cominciò a interessarsi al Buddhismo, ma continuò a studiare i testi confuciani all'accademia locale per prepararsi agli esami imperiali che gli avrebbero aperto le porte della carriera di funzionario. Nell'804, tuttavia, conobbe Daoyuan, sacerdote del Chan, e l'incontro lo colpì a tal punto che abbandonò ogni ambizione mondana e divenne suo discepolo. Più tardi, quand'era ancora novizio, Zongmi sperimentò il suo primo risveglio spirituale dopo aver letto soltanto due o tre pagine dello *Yuanjue jing* (La scrittura della perfetta illuminazione) nella casa di un mecenate laico, ma continuò a studiare il Chan con Daoyuan, ricevendo da lui l'ordinazione nell'808. Due anni dopo venne introdotto al commentario e al sottocommentario dell'*Avataṃsaka Sūtra*, scritti da Chengguan (738-839). famoso studioso dello Huayan. Quest'opera lo colpì a tal punto che, nell'812, divenne discepolo di Chengguan e studiò intensamente con lui per due anni. Nell'816, Zongmi si ritirò sul monte Zhongnan, poco distante dalla capitale orientale di Luoyang, per studiare il canone buddhista. Cominciò allora una feconda carriera di studioso, dedicandosi alla stesura di diversi commentari ai più disparati testi buddhisti. I suoi maggiori sforzi esegetici, tuttavia, vennero dedicati allo *Yuanjue jing*, che egli considerava assai più adatto al suo tempo che non l'*Avataṃsaka*. La sua attività letteraria subì però un'interruzione improvvisa nell'835, quando fu implicato in un fallito tentativo di estromettere gli eunuchi dal potere di corte. In seguito, Zongmi si ritirò dalla vita pubblica, e nulla più si sa di lui sino alla sua morte nell'841.

La formazione basata sul Chan di Zongmi svolse un ruolo fondamentale nella nuova spinta che egli diede alla metafisica dello Huayan. L'enfasi che egli pose sul fondamento ultimo dal quale i fenomeni sorgono al di là della loro compenetrazione senza ostacoli – un'idea caratteristica del pensiero classico dello Huayan di Fazang (643-712) – rivela il suo interesse nel chiarire la base ontologica per la pratica religiosa. Nell'ermeneutica dello Huayan, Zongmi trovò inoltre una cornice nella quale armonizzare le tendenze conflittuali evidenti nel Buddhismo del suo tempo. Il suo *Chanyuan zhuquanji duxu*, (Prefazione alla raccolta di scritti sulle fonti del Chan), per esempio, oltre a offrire una pregevole analisi storica del Chan così come veniva praticato alla fine dell'VIII e all'inizio del IX secolo, cerca anche di riconciliare la frattura che si era venuta formando all'interno del Chan sia tra fedeli praticanti e studiosi dei testi, sia tra le varie linee dottrinarie del movimento. I suoi sforzi per articolare una cornice globale, nella quale fosse possibile conciliare posizioni apparentemente opposte, si estesero anche alle tradizioni non buddhiste, come si può ben vedere dalla sua opera *Yuanren lun* (Indagine sulle origini dell'uomo). Gli scritti di Zongmi rappresentano un passo importante nella vasta complessità che caratterizza il dialogo fra le «Tre religioni» (Buddhismo, Taoismo e Confucianesimo) nella storia cinese.

[Vedi *HUAYAN*].

BIBLIOGRAFIA

Lo studio più completo sulla vita e il pensiero di Zongmi è Shigeo Kamata, *Shūmitsu kyōgaku no shisōshiteki kenkyū*, Tokyo 1975, corredato anche da un sunto in inglese. Sebbene non completamente affidabile nei dettagli, la miglior introduzione a Zongmi in inglese è ancora J. Yunhua, *Zongmi. His Analysis of Chan Buddhism*, in «T'oung pao», 58 (1972), pp. 1-53. Due delle opere più importanti di Zongmi sono state tradotte in inglese: per lo studio e la traduzione del *Chanyuan zhuquanji duxu*, cfr. J.L. Broughton, *Guifeng Zongmi. The Convergence of Chan and the Teachings*, Diss., Columbia University 1975; per quanto riguarda lo *Yuanren lun*, cfr. P.N. Gregory, *Zongmi's Inquiry into the Origin of Man. A Study of Chinese Buddhism Hermeneutics*, Diss., Harvard Uuniversity 1981.

[Aggiornamenti bibliografici:

P.N. Gregory, *Sudden Enlightenment Followed by Gradual Cultivation. Zongmi's Analysis of Mind*, in P.N. Gregory (cur.), *Sudden and Gradual. Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*, Honolulu 1987, pp. 279-320.

P.N. Gregory, *Zongmi and the Signification of Buddhism*, Honolulu 1991.

P.N. Gregory, *Tsung Mi's Perfect Enlightenment Retreat. Ch'an Ritual during the T'ang Dynasty*, in «Cahiers d'Extreme Asie», 7 (1993-1994), pp. 115-48].

PETER N. GREGORY

INDICE DELLE VOCI DEL PRESENTE VOLUME

Le voci che nel presente volume hanno una loro trattazione autonoma compaiono qui di seguito tutte in maiuscolo; le altre rinviano di volta in volta alle rispettive voci trattate nel presente o in altri volumi della *Enciclopedia delle Religioni.*

INDICE DELLE VOCI DAL VOLUME 1 AL VOLUME 5

Ricordiamo che i primi cinque volumi formano un tutt'uno tematico, correlato ma autonomo rispetto agli altri volumi che si interessano di specifiche tradizioni religiose o di determinate regioni.
Il numero in corrispondenza di ogni voce indica il volume in cui essa è contenuta.